

LA UNIÓN DEL ALMA Y EL CUERPO EN MALEBRANCHE, BIRAN Y BERGSON

**Maurice
Merleau-Ponty**

EE

ENCUENTRO

FILOSOFÍA

MAURICE MERLEAU-PONTY

La unión del alma y el
cuerpo en Malebranche,
Biran y Bergson

Apuntes del curso de
Maurice MERLEAU-PONTY
en la École Normale Supérieure (1947-1948)

tomados y redactados por
Jean DEPRUN

*Segunda edición revisada y aumentada
con un fragmento inédito*

Traducción de Jesús M^a Ayuso Díez

EE
ENCUENTRO

ÍNDICE

Nota editorial	7
Prefacio de la primera edición	9
Nota acerca de la reedición	11
 I. Apunte sobre la historia de la filosofía	13
II. La unión del alma y el cuerpo en Descartes	17
III. La conciencia de sí en Malebranche	21
IV. Los juicios naturales y la percepción	29
V. Extensión sensible y extensión inteligible	36
VI. La causalidad en las relaciones entre alma y el cuerpo .	42
VII. Teología y unión de alma y cuerpo	44
VIII. De Malebranche a Maine de Biran	55
IX. Biran y las filosofías del <i>cogito</i>	73
X. Biran y las filosofías del <i>cogito</i> (fin)	82
XI. <i>Materia y memoria</i> : Lo nuevo y lo positivo en los análisis del primer capítulo	92
XII. El segundo capítulo de <i>Materia y memoria</i>	100
XIII. Comentario de texto: el inconsciente	106
XIV. Comentario de texto: la definición de existencia	113
XV. Comentario de texto: «buscar la experiencia en su origen»	118

La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson

XVI. Las relaciones existentes en metafísica entre la intuición y la construcción según Bergson	126
Apéndice: Los sentidos y el inconsciente	133
Nota complementaria: Malebranche, Biran y Bergson en la obra de Maurice Merleau-Ponty	138
Índice de los autores citados	143
Índice de materias	144

NOTA EDITORIAL

Se traducen aquí al castellano por vez primera las lecciones universitarias de filosofía que en el lejano curso de 1947-48 se escucharon en la Facultad de Letras de Lyon y paralelamente en la Escuela Normal Superior de París. En ellas el gran Merleau-Ponty dirigió su penetrante mirada a una extraordinaria tradición del pensamiento francés de la que él mismo se sentía legítimo heredero y renovador. De Malebranche a Maine de Biran, pasando por Bergson hasta esta segunda posguerra mundial, corren en efecto tres fecundos siglos de filosofía poscartesiana en lengua francesa, en los cuales el problema de la relación entre alma y cuerpo, en sus innumerables matices y sorpresas, fue siempre, ante todo, un ejercicio vivo de pensamiento filosófico. Pues el planteamiento del dualismo antropológico, siempre replanteado y vuelto a problematizar, exige que el pensamiento teórico descubra primero sus propias condiciones de posibilidad, es decir, se redescubra a sí mismo. Estos apuntes cabales de la voz docente del filósofo francés, reunidos por el entonces alumno y veinte años después esmerado editor Jean Deprun, quedan por ello muy lejos de todos los esquematismos pasados y presentes con que los solucionadores por construcción o por destrucción se ahorran las fatigas y asombros del quehacer filosófico.

De los textos examinados y citados por Merleau-Ponty no existe en diversos y significativos casos traducción castellana; esta circunstancia ha motivado que se hayan mantenido las referencias preferidas por el editor francés y que él mismo consigna en el Prefacio subsiguiente.

PREFACIO DE LA PRIMERA EDICIÓN

En 1947-1948, los nombres de Malebranche, Biran y Bergson coincidieron en el programa de agregación de filosofía¹. Maurice Merleau-Ponty, que entonces enseñaba en la Facultad de Letras de Lyon y en la Escuela Normal Superior, consagró un curso al problema de la unión del alma y el cuerpo en esos tres filósofos. Lo impartió de forma paralela en Lyon y en París y comprendía (al menos en su versión parisina) lecciones magistrales, correcciones de exposiciones (nuestros capítulos IV al VII) y correcciones de explicaciones de textos (nuestros capítulos XIII al XV). Al no haber podido encontrar las notas del autor ni las de los asistentes de Lyon, hemos intentado restablecer aquí lo sustancial de ese curso con la ayuda de las que conservaron algunos de los asistentes de París. Así, el redactor ha podido unir a sus propias notas las de André Doazan, Jean-Louis Dumas, Jean Jolivet, François Ricci, Étienne Verley. Les agradezco su fraternal generosidad.

La palabra de Maurice Merleau-Ponty, sobria y firme, a menudo había dejado ecos estrictamente idénticos en los cuadernos de los estudiantes. La tarea del redactor resultó, pues, fácil. Cuando

¹ Cursos exigidos para poder titularse, concurso oposición mediante, como Agregado en Filosofía (ndt).

divergían las versiones, escogió la que le parecía la más clara y más explícita. Dado que ninguna divergencia afectaba al fondo de las ideas y de las interpretaciones, el lector puede al menos estar seguro de que el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty no ha sufrido ninguna tergiversación. No siempre se le oirá hablar, pero sí que se seguirá siempre el movimiento de su meditación.

Con miras a facilitarle su tarea al lector, se han normalizado las referencias de los textos citados remitiendo a las ediciones críticas más recientes: para Malebranche, a la edición de las *Oeuvres complètes* = O.C. (Vrin, Paris 1962-1968); para Bergson, a la edición del Centenaire (P.U.F., Paris 1959). Las citas de Maine de Biran remiten a la edición Tisserand, que apareció en vida de Maurice Merleau-Ponty.

Este trabajo lo hemos emprendido instigados amistosamente por André Robinet. La esposa de Maurice Merleau-Ponty ha tenido a bien dar su beneplácito a nuestro propósito. Le rogamos que nos permita expresarle aquí nuestra respetuosa gratitud.

J. D.

NOTA ACERCA DE LA REEDICIÓN

Tras la primera publicación (1968) de este curso, el señor Michel Jouhaud nos hizo llegar las notas que tomó en Lyon en 1947-1948.

Ni en lo sustancial ni en su ordenación diferían los dos cursos de manera esencial. Aun así, en la versión lyonesa, a la lección sobre *Malebranche y Maine de Biran* la seguía un excursus titulado *Los sentidos y el inconsciente*, formando una lección aparte. Aparece aquí reproducida en apéndice. Le agradecemos vivamente al señor Michel Jouhaud que nos haya autorizado a hacerlo.

El curso de París se reproduce tal como pudo ser leído en 1968. Nos hemos limitado a corregir los errores que entonces se nos escaparon.

La Nota sobre *Malebranche, Biran y Bergson* ha sido completada teniendo en cuenta las publicaciones más recientes de inéditos.

J. D.

Lección primera
APUNTE SOBRE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.
A PROPÓSITO DE MALEBRANCHE, BIRAN Y BERGSON

Malebranche no pertenece a la serie de la que forman parte Biran y Bergson. Para Malebranche, las relaciones del alma y el cuerpo no pueden enseñarnos nada positivo; es la relación del alma con Dios la que las aclara desde fuera: ésta es la serie cartesiana. Por el contrario, según Biran y Bergson, dichas relaciones introducen en la relación del alma con Dios: ésta es la serie pascaliana.

En *Spinoza et ses contemporains*, Léon Brunschvicg interpreta a Malebranche desde la perspectiva de Spinoza. Reconoce en él a un adepto lúcido del idealismo cartesiano, para quien la geometría representa el saber más cercano a la conciencia de Dios: «La inteligencia es preferible a la fe» (*Traité de morale*, I, II, iii; O.C., t. XI, p. 34; citado en *Spinoza et ses contemporains*, 3ª ed., Paris 1923, p. 336); «La razón no se ha encarnado sino para introducir a los hombres, a través de los sentidos, en la razón» (ib., I, II, xii; O.C., t. XI, p. 35; citado en *Spinoza et ses contemporains*, p. 336). Según Brunschvicg, Malebranche simplemente habría renunciado —a diferencia de Spinoza— a llevar este idealismo hasta sus últimas consecuencias rebasando el problema del alma y el cuerpo. En Spinoza, este problema desaparece en cuanto se suprime la ilusión de la individualidad: «Ya no hay por qué

explicar cómo lo perfecto se ha vuelto imperfecto; pues, en la realidad absoluta, ante Dios, no hay individuo que diga *sí* ni individuo que diga *no* (op. cit., p. 356). Brunschvicg interpreta a Malebranche (y a Descartes) en relación con el principio espinosista de que toda determinación es negativa, y entonces el malebranchismo aparece como una resistencia al espinosismo (en el sentido freudiano del término «resistencia»). Habría, pues, que dejar de lado la relación del alma con el cuerpo, como si no fuera más que la constatación de una situación de hecho.

Ahora bien, Malebranche distingue muy conscientemente —como el propio Brunschvicg subraya— dos tipos de saber: el saber matemático, las «ciencias exactas como la aritmética y la geometría», a las que por «miedo a errar» les «daríamos nuestra preferencia», y un saber adquirido únicamente por experiencia, que nos permite conocer «no ya las relaciones de las ideas entre ellas, sino las relaciones que tienen entre ellas y con nosotros las obras de Dios entre las que vivimos» (*Entretiens métaphysiques*, VI; éd. Cuvillier, t. I, p. 181; O.C., t. XII, p. 131; citado por Brunschvicg, op. cit., p. 339)². Así pues, lo que se pregunta Malebranche es si hay que tener ideas claras o si hay que comprender las cosas tal como son, y la oposición que establece nos impide considerarle un espinosista a medio hacer.

El historiador de la filosofía oscila entre dos peligros: el de ser ciego, comentando literalmente los textos (se evita entonces volver a pensarlos); pero también el de juzgar más como filósofo que como historiador, y apreciar una obra a través de nuestras interpretaciones. Al historiador del cartesianismo le tienta definir una lógica del cartesianismo que, atravesando y rebasando a Malebranche, se encamine hacia Spinoza, por lo que asimismo le

² Malebranche, *Conversaciones sobre la metafísica y la religión*, tr. de P. Andrade e I. Quintanilla, Eds. Encuentro, Madrid 2006, p. 122 (ndt).

tienta hacer a un lado el problema de las relaciones del alma y el cuerpo en Malebranche. Sin embargo, esta lógica objetiva de la historia de la filosofía sólo es obligatoria en apariencia. Un hecho siempre está interpretado. El Spinoza que juzga a Malebranche no es el Spinoza histórico, sino Spinoza interpretado por Brunschvicg. El propio Brunschvicg admite que existe un más allá del espinosismo, en el sentido de que para Spinoza, como para Malebranche, «el problema del idealismo, que se planteará más tarde a propósito del hombre, se está planteando [...] únicamente a propósito de Dios» (op. cit., p. 347). Spinoza ha visto, pues, el idealismo en el espejo de Dios. Podríamos decir también que Malebranche ha visto en el espejo de Dios el problema de la existencia en la medida en que ésta no se puede reducir a la idealidad. La objeción presentada al comienzo es un veredicto de Brunschvicg, no un veredicto de la historia.

¿Hemos de concluir a partir de aquí que en historia de la filosofía no hay nada objetivo y que no se puede comparar nunca a dos filósofos? No: se puede establecer objetivamente si Malebranche tenía una concepción positiva de la unión del alma y el cuerpo, o si se las apañó con ella, de paso, como pudo. En Descartes, sólo tres textos insisten sobre la unión; sobre la distinción, un gran número de textos. En Malebranche, el sector de las relaciones del alma con el cuerpo llega a ser toda una región, la del conocimiento a través del sentimiento.

Toda la historia de la filosofía es una recapitulación personal que el filósofo hace del problema que estudia; recapitulación subjetiva, doctrina, pues, y filosofía, narración y reflexión, pero no reflexión libre: hay que dar cuenta de las relaciones empíricas, de los documentos existentes y, al mismo tiempo, resaltar una verdad que no se entrega al puro método objetivo. La verdad de Descartes no es lo que él fue empíricamente; tampoco es el resumen de los textos cartesianos; es a la vez la totalidad de lo que

escribió y la manera como vivió, unidas de nuevo por la intuición que nos quepa tener de una verdad que él intentó expresar. Por ejemplo, Descartes se planteó el problema de la unión del alma y el cuerpo; afirmó la distinción existente entre ellos, pero también pensó que esta distinción había que olvidarla en la vida diaria. La objetividad de la historia de la filosofía únicamente se halla en el ejercicio de la subjetividad. El medio de comprender un sistema es el de plantearle las cuestiones por las que nosotros mismos nos preocupamos: así es como los sistemas aparecen con sus diferencias, así es como dan prueba de si nuestras cuestiones son idénticas a las que se planteaban sus autores.

La historia de la filosofía es una confrontación, una comunicación con los sistemas, análoga a la que podemos mantener con los hombres. Por más que los filósofos escojan, a su elección siempre la acompaña, como si la llevara al margen, la sospecha de lo que ha dejado a un lado. Toda conciencia de una cosa es al mismo tiempo conciencia de lo que esa cosa no es. Toda elección filosófica se destaca sobre el fondo de lo que no ha sido elegido, y por ahí comunican los filósofos; este residuo es el que mantiene el diálogo entre los hombres y, en consecuencia, la historia de la filosofía. En este sentido, consideramos que los textos de Malebranche acerca del alma y el cuerpo son tan significativos como los demás. Indagaremos sobre lo que ha preferido ver Malebranche, sin desdeñar aquello que en él no siga el hilo del cartesianismo.

Lección segunda

LA UNIÓN DEL ALMA Y EL CUERPO EN DESCARTES

La cuestión de la unión del alma y el cuerpo no es en Descartes una mera dificultad especulativa, como tan a menudo se supone. Para él, el problema consiste en dar cuenta de un hecho paradójico: la existencia del cuerpo humano. En la *Sexta Meditación*, la unión nos la «enseñan» los sentimientos de hambre, sed, etc. ..., procedentes «de la mezcla del espíritu con el cuerpo»; ahora bien, «todos estos sentimientos [...] no son más que maneras confusas de pensar» (A.T., t. XI, p. 64). En 1645, Descartes le escribe al padre Mesland: «Cuánta verdad es que, aunque la materia de la que está compuesto ha cambiado, ahora tengo el mismo cuerpo que hace diez años, y ello se debe a que la unidad numérica del cuerpo de un hombre no depende de su materia, sino de su forma, que es el alma» (A.T., t. IV, p. 346; *Oeuvres et lettres*, éd. Bridoux, p. 1224). Por lo tanto, el cuerpo no es simplemente una masa de materia, sino una totalidad, pero no en el sentido espinosista, es decir, a la manera de una fórmula constante. En Descartes, no se trata más que de la continuidad de una función. Lo que se extrae de sus textos es que Descartes debía de plantearse el problema del cuerpo vivo, «confundido y mezclado» (A.T., t. IX, p. 64) con el alma.

Recordemos tres textos fundamentales: 1º) La *Carta* de agosto de 1641 a *Hyperaspistes*: «[...] si enim *per corporeum* intelligatur id omne quod potest aliquo modo corpus afficere, mens etiam eo sensu corporea erit dicenda» (A.T., t. III, p. 424; tr. fr. en *Oeuvres et lettres*, éd. Bridoux, p. 1130; *Lettres à Arnauld et à Morus*, éd. Lewis, p. 41; *Oeuvres philosophiques*, éd. Alquié, t. II, p. 362: «pues si *por corpóreo* se entiende todo aquello que, de alguna manera, puede afectar al cuerpo, en este mismo sentido también habrá que llamar corpóreo al espíritu»). 2º) La *Carta a Elisabeth* del 28 de junio de 1643. En ella, Descartes explica que se debe intentar concebir la unión del alma y el cuerpo a imagen de la unión del peso y la extensión en la física escolástica. No obstante, esta relación resulta impensable, a no ser que le concedamos al alma algún tipo de materialidad: «Pero, como vuestra Alteza observa que es más fácil atribuirle materia y extensión al alma que atribuirle la capacidad de mover un cuerpo y de ser movido por él sin tener materia, le suplico que tenga a bien atribuirle esa materia y esa extensión al alma; pues eso no es sino concebirla unida al cuerpo» (A.T., t. III, p. 694; Bridoux, p. 1160). 3º) La *Carta a Arnauld* del 29 de julio de 1648: «[...] si enim *per corporeum* intelligamus id quod pertinet ad corpus, quamvis sit alterius naturae, mens etiam corporea dici potest, quatenus est apta corpori uniri» (A.T., t. V, p. 223; tr. fr. en Bridoux, p. 1309, y Lewis, p. 91: «Pues si *por corpóreo* entendemos lo que, aun siendo de otra naturaleza, pertenece al cuerpo, también el alma puede decirse corpórea, por cuanto le es propio unirse al cuerpo»). El primero de estos textos debía figurar en las *Respuestas a las objeciones*, por lo que merece que lo tomemos en serio.

Observemos, no obstante, que en su contexto estas fórmulas siempre van acompañadas de restricciones. Cada vez que Descartes afirma en un sentido la corporeidad del alma, añade que el alma no es corpórea en el sentido de «lo que está compuesto de

esa sustancia que llamamos cuerpo» (*Carta a Hyperaspistes*, tr. fr., Alquié, t. II, p. 362). Y la *Carta a Elisabeth* matiza que «[...] la extensión de esa materia [el cuerpo] es de naturaleza distinta a la extensión de ese pensamiento [el alma], por cuanto la primera está determinada a cierto lugar, del que queda excluida cualquier otra extensión de cuerpo, cosa que no hace la segunda» (A.T., t. III, p. 694; Bridoux, p. 1160). En una *Carta a Morus* del 15 de abril de 1649, parece que Descartes intenta elaborar filosóficamente la unión del alma y el cuerpo. En la misma, distingue una «extensión de sustancia» y una «extensión de potencia», siendo esta última la que pertenece al alma: «Quantum autem ad me, nullam intelligo nec in Deo nec in Angelis vel mente nostrâ extensionem substantiae, sed potentiae duntaxat» (A.T., t. V, p. 342; tr. fr. en Bridoux, p. 1334: «En lo que a mí respecta, ni en Dios ni en los ángeles ni en nuestra alma concibo una extensión (*étendue*) de sustancia, sino únicamente una extensión de potencia»; Lewis, p. 159, ofrece como traducción: «...[una extensión de potencia o una extensión en] potencia»). Ahora bien, ¿cuál puede ser la coherencia de esta noción? Vista desde el cuerpo, el alma aparece como adaptándose a ese cuerpo y dotada de extensión (*étendue*) por contagio. Pero se trata únicamente del alma de los demás, y no del alma en cuanto alma. Desde fuera, hallamos en ella la extensión (*étendue*) de espacialidad (*extension*); desde dentro, sólo se la puede captar mediante reflexión.

En ningún lugar sostiene, pues, Descartes que se pueda pensar la unión. No hay nada que decir al respecto. Las nociones que introduce sobre ello son míticas, en el sentido platónico del término: destinadas a recordarle al oyente que el análisis filosófico no agota la experiencia.

La unión sólo puede ser conocida por la unión: «[...] se aprende a concebir la unión del alma y el cuerpo únicamente conduciéndose en la vida y entreteniéndose en las conversaciones

ordinarias, absteniéndose de meditar y de estudiar las cosas que ejercitan la imaginación» (*Carta a Elisabeth* del 28 de junio de 1643; A.T., t. III, p. 692; Bridoux, p. 1158). Entonces surge una nueva pregunta: no ya acerca de «cómo conciliar la unión de hecho y la distinción de esencia», sino acerca de «cómo es que haya un sector que no se pueda pensar». La *Sexta Meditación* habla de «inclinaciones naturales» que son veraces, puesto que Dios no engaña. Pero si Descartes adopta de verdad esta doble actitud, respecto a Dios y respecto al mundo, ¿puede mantenerla? Si tomamos en serio los desarrollos de la *Primera Meditación*, ¿no nos vemos empujados a considerar la *Sexta* como mera apariencia? Y, a la inversa, si tomamos en serio la *Sexta Meditación*, ¿cómo han sido posibles los desarrollos de la *Primera*? En Descartes, el teísmo más extremo (toda verdad reposa en Dios) se une al ateísmo práctico, puesto que la veracidad divina, una vez reconocida, nos dispensa de volver sobre Dios. Si la unión del alma y el cuerpo es un pensamiento confuso, ¿cómo es que he podido descubrir el *cogito*? Y si he descubierto el *cogito*, ¿cómo es que puedo ser el sujeto de naturaleza (*naturé*) del que habla la *Sexta Meditación*?

Spinoza considerará «peculiar» (*privatif*) el modo de experiencia de la *Sexta Meditación*. A la inversa, Malebranche oscurecerá el *cogito* —que en lo sucesivo no «despegará» ya— de manera que ni el «yo pienso» ni la prueba de la existencia de Dios nos permitan salir de nuestra inherencia en el sujeto de naturaleza (*naturé*) que somos. Se definen así dos modos opuestos de reequilibrar el cartesianismo.

Lección tercera
LA CONCIENCIA DE SÍ EN MALEBRANCHE

I

El cogito en sentido restringido, como experiencia de mí mismo

Descartes establecía entre el pensamiento y el ser un vínculo interior (cuyo alcance parece reducir M. Guérout, al no ver en él más que «una unión ideal entre [dos] naturalezas simples»; cf. *Étendue et psychologie chez Malebranche*, Paris 1939, p. 11); si no fuera así, ese vínculo no sería más cierto que las demás verdades. Si pienso que soy, no se debe a un pensamiento objetivo que enfoque al «pensamiento» y al «ser», sino a que ese vínculo lo soy yo mismo y yo lo realizo. Como el propio Guérout lo escribe —esta vez muy acertadamente—, el *cogito* es «certeza acerca de esa certeza misma» (ib.). Cuando Descartes recuerda que «para pensar hay que ser», está explicitando, pero no fundamentando: se trata de la explicitación del movimiento por el que el pensamiento se hace ser. Ahora bien, esta actividad sólo se puede captar en el instante: la pulsación de tiempo que sucede al *cogito* me separa de mí mismo y nada demuestra que yo deba seguir existiendo. Como observa Lachièze-Rey, Descartes rechazó «introducir en el espíritu la unidad intemporal del tiempo» (*L'Idéalisme kantien*, 2^e éd., Paris 1950, p. 18), y nunca pudo, pues, «instalarse

en [la] ley interior [del pensamiento], en su unidad constituyente» (ib., p. 21). Eso sí, en el instante del *cogito*, la certeza es perfecta.

Por el contrario, Malebranche presenta abiertamente al *cogito* suspendido de un principio: «La nada carece enteramente de propiedades. Pienso. Luego existo» (*Entretiens métaphysiques*, I, § 1; éd. Cuvillier, t. I, p. 62; O.C., t. XII, p. 32)³. Esto significa que me constato a mí mismo como propiedad de algo X. Mis pensamientos han de ser propiedad de alguna cosa, puesto que son algo, no son una pura nada. Cualquier contenido de pensamiento permitiría efectuar este tipo de *cogito*. Malebranche no atraviesa la prolongada duda que hace que resurja el pensamiento como dándose su ser, sino que practica el inventario de todo lo que encuentra en su espíritu. Constata que, verdadero o falso, mi pensamiento sigue siendo un pensamiento. Si no es una simple nada, hay que relacionarlo, pues, con alguna cosa: «Si incluso se quiere que haya en el alma alguna cosa que preceda al pensamiento, no voy a discutirlo» (*Recherche*, III, I, 1; O.C., t. I, p. 388). Es una concepción «abierta»: Malebranche ni siquiera afirma que el pensamiento sea la sustancia del alma. El *cogito* de Malebranche no me convierte en poseedor de mi pensamiento, no me identifica con su principio: «No hay nada más seguro que el sentimiento íntimo para demostrar que una cosa es; pero no sirve de nada para hacer conocer qué sea» (*Réponses à Arnauld*, t. I, pp. 273-274; O.C., t. VI, p. 162). Mi pensamiento no lo capto en su trazado constituyente ni en su origen: «Yo no soy para mí mismo mi luz». Este pensamiento, por lo demás, le resultaría horrible: «No puedo pensar [en ello] sin una especie de horror» (*Entretiens métaphysiques*, V, § iv; éd. Cuvillier, t. I, p. 162; O.C., t. XII, p. 115)⁴.

³ Malebranche, op. cit., p. 32 (ndt).

⁴ Malebranche, op. cit., p. 108 (ndt).

II

*El cogito en sentido amplio, que comprende los objetos
de pensamiento*

Las ideas que pienso no son mis pensamientos, puesto que pensar una idea no es engendrarla de modo inteligible. Mis ideas me aparecen como por milagro. A la idea de Dios se accede partiendo de la oscuridad del sentimiento de sí mismo. Esta oscuridad [...] puede servir también para probar que las ideas que nos representan alguna cosa fuera de nosotros no son en absoluto modificaciones de nuestra alma» (*Recherche*, III, II, VII, § iv; O.C., t. I, p. 452; ver también *Réponses...*, t. IV, pp. 112 y ss.; O.C., t. IX, pp. 1076 y ss.). Lo que va a definir a la idea es que está ante mí, que es espectáculo, objeto. No existe ninguna idea confusa; lo que en nosotros hay de oscuro procede del alma. Si me conozco, es por una especie de contacto ciego. Así pues, no habrá idea del alma, sino únicamente de la extensión. Esta idea es luz, y yo no coincido nunca con ella; ella se presenta a mí siempre al cabo de una intención que procede de mí, pero que la deja a su distancia característica. Así es como se fundamenta la distinción entre mis percepciones y las ideas. No hay relación alguna entre el contenido de las ideas y la huella que dejan en mí.

No siendo pura nada ni tampoco mías, ¿de dónde proceden? Toda idea es representación de alguna cosa; esto es lo que hace de ella a la vez una luz y algo que no se basta. Es un ser representativo y, por ende, un ser derivado o imperfecto. En la idea hay algo de nada. Lo que distingue a cada una de ellas de las demás es que las niega: «Mi mano [...] encierra una infinidad de nada» (*Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, O.C., t. XV, p. 4). Igualmente, la idea de extensión niega cualquier otra perfección del ser.

De esto resulta que la idea no puede subsistir por sí misma, y que se destaca sobre el fondo de un todo, sobre el que aparece como desgajada. La idea no es inteligible en sí. Es «representativa de...», «remite a...»; tiene, pues, que haber algo inteligible en sí que aparezca por detrás de las ideas: eso inteligible es Dios. «No cabe concebir que el ser inmenso, el ser universal, pueda ser percibido por una idea, es decir, por un ser particular» (*Recherche*, III, II, VII, § II; O.C., t. I, p. 449). Dios es captado sin idea; toda la actividad del conocimiento que enfoque ideas reposa sobre nuestro contacto con él.

Hay un triple sector en el *cogito*: 1º) la conciencia de mí mismo: yo me toco oscuramente; 2º) el conocimiento de las ideas a las que enfoco; 3º) el conocimiento de Dios sin idea. Hablando con propiedad, a Dios no se le prueba, a no ser mediante una prueba a simple vista. El *cogito* malebranchiano comprende, de una sola vez, las tres experiencias que son la de mí mismo, la de las ideas y la de Dios. El *cogito* completo es la visión en Dios. Sin embargo, no vemos directamente a Dios: «No vemos más que lo que Dios veía en Él mismo cuando quiso crear el mundo» (*III^e lettre à Marain*, éd. Moreau, p. 136; O.C., t. XIX, p. 883). Si las ideas no son nuestras, ¿cómo podemos pensar en alguna cosa? El conocimiento no parece posible sino a condición de ser explicativo. Incluso cuando no pienso expresamente en ellas, las ideas siguen estando presentes a mi espíritu: «[...] éste se aleja de ellas de manera tal que no las pierde en modo alguno de vista, y está casi siempre en situación de ir a buscarlas y acercarse a ellas» (*Recherche*, III, II, VIII, § 1; O.C., t. I, p. 456).

La relación que mantengo con las ideas es, pues, idéntica a la que mantengo con el mundo percibido. La relación de horizonte no es indicio de posesión total: el horizonte no puedo aclararlo más que desplazándome yo mismo, lo que, por otra parte, me resulta incomprensible. Así es también mi relación con las ideas:

para verlas mejor, me sirvo de procedimientos cuyo secreto a mí mismo se me escapa.

Ésta es la concepción de Malebranche, de la que surgen graves dificultades que Arnauld subraya: «Yo no soy para mí mismo mi luz» — ¡Aun así, es preciso que esa luz de la idea yo la vea! Malebranche ha de convenir en ello y hablar (en el *III^e Entretien métaphysique*) de una «razón creada» («la razón creada, nuestra alma, el espíritu humano, las inteligencias más puras y más sublimes, claro que pueden ver la luz; pero no pueden producirla...» (ib., § IV; éd. Cuvillier, t. I, p. 102; O.C., t. XII, p. 64)⁵. Pero si soy una «razón creada», soy entonces yo quien piensa, con lo que ¿puede mantenerse lo dicho sobre la trascendencia de la idea? ¿Y en qué consiste tener el sentimiento de una idea? Aun así, es lo que nos ha tocado en suerte. Pero ¿qué es una razón que se limita a tener un sentimiento? En su *Réponse à Régis*, Malebranche reconoce: «[...] los espíritus creados quizás estuvieran más exactamente definidos como *sustancias que perciben lo que las toca o las modifica*, en lugar de decir simplemente que son *sustancias que piensan*» (op. cit., ch. II, § 14; O.C., t. XVII-1, p. 289).

Además, tal y como lo resalta Arnauld, Malebranche habla del alma: es necesario, pues, que, de una manera o de otra, tenga una idea de la misma. ¿Podemos concederle que no tengamos idea de alma, pero que sí tengamos una de extensión? ¿La oscuridad que de esta forma introducimos no se expandirá a las demás ideas y afectará a la idea misma de cuerpo? ¿Podemos tener en cuenta la oscuridad? «Como el dolor, el color y otras cosas semejantes son conocidas oscura y confusamente sólo cuando por error consideramos que están fuera de nuestra alma, resulta que las ideas de esas cualidades sensibles son oscuras y confusas únicamente cuando las referimos a los cuerpos, como si fueran modificaciones de

⁵ Malebranche, op. cit., p. 62 (ndt).

éstos. Y, en consecuencia, no se puede razonablemente concluir de su oscuridad nada en contra de la claridad de la idea de alma, todo lo cual llevaría más bien a dudar de la claridad de la idea de extensión» (*Des vraies et des fausses idées*, ch. XXIII; 1^{re} éd., Cologne, 1683, pp. 257-258).

Por lo demás, Arnauld se equivoca al no ver en esta teoría más que una pura inconsecuencia; Malebranche ha intentado realmente elaborar la teoría de una conciencia de sí oscura, pero legítima. Puedo construir una «pseudo-idea» del alma a partir de la de extensión: a) *a contrario*, por exclusión, expulsando del alma todo lo que sea una relación de distancia; b) por analogía, pues puedo extender a todo ser creado —por lo tanto, al alma— ciertas propiedades de la extensión, ya que el alma, lo mismo que los cuerpos, ha sido creada por Dios. Pero no se trata de un verdadero conocimiento. El alma seguirá estando hasta el final indeterminada, y la idea que tendremos de ella seguirá siendo un pensamiento a medias.

Este caso no puede menos de evocar las dificultades del lenguaje en general, especialmente del lenguaje natural de las emociones, de esos «signos naturales» que garantizan su «comunicación contagiosa». *Mutatis mutandis*, Malebranche se sirve de un procedimiento similar para elaborar su teoría del alma: «Habrà que [...] tener muy en cuenta que esas relaciones del espíritu y la materia no son enteramente justas, y que si se compara una con otra esas dos cosas sólo es para que el espíritu esté más atento y hacer algo así como que los demás sientan lo que se quiere decir» (*Recherche*, I, I, § 1; O.C., t. I, p. 41).

En Malebranche existe la deliberada intención de hacer que en la filosofía entre lo *irreflexivo*. El solo hecho de que el *cogito* de Descartes haya sido descubierto en una fecha determinada, sea tardío y necesite ser enseñado es prueba suficiente de que el yo reflexivo no puede ser considerado como yo mismo. Por otra

parte, considero que mi cuerpo es una parte de mí mismo: esto no sería así y yo no tendría que ofrecer ese cuerpo como víctima a Dios si tuviese una idea del alma: «Si vieras claramente lo que eres», dice el Verbo, «no podrías ya estar unido tan estrechamente a tu cuerpo» (*Méditations chrétiennes*, IX, xix; O.C., t. X, p. 104). Esto equivale a reconocer que es legítimo considerar que nuestro cuerpo es nosotros.

Malebranche da cuenta de la actitud natural del hombre. Lo natural es que yo esté orientado hacia el mundo, ignorante de mí mismo. Sólo por experiencia sé que puedo pensar el pasado; mi memoria no la conozco por que capte directamente una operación suya. Mi referencia al pasado no es obra mía. La obtengo; en otros términos, ciertos recuerdos me son dados. Por tanto, no soy un espíritu que domine y despliegue el tiempo, sino un espíritu que dispone de algunos poderes cuya naturaleza desconoce. Nunca sé cuál es mi valor, si soy justo o injusto. Así que hay un aspecto por el que soy verdaderamente dado a mí mismo, y no mi propio principio. Para mí, no existe claridad que no implique alguna oscuridad, y esta oscuridad soy yo mismo. Si mi alma fuese conocida mediante idea, me sería necesaria una segunda alma para tener su idea. A una conciencia le es esencial ser oscura para sí misma, si es que debe tener frente a ella una idea luminosa.

Malebranche le ha plantado cara al problema de la pasividad. Hay poderes que heredamos que no son inmediatamente nuestros; registro los resultados de una actividad con la que no me confundo. En Malebranche no existe una filosofía del espíritu, sino un pensamiento simbólico y material del alma, según el cual el conocimiento pierde su unidad. El alma es «tocada» por la extensión inteligible. Al no haber constituido ella el espacio, no hay relación interna que la una a él. Escisión inevitable en una filosofía en la que, para ir de sí mismo a sí mismo, debe efectuarse

un rodeo y ha de haber un contacto oscuro del alma consigo misma.

En última instancia, Malebranche desembocaría en una filosofía que no sería en modo alguno la suya, en una filosofía en la que no habría posibilidad de distinguir entre alma y cuerpo; acabaría en una especie de mero pensamiento abierto. Para evitar esto, ha de encontrar el modo de restablecer la racionalidad que no aparece en el alma, hallar un punto de vista desde el que sea claro en sí mismo lo que para nosotros es oscuro. El sentimiento de sí será desplazado para situarlo en Dios.

Es lo que su concepción de la libertad humana muestra. En ella, a la conciencia de sí le concede más valor. El sentimiento íntimo que tengo de mí mismo basta para afirmar mi libertad, pero resulta insuficiente para conocerla. ¿Por qué carecemos de noción íntima de libertad? Ésta no es sino el poder que tiene el hombre de seguir o no seguir el movimiento que lo lleva hasta Dios. Ahora bien, nosotros no tenemos intuición afectiva de ese movimiento. La libertad nos une a Dios antes del pecado, y no después: lo que el pecador hace es reemplazar el movimiento hacia el infinito por la posesión indefinida de miles de bienes materiales. Para describir la situación del hombre anterior al pecado, Malebranche se servirá de un artificio: habiendo partido de la constatación de una existencia —en el sentido fuerte, es decir, de algo opaco—, rehúsa permanecer en el irracionalismo y recurre a una superestructura teológica sin relación directa con nuestra situación efectiva, que es de caída. Pero lo que no hace es introducir el pecado tal como Kant introducirá más tarde el «mal radical»: la naturaleza humana es, en sí misma, enteramente racional. Malebranche reconoce la existencia de lo irracional, pero proyecta en Dios las condiciones de la racionalidad, las relaciones claras gracias a las que la naturaleza y el hombre se vuelven analizables.

Lección cuarta

LOS JUICIOS NATURALES Y LA PERCEPCIÓN

«Juicio natural» es una expresión bastarda y ambigua, que evoca dos posibilidades opuestas de la conciencia. Por un lado, la conciencia siempre es sentimiento, nunca coincidencia entre mí mismo y el contenido de mi pensamiento: «Es necesario que yo no me sienta más que en mí mismo cuando se me toca» (*Méditations chrétiennes*, II, iv; O.C., t. X, p. 20), incluso en el plano de las ideas. Entre la conciencia sensible y la conciencia intelectual, lo único que existe es una diferencia en la acción que ejerce la extensión inteligible sobre mí. Pero, por otro lado, lo que me define como espíritu es el hecho de percibir: «Para el alma es lo mismo recibir la manera de ser que llamamos dolor que percibir o sentir el dolor, dado que no puede recibir el dolor si no es percibiéndolo» (*Recherche*, I, I, § 1; O.C., t. I, p. 43). A una conciencia le resulta imposible ser causada o influenciada (*agie*): con lo que no es ella, sólo puede mantener relaciones de percepción. Ciertamente, Malebranche no cree que percibir equivalga a iluminar, pero sigue subsistiendo una oposición entre «percibir» y «sentirse».

Este problema vuelve a suscitarse a propósito de los juicios naturales. Cuando la conciencia reciba una leve impresión de la idea de extensión, formará «juicios libres»: éste es el origen de una

«geometría libre». Pero en ella la claridad del juicio no se debe a una conciencia de unión: incluso entonces existe distinción entre la afección (yo que veo) y el contenido (lo que veo). Por el contrario, existe confusión de los dos planos cuando la sensación táctil (*le toucher*) que padezco es más fuerte: en ese momento, les pongo extensión a mis afecciones; y, como el alma únicamente puede ser percepción, eso tiene entonces que ser también un juicio. Pero lo que percibo es sólo la unión entre el sujeto y el predicado. Andábamos buscando cómo es que el alma podía ser a la vez percepción de idea y sujeto pasivo, sometido al error: el juicio natural constituye la conjunción de esos dos aspectos del alma.

Algunos son siempre falsos (la presencia del calor en las manos); otros, siempre verdaderos. Esta noción permite esperar una teoría del cuerpo propio. ¿Cómo puedo tener conciencia de los resultados de una operación intelectual que sucede fuera de mí? Ahora bien, el problema del cuerpo propio consiste precisamente en que es mío y a la vez otro. La teoría del juicio natural resuelve ese problema gracias a una superestructura teológica: Dios juzga en mí, por mí, sin mí y a pesar de mí.

En su estudio sobre «Les jugements naturels chez Malebranche» [«Los juicios naturales en Malebranche»] (*Revue philosophique*, 1938; reproducido en *Études de philosophie moderne*, París 1957, pp. 72-78), Bréhier habla de «pseudo-problemas» debidos al hecho de que «Malebranche supone que las formas y las distancias son datos de la vista» (op. cit., p. 77). De manera que la teoría del juicio natural se queda sin objeto a partir del momento en que, con Berkeley, se admite que «la geometría trata de los sólidos que se conocen por el tacto» (ib., p. 78). Afirmar tales cosas equivale a desconocer lo que le da su alcance general a esta teoría, lo que la enraíza en el pensamiento de Malebranche.

Si comparamos las ediciones de la *Recherche*, observamos que debido a este asunto Malebranche pasó del idealismo al ocasionalismo. Estudiemos este dilema.

A) Descartes, en el Discurso VI de su *Dióptrica*, interpreta la percepción de la profundidad con espíritu intelectualista. La distancia del punto X se aprecia «como por una geometría natural» y «por una acción del pensamiento que, aun siendo una imaginación simplísima, no deja de envolver en sí un razonamiento similar todo él al que efectúan los agrimensores, cuando, sirviéndose de dos diferentes estaciones, miden los puntos inaccesibles» (op. cit., A.T., t. VI, pp. 137-138; Alquié, t. I, p. 707; Bridoux, p. 222)⁶. Se trata, pues, de un *juicio envuelto* o *implícito*. Es algo más que un juicio inconsciente (noción ésta impensable, puesto que supone la conciencia inconsciente de una relación verdadera). Más bien se trata de finalismo que de idealismo. Al sujeto perceptor lo consideramos situándonos fuera de él: actitud de científico, pero no actitud del sujeto. Nos las habemos con un punto de vista exterior: Descartes introduce aquí un juicio en sí o para mí, pero no para sí. En las *Meditaciones*, en cambio, adopta una actitud auténtica, la del hombre que realiza la experiencia de la percepción. Aquí aparece el idealismo verdadero, aquel en el que dejamos de invocar el juicio como un factor o como una fuerza. En el caso del pedazo de cera, por ejemplo, el juicio no es un factor suplementario o un añadido. Muy al contrario, el pedazo de cera, en cuanto cantidad inmutable de extensión, sólo tiene sentido para el espíritu. Como había de decir Alain, «el cubo es juzgado», puesto que la propia definición de cubo únicamente existe para el pensamiento: el cubo nunca es *visto* como cubo. En este caso, la percepción es juicio por cuanto pone en juego

⁶ El texto cartesiano dice «lugares inaccesibles», en lugar de «puntos» (ndt).

un poder de establecer o poner (*puissance posante*), el único capaz de captar el cubo en su integridad. Asimismo, cuando se trata de la percepción del tamaño, el idealismo auténtico no consiste en decir: «Hay juicio, puesto que el tamaño del objeto es deducido». De nuevo aquí, el juicio sería un factor, una causa psíquica. El idealismo, aquí, consiste en decir que no hay más que un sistema total, el mundo, en el cual sólo es posible una percepción parcial.

Se le podría decir al psicólogo intelectualista: «Usted deduce la distancia a partir del tamaño, y a la inversa; pero, ¿por dónde empieza usted?». Esto equivale a introducir el juicio en un sentido puramente causal. El idealismo verdadero afirma que existe una percepción del tamaño y de la distancia, incluidos uno y otra en el establecimiento (*position*) y construcción del objeto y del universo: para este idealismo no puede haber conciencia de algo sin conciencia total del mundo. Carece de sentido hablar aquí de percepción sensible. Sin embargo, Malebranche perdió de vista este idealismo verdadero: su teoría del alma se lo impedía. Con todo, su propia teoría suscita dificultades internas: el juicio natural no puede ser homogéneo a ningún otro juicio.

El análisis idealista lo que hace es remontar desde cada perspectiva hasta su geometral⁷, pero las perspectivas quedan desprovistas de sentido y queda destruido lo que se pretende analizar. Trasladémonos al «cubo pensado»: desaparece como tal cubo. El sujeto no ve el cubo desde parte alguna; lo ve desde todas. Pero, ¿cómo podría un sujeto no situado en ningún lugar distinguir el dentro y el fuera, el interior y el exterior de cada cuadrado? Y ¿qué significaría el «movimiento perpendicular» para un sujeto no situado? No se puede pasar a un pensamiento no situado

⁷ El plano geometral es aquel en el que se representa un objeto con sus dimensiones relativas exactas, pero sin tener en cuenta la perspectiva (ndt).

que se halle más allá de lo percibido ni hallar el medio de rebasar el dato sensible mediante una operación efectuada en nuestra perspectiva.

B) La otra hipótesis es la de Malebranche. Cuando me son dados algunos indicios, recibo completa una conclusión, en virtud de una ley establecida por Dios. Se trata de finalismo: me beneficio del paso que, de una vez por todas, efectuó Dios del signo a la significación. Ahora bien, si Dios es el que juzga, no soy yo: si nos comunica la conclusión sin término medio, mi conciencia se convierte en un simple despliegue finito. En la constancia de los objetos, Dios es el que mantiene fija la imagen. Ya no se trata de una constancia ideal, sino de una real producida en mí. La finalidad es exterior a mí y la teoría del juicio natural pasa a ser el equivalente de un empirismo cualquiera. De hecho, la constancia de ese radiador, por ejemplo, es el resultado de una identificación practicada *a través del* cambio: ahora bien, el idealismo y el realismo suprimen, ambos, el perspectivismo. Para el idealismo la perspectiva sólo es un no-ser. El realismo, por su lado, en lugar de la perspectiva capta un tamaño real.

La teoría de los juicios naturales plantea, pues, un problema muy general: el de la alternativa que hay que superar entre el idealismo —que me atribuye una conciencia inmanente del mundo en su totalidad— y el realismo —para el que la conciencia está hecha de una sucesión de estados—. Ambas concepciones dejan de lado el problema. Para el idealismo, habrá que mostrar cómo puede esa conciencia pura recibir en ella la perspectiva particular del sujeto pensante enredado (*engagé*) en el mundo sensible. Es el idealismo de Sartre en *La trascendencia del Ego*; la conciencia es aquí «toda ella levedad, toda ella traslucidez»: no deja sitio a ningún «habitante», ni siquiera al «Yo» (op. cit., París 1966, p. 25; apareció antes en *Recherches philosophiques*,

t. VI, 1936-1937, p. 90)⁸. Las sensaciones, lo mismo que el Yo, están ante la conciencia. Para Sartre, no había en ese momento problema del otro: no estoy más lejos del otro de lo que lo estoy de mis propios estados o, lo que es lo mismo, el otro está tan cerca (o lejos) de mí como yo mismo. Pero, entonces, ¿cómo comprender la relación de esa conciencia vacía con su *hyle*? El problema resultaba insoluble: los materiales estaban demasiado lejos de la conciencia. Esa conciencia que no está ligada a ninguna *hyle* no está en ningún sitio, es divina. Si tomamos en serio la inherencia a la *hyle*, no podemos seguir limitándonos a un análisis bipartito. Consideremos, por ejemplo, el análisis de *L'Imaginaire*: en esta obra, la imagen no se da como una cosa presente en mi conciencia, sino como una conciencia que imagina. Aun así, el análisis de Sartre no es del todo explícito: ¿en qué se distingue la conciencia que imagina de la conciencia que juzga? Cuando imagino, lo que hay ante mí no es sólo algo análogo al ser ausente: el ser ausente me parece misteriosamente presente, presente con una cuasi-presencia mágica. ¿Cómo es que puedo darme esa cuasi-presencia? La evoco, como se evoca el espíritu de los muertos.

En todo esto, la conciencia queda atrapada en su juego. Entre ella y la imagen, existe una relación de complicidad, de fascinación. Ahora bien, si mi conciencia está fascinada, lo que sucede es que existe una relación secreta entre ella y su *hyle*. Así, pues, este problema nos lleva más allá del idealismo.

¿Diremos que la constancia de las formas, de los objetos, etc., es el resultado de una organización natural? Sería olvidar que mi percepción es conciencia, y profesar un idealismo invertido.

⁸ *La trascendencia del Ego*, tr. de M. García-Baró, e intr. de A. Serrano de Haro, ed. Síntesis, Madrid 2003 (ndt).

⁹ En la fenomenología husserliana, se llama *hyle* al repertorio de contenidos sensibles conscientes que están a la base de los actos intuitivos y que solemos conocer por la sinécdoque de «sensaciones» (ndt).

El problema es el siguiente: tiene que haber mediación entre el para sí puro y lo que la conciencia pone en sí ante ella; tiene que haber connivencia entre el para sí y el en sí. «[...] Quien ve es el alma, y no el ojo», decía Descartes (*Dióptrica*, Discurso VI; A.T., t. VI, p. 141; Bridoux, p. 224; Alquié, t. I, p. 710). «El ojo o el alma»: para él, no hay otra posibilidad, o el uno o la otra. El juicio natural pretendería ser esa mediación, pero no es más que una oscilación entre el en sí y el para sí. Para superar esta alternativa, sería preciso no considerar al comienzo la conciencia pura, sino recobrar la percepción misma; coger a la conciencia ya en ejercicio, ya situada, no confiar en una noción esquemática de la conciencia. Si me doy una idea pura de la conciencia, nunca podré recuperar la percepción. Pero, ¿acaso no es la conciencia lo que precisamente no puede ser nunca tenido por puro?

Vemos que, en Malebranche, los problemas de hoy ya están presentes y aparecen como en los mitos o en los sueños. La situación histórica de un filósofo delimita aquello en lo que puede pensar con certeza, pero no aquello que puede intentar pensar.

Lección quinta

EXTENSIÓN SENSIBLE Y EXTENSIÓN INTELIGIBLE

No se puede decir que la extensión sea sensible, puesto que las sensaciones son modalidades del alma. Lo que nosotros hacemos es referir esas modalidades a la extensión: existe, pues, una relación entre ellas y la extensión inteligible, y hay que buscar en qué se funda el instinto que nos impulsa a hacerlo.

La extensión no es una manera de ser, sino un ser. No es una abstracción: contiene sus partes, como una tela blanca contiene los dibujos que se trazarán sobre ella. Esta relación entre la extensión y sus partes no cabe elucidarla mediante una referencia a la geometría analítica, como creía Léon Brunschvicg (véase, por ejemplo, *Spinoza et ses contemporains*, p. 354: «Malebranche examina la geometría analítica únicamente en su relación con el espacio [...] la representación sensible del espacio supone la realidad de la idea que no tiene partes, ni extensión, que es una relación como lo es la ecuación del círculo»). Laporte, en «L'Étendue intelligible chez Malebranche» (*Revue internationale de philosophie*, 1938; cf. *Études d'histoire de la philosophie française au XVII^e siècle*, pp. 153-192), observa con acierto que Malebranche nunca extrae sus ejemplos de la geometría (op. cit., p. 162). No tienen nada en común los números inteligibles, «todos conmensurables entre ellos» (*Entretiens métaphysiques*, II, § 2;

O.C., t. II, p. 52; Cuvillier, t. I, p. 86)¹⁰, y la extensión inteligible, cuyas partes no siempre lo son (ib.). De hecho, Malebranche procede a un análisis directo de la extensión, igual que Leibniz abordó resueltamente el *analysis situs*. Malebranche hace frente a la espacialidad.

¿Qué relaciones hay entre la extensión inteligible y la extensión creada?

Según la *Recherche* (1ª edición), es en Dios donde vemos las ideas de todos los cuerpos. La teoría se modifica en el Xº *Éclaircissement*: en efecto, la experiencia humana de la extensión se halla sometida a variaciones de perspectiva y es inadmisibile que el propio Dios perciba los cuerpos individuales. Pero Malebranche no renuncia a poner en Dios el fundamento ideal de las particularidades. Cf. la *Réponse à Regis*, II, § 5: «Lo cierto es que no vemos los cuerpos más que en la extensión inteligible y general, que se torna sensible y particular gracias al color» (O.C., XVII-1, p. 282). El término «general» es ambiguo: no se trata de la relación de potencia a acto, pero la extensión contiene los gérmenes internos de todos los seres.

La extensión inteligible es «la idea de la extensión creada». Tan sólo hay una extensión (creada) y una idea de extensión (inteligible). La propia extensión sensible es conectada de nuevo con su fuente, sin la que no sería posible pensarla: hay una génesis interior de la exterioridad, al cabo de un movimiento que funda la relación de las partes unas con otras.

Malebranche reemprende aquí su análisis del conocimiento: para que haya luz, he de tener frente a mí un *ser representativo* (esto es, «intencional»), de lo contrario mi alma se dispersaría y estaría a merced de sus estados. Es necesario un ser cuya esencia consista toda ella en ofrecerse al conocimiento y que remita

¹⁰ Malebranche, op. cit., p. 49 (ndt).

a la realidad, ya que el alma no tiene por sí misma esa agilidad y esa transparencia que serían las únicas que podrían hacerla capaz de conocer.

La extensión inteligible no cae ni del lado del sujeto (no es un hecho de conocimiento) ni del lado del objeto (no es algo en sí): es el núcleo ideal por el que la extensión real se ofrece al conocimiento. Así es como se explica que, no habiendo más que una extensión, haya no obstante una extensión inteligible, es decir, un modo de ser que no es sino tránsito de la conciencia de extensión a la extensión efectiva. La extensión inteligible no es un rasgo de la psicología divina, lo que haría de ésta una cosa o una clase de cosas.

Descartes, en una carta a Morus, escribe: «[...] así, digo que solamente es extenso aquello que es imaginable, como si tuviera partes distintas unas de otras» [*ita illud solum quod est imaginabile, ut habens partes extra partes*], [...] dico esse extensum» (5 de febrero de 1649; A.T., V, 270; *Correspondance avec Arnauld et Morus*, éd. Lewis, pp. 114 y 115). Se trata de la descripción de ese núcleo ideal consistente en continuidad y en división posible. Malebranche considera a su vez ese núcleo, y lo describe como un objeto compuesto de partes inteligibles que comprende «exteriores y alejamientos» (VI^e *Éclaircissement*; O.C., t. III, p. 61). Con todo y con eso, desde las *Réponses à Arnauld*, t. I, p. 342 (O.C., t. VI, p. 203), afirma que «[...] el segmento inteligible de un círculo es menor que el mismo círculo y no ocupa ni más ni menos sitio, puesto que no está en ningún lugar». ¿Se trata de una componenda? No: Malebranche está pensando en una extensión que se extiende, en un espacio que se espacializa, pero que sigue siendo un espacio, pues, de por sí, el sujeto ya se ha espacializado. Es la actitud propia de una filosofía para la que existe la idealidad del espacio, pero sin reducir la extensión a lo que no es ella.

Por no haberlo comprendido, Laporte ha cometido varios errores:

1º. Se pregunta «[...] cómo entender que algo inmaterial e inextenso pueda ser para nosotros una representación de materia, o servirle a Dios de modelo para crearla» (op. cit., p. 167). Pero justamente es por no ser más que representativa por lo que la extensión inteligible puede representar la extensión efectiva. Laporte no distingue lo inextenso entendido como interioridad psicológica y lo inextenso entendido como idealidad: la primera inextensión se opone al pensamiento de la extensión, mientras que, por el contrario, la segunda lo hace posible;

2º. Laporte escribe: «En este caso, el objeto conocido, en cuanto conocido con un conocimiento puro, es la idea de una extensión por completo desnuda, incolora, invisible: la idea, en suma, de espacio vacío, o más exactamente (puesto que el vacío le resulta a Malebranche tan quimérico como a Descartes) la idea de aire» y cita al respecto, en una nota, un fragmento de la *Réponse à Régis*, ch. II, § 3: «Como el aire es invisible, esta idea no modifica en modo alguno mi alma con algún color o con alguna percepción sensible a fin de representársela, sino con una percepción pura» (ib., p. 176 y nota 5; cf. O.C., t. XVII-1, p. 281). Ahora bien, esto no quiere decir que lo inteligible sea únicamente lo sensible desvanecido. Esta pureza es relativa;

3º. Al haber escrito Malebranche que la extensión inteligible es «el objeto inmediato de la mente (*esprit*) cuando piensa en cuerpos que no existen» (*Recueil des réponses à Arnauld*, t. I, p. 342; O.C., t. VI, p. 204; citado por Laporte, p. 180), Laporte deduce de ello que la extensión inteligible no es más que una extensión imaginaria, que es «[...] de la materia de esas *imágenes* de la que la psicología contemporánea sigue con frecuencia haciendo uno de los ingredientes del mundo *psíquico* por oposición al mundo *físico*» (op. cit., p. 180); o sea, que sólo reside en nuestra conciencia.

Esto es un error, pues Malebranche no piensa que la conciencia esté cerrada: sus significaciones no son suyas. De nuevo aquí, Laporte toma el ejemplo por una definición y cree poder establecer una reciprocidad. Precisamente por ser un clásico, Malebranche sale del realismo por la ilusión (el sueño, la alucinación, el error de los amputados), pero eso no quiere decir que la idealidad sea ilusoria. Aquí la inmanencia psicológica no es más que un tránsito hacia la inmanencia trascendental.

La verdadera dificultad sería ésta: «¿Existe algún medio de encerrar a toda la realidad de la extensión en una idea de extensión?». Malebranche escribe (*1^{re} Entretien sur la mort*, éd. Cuvillier, t. II, pp. 244-245; O.C., t. XIII, p. 403): «[Dios] tiene todo lo que hay de realidad y de perfección en las criaturas, sin ninguna imperfección, sin ninguna limitación. Mi mano no es mi brazo. Ella es real, pero encierra, por decirlo así, la nada de mi brazo y de todo el resto del universo». Sin embargo, en Dios no tienen cabida tales negaciones y Malebranche lo sabe bien, quien agrega: «Pero en Dios no existe en absoluto la nada» (ib., p. 245; O.C., t. XIII, p. 403). ¿Cómo puede el Verbo divino representar la extensión? Malebranche no responde sino con un rechazo categórico: «Si se me pide que explique claramente cómo el Verbo divino encierra de manera inteligible los cuerpos o cómo pueda ser que la sustancia divina, aunque perfectamente simple, sea representativa de las criaturas o participable por las criaturas, responderé que se trata de una propiedad del infinito que me parece incomprendible, y no me moveré de ahí» (*Recueil* [...], t. I, pp. 343-344; O.C., t. VI, p. 204; citado por Laporte, op. cit., pp. 186-187).

En otros términos, ¿la nada constitutiva de las criaturas es una mera privación de ser? Si la nada carece de realidad, nos encaminamos a Spinoza. Y en caso contrario, podemos preguntarnos si Dios sigue siendo Dios al no contener esa nada real. Pero la *Correspondance avec Mairan* sostiene la realidad de la exterioridad

recíproca de las partes de la extensión. Un «pie cúbico de extensión», tenga alguna cosa a su alrededor o no la tenga, seguirá siendo lo que es. Puesto que es nada de todos los otros, mantendrá su existencia: «Lo que hace que un pie cúbico se distinga de cualquier otro es su ser propio, su existencia. Existan seres de la misma o de diferente naturaleza, si cabe esta posibilidad, o no haya cosa alguna que lo rodee, siempre será lo que es». (*Troisième réponse*, en *Correspondance avec Mairan*, éd. Moreau, p. 139; O.C., t. XIX, p. 886). A Mairan, que le objeta que si la bola A fuera una sustancia «...sería infinita, pues ¿qué la limitaría?», Malebranche responde: «Ninguna cosa, le diría yo. Pues para limitarla no hace falta ninguna cosa» (*Quatrième réponse*, éd. Moreau, p. 169; O.C., t. XIX, p. 909). Así pues, Malebranche opta resueltamente porque la pretendida nada de las cosas no carece de realidad¹¹; puesto que no son Dios, es preciso que las cosas tengan su existencia en ellas mismas.

Retorno a una extensión sensible, instinto, juicio natural: todos estos temas suponen una «conexión con la existencia» exterior al pensamiento claro y distinto.

¹¹ En francés dice: «*le prétendu néant des choses n'est pas rien*» (ndt).

Lección sexta
LA CAUSALIDAD EN LAS RELACIONES ENTRE ALMA
Y CUERPO

¿Encuentra Malebranche la causalidad únicamente en Dios? Es lo que parece extraerse de los textos. Sin embargo, la eficacia de la voluntad de Dios no está al alcance de nuestro conocimiento: «Me pides una idea clara y distinta de esta eficacia infinita, que les da y les conserva el ser a todas las cosas. Tu petición es indiscreta. Me consultas sobre el poder de Dios; consúltame sobre su sabiduría, si lo que quieres es que te satisfaga ahora. A los hombres no les doy idea distinta que responda al término 'poder' o 'eficacia'; porque a las criaturas no les dio Dios poder verdadero, y porque no debo dar ideas más que para permitir conocer las obras de Dios y la sabiduría de su conducta» (*Méditations chrétiennes*, IX, ii; O.C., t. X, p. 96). Así pues, el hombre ha de contentarse con saber que es imposible que Dios sea ineficaz.

Por otro lado, Malebranche se muestra anti-cartesiano a propósito de la creación de los seres organizados: para él, las leyes de la naturaleza no son —como para Descartes— anteriores a la formación de los organismos: sólo intervienen después de «la primera impresión de movimiento, sabiamente distribuida», la cual «bastaba para formar de una sola vez animales y plantas» (*Entretiens métaphysiques*, X, xvi; éd. Cuvillier, t. II,

p. 60; O.C., t. XII, p. 247)¹². La finalidad queda, pues, reintroducida.

El propio Dios sólo es accesible por la «prueba corta» del sentimiento. El verdadero conocimiento de Dios (para el hombre caído), el que hace que nos volvamos hacia él, es la gracia, esto es, un contraplacer. El sentimiento es el único que puede revelarnos toda una dimensión de la vida divina; esa vida profunda sólo es accesible por la gracia.

El sentimiento nos ilumina indirectamente acerca de las excepciones que, a favor de Adán, antes del pecado, Dios les había consentido a las leyes de la unión entre alma y cuerpo. En ese estado edénico, el alma «nunca se veía interrumpida a su pesar en sus meditaciones y en sus éxtasis» (*Entretiens métaphysiques*, IV, xviii; éd. Cuvillier, t. I, p. 144; O.C., t. XII, p. 102)¹³. Y Malebranche agrega: «¿No sentís en vos mismo un resto de ese antiguo poder cuando estáis fuertemente concentrado y la luz de la verdad os penetra y os agrada?» (ib.). Al contrario que Descartes, Malebranche no edificó filosofía «por partida doble».

[No hemos creído tener que descartar esta lección de nuestra redacción, a pesar de su brevedad extrema. Recordemos (v. *supra*, p. 9) que corregía una exposición y que no constituía una clase propiamente dicha.— J. D.].

¹² Malebranche, op. cit., p. 231 (ndt).

¹³ Malebranche, op. cit., p. 97 (ndt).

Lección séptima

TEOLOGÍA Y UNIÓN DE ALMA Y CUERPO

Del conocimiento por idea, Malebranche distinguió un conocimiento por sentimiento —o sea, lo que sabemos por el mero hecho de que existimos—. ¿Acaso la teología, lo mismo que el conocimiento de la extensión, no está introduciendo, ella también, el reconocimiento de un sector de experiencia que no cabría comprender a partir de nuestra actividad como espectadores? ¿No existe un conocimiento no espectacular, una prueba del valor de Dios que permanecería opaca y así debería permanecer por razones derivadas de la propia naturaleza de Dios?

Malebranche se orienta primero contra la experiencia religiosa. Pero halla tales dificultades que enseguida tiende a un compromiso: por muy oscura que sea y siga siéndolo, a la experiencia religiosa se le adjudica una racionalidad absoluta.

A) A partir del momento en que Malebranche indaga acerca de la relación del entendimiento con la voluntad, observamos que subordina la voluntad al entendimiento. La voluntad no forma parte de la esencia del alma, pues «el pensamiento solo es [...] propiamente constitutivo de la esencia del espíritu». El querer es únicamente un modo, por lo demás inseparable: «El poder de querer es inseparable del espíritu, aunque no le sea esencial;

como la capacidad de ser movida es inseparable de la materia, aunque no le sea esencial. Pues lo mismo que es imposible concebir una materia que no se pueda mover, tampoco es posible concebir un espíritu que no pueda querer [...]» (*Recherche*, 1, III, I, ch. I, § 1; O.C., t. I, p. 383). Nada hay más oscuro que ese estatuto de una modificación inseparable de lo modificado por ella. Un espíritu sin voluntad sería «completamente inútil, puesto que ese espíritu [...] no amaría el bien para el que está hecho» (ib., t. I, p. 382). Ninguna voluntad sin pensamiento; ahora bien, el vínculo no es recíproco, al menos en teoría: «Querer no es la esencia del espíritu, dado que querer supone percibir» (ib., t. I, p. 383). La voluntad está, pues, subordinada. El motor que hay en ella, la voluntad lo encuentra en las relaciones de perfección. Ya el pensamiento es «relación con...», y la voluntad, por lo que a ella respecta, no es más que un aspecto del movimiento que nos lleva hacia Dios. Esta ley no admite ninguna excepción: «[...] los hombres [son] capaces de amor o de odio sensible sólo porque son capaces de amor y de odio espiritual» (*Recherche*, l. IV, ch. I; O.C., t. II, p. 127). «Dios hace todo cuanto hay de real en los sentimientos de la concupiscencia» (*Recherche*, 1^{er} *Éclaircissement*; O.C., t. III, p. 34). Así que la moral se define como una búsqueda de la felicidad. Todas éstas son tesis que implican la concepción de un hombre ordenado por naturaleza a un fin. El mal no es más que privación, y el mundo aparece como un obstáculo en el movimiento del alma hacia Dios. La fe es sólo una manera abreviada de significarle al sentimiento lo que tendría significado para la razón. Una fórmula casi naturalista como ésta, «[...] les he dado a los hombres este pan celeste [...] para indicarles sensiblemente que soy el Pan que alimenta actualmente la sustancia de su alma» (*Méditations chrétiennes*, XVII, vi; O.C., t. X, p. 192), lo que hace es volver manifiesta para los sentidos una verdad que no pertenece al orden sensible. También puede leerse en las

Méditations chrétiennes: «Como la mayoría de los hombres no están hechos para el trabajo de la atención [...], deben instruirse acerca de sus deberes leyendo los Libros Sagrados» (ib., XIII, xxii; O.C., t. X, p. 159). La vida de Cristo nos ofrece «un modelo sin tacha». Pero has de saber —añade el Verbo— «que, a fin de que te ajustes a él con mayor seguridad todavía, debes aún consultar el orden tal y como es en sí mismo» (ib., XIII, xxi; O.C., t. X, p. 149). Así pues, el recurso a los Libros Sagrados no es más que un simple expediente. «Al tratar con locos, [el Hijo de Dios] se ha servido de una especie de locura para volverlos sabios» (*Recherche*, l. V, ch. V; O.C., t. II, p. 175). Por la misma razón, la gracia será una concupiscencia santa, un contraplacer: «La concupiscencia nos desordena. Para vencerla, es necesario que Dios nos inspire otra concupiscencia completamente santa: esto es, puesto que tenemos un peso que nos empuja hacia la tierra, para adquirir el equilibrio de una libertad perfecta necesitamos un peso contrario que nos eleve hacia el cielo» (*Entretiens métaphysiques*, IV, xxi; O.C., t. XII, pp. 105-106)¹⁴. En este punto, no hay diferencia esencial entre naturaleza y gracia. Cristo es causa ocasional lo mismo que cualquier otro fenómeno. La gracia es aquí una mera reparación de la naturaleza: son dos especies del mismo género.

B) Malebranche tenía difícil mantenerse ahí. Incluso si la voluntad es un movimiento hacia Dios, esa voluntad hay que distinguirla de nuestra voluntad en el sentido corriente del término. Tanto si queremos como si no queremos, se mantiene igual. El amor natural del hombre a Dios no aumenta ni disminuye nunca, aunque actualmente pueda, a cada instante, sentirse atraído por bienes finitos que lo acaparen. Nuestra acción es el amor actual. Sólo este amor nos constituye. (*1^{er} Éclaircissement*; VIII^e

¹⁴ Malebranche, op. cit., p. 100 (ndt).

Éclaircissement, xix; *Méditations chrétiennes*, XVI, xiii). Ahora bien, todos los problemas evitados hasta este momento van a reaparecer en relación con ese amor actual.

El amor natural de Dios no es aún nosotros. Con todo, permitió en el origen ese desorden que es el pecado. ¿Cuál es entonces la diferencia entre el amor natural y el amor actual? El amor natural se orienta al ser (*être*), y el pecado nos inclina hacia el bien-estar (*bien-être*). ¿Cómo sucedieron las cosas cuando pecamos? Lo que sucedió es que consultamos mal las relaciones de perfección. De ello, Malebranche ofrece cuatro razones, tres de las cuales resultan insuficientes.

(1) Somos un espíritu finito, que necesita tiempo. En consecuencia, nuestra voluntad querida no está a la altura de nuestra voluntad volente (*1^{er} Éclaircissement*). — ¡Pero en este caso el responsable de nuestro pecado sería Dios! (2) «Nuestros sentidos dispersan nuestro alma por nuestro cuerpo» (*1^{er} Éclaircissement*; O.C., t. III, p. 22). — ¡Pero el autor de nuestros sentidos es Dios! (3) No tenemos idea del alma, sino sólo un sentimiento interior (*XI^e Éclaircissement*). — ¡Pero justamente así debe ser! (*Méditations chrétiennes*, IX, xix-xxi; O.C., t. X, pp. 103-104). (4) Desde el pecado, «la unión de nuestra alma y nuestro cuerpo se ha transformado en dependencia» (*Entretiens métaphysiques*, IV, xvii; O.C., t. XII, p. 101)¹⁵. — La respuesta es mejor, pero ¿cómo fue posible el primer pecado? Si se introduce el pecado como acontecimiento indispensable para comprender al hombre, se renuncia entonces a elaborar una filosofía de la naturaleza humana, dado que el hombre que existe ya no es de naturaleza adámica. La naturaleza humana o el amor natural de Dios recula ante el pecado: «Dios se retiró [del hombre] y no quiso ya ser su bien» (*Recherche*, I, V, § 1; O.C., t. I, p. 71). Como consecuencia, nuestras

¹⁵ Malebranche, op. cit., p. 97 (ndt).

inclinaciones naturales no se pueden conocer mediante sentimiento. ¿Fue el primer pecado «un acto que no hace nada»? Sin embargo, conmocionó nuestra naturaleza, según el propio Malebranche. Por lo demás, ¿es nuestra «naturaleza» algo distinto de una construcción artificial?

Por esta época, Malebranche minimiza las consecuencias del pecado. Éste no acarrea ningún cambio en las voluntades de Dios. Dios le había dado a Adán el poder de dominar totalmente la acción de su cuerpo. Se vio obligado a privar al rebelde de ese privilegio, sin que por ello cambiara de voluntad al castigarnos (*VIII^e Éclaircissement*, v-vii; O.C., t. III, pp. 73-74). Por lo demás, el amor natural de Dios se ejerce plenamente tras el pecado: en el hombre regenerado, el bien y el mal están en igualdad de condiciones en la partida que los enfrenta (ib., xvii-xviii; O.C., t. III, p. 80). En cambio, Adán no tenía una libertad relativa, sino una libertad absoluta.—Consciente de todas las dificultades que todo esto comporta, tras la *Recherche* Malebranche adopta una nueva concepción de la religión y de la filosofía religiosa y defiende lo contrario de sus primeras tesis.—

¿La historia de la Iglesia habría sido en vano? ¿No sería más que un ir y venir? ¿Concluiría restableciendo la edad de oro, en un devenir circular? No: el universo reparado por Jesucristo tiene más valor que el universo anterior al pecado: «Vale más que el mismo universo en su primera construcción» (*Entretiens métaphysiques*, IX, v; Cuvillier, t. II, p. 12; O.C., t. XII, p. 205)¹⁶. Así que el pecado no es sólo una ruptura temporal de equilibrio. El mundo aún no está hecho: el mundo presente es «una obra descuidada» (*Méditations chrétiennes*, VII, xii; O.C., t. X, p. 73): «Dios quería enseñarnos que lo que propiamente será su obra es el mundo futuro» (ib., VII, xi; O.C., ib.). La religión deja de ser retrospectiva

¹⁶ Malebranche, op. cit., p. 194 (ndt).

para ser prospectiva. La noción de creación se ve sacudida: el hombre ya no está atravesado por una finalidad, sino que se vuelve capaz de iniciativa absoluta. En las *Méditations chrétiennes*, Malebranche rechaza la idea de que hubiera hombres predestinados a salvarse. Lo que Dios quiere es salvar a todos los hombres. El Verbo no selecciona qué hombres se salvarán, sino que se limita a construir su templo espiritual en sus líneas generales: «Resulta indiferente que sea Pedro o Juan quien produzca tal efecto en mi templo» (ib., XIV, xv; O.C., t. X, p. 158). El Verbo no elige esta o aquella piedra: el sitio que ocuparé lo elige mi voluntad. El Verbo lo que hace es sacar a concurso una plaza en su templo espiritual: «Actúo así sin cesar para hacer entrar en la Iglesia el mayor número posible de hombres» (ib.). «El mayor número posible de hombres», y no todos los hombres. Si se salvaran todos los hombres, ello sería —dice el Verbo— «deformar mi templo a fuerza de agrandarlo y ampliarlo» (ib.). El Verbo, que quiere a todos los hombres, no puede de hecho, pues, salvarlos a todos. ¿Se debe únicamente a razones de estética, de armonía, como lo indica, por ejemplo, el empleo de la palabra «deformar»? Malebranche alega otra razón, más interesante: si el Verbo les concediera a todos los hombres una gracia de sentimiento, «queda con toda seguridad la victoria» (*Méditations chrétiennes*, XIV, xviii; O.C., t. X, p. 159), el hombre ya no existiría: «La gracia de sentimiento disminuye el mérito [...]. El placer es la recompensa del mérito, no su principio. Cuando todo se sacrifica a él, no se degüella víctima alguna» (ib.). Para salvar a todos los hombres, habría que transformarlos en cosas. Malebranche está desaprobando aquí la moral de la felicidad: como cristiano, posiblemente se estaría acordando de que «quien quiera salvar su alma la perderá». Según esta perspectiva, el Infierno es la condición para que haya en cuantos se salven libertad y sacrificio, y para que el templo sea un templo humano.

La gloria de Dios adopta así tres formas, que son otras tantas glorias distintas:

1ª. La «gloria del arquitecto», en el orden de la finalidad. Sólo que esta gloria no habría sido motivo suficiente para crear. (*Entretiens métaphysiques*, IX, vi; éd. Cuvillier, t. II, p. 13; O.C., t. XII, p. 205)¹⁷;

2ª. «Este arquitecto recibe además una segunda gloria por parte de los espectadores y los admiradores de su edificio» (op. cit., ib.; Cuvillier, ib.; O.C., t. XII, p. 206). Su homenaje restituye el mundo a Dios;

3ª. Gloria suprema: no contentos con «reconocer» este mundo, nosotros mismos culminamos su divinización por el sacrificio. «[Los cristianos] no se atribuyen ningún valor, ni a sí mismos ni al resto del universo, comparados con Dios, cuando insisten en que únicamente por Jesucristo pueden tener alguna relación con Dios. Esa anulación a la que su fe los reduce les otorga ante Dios una verdadera realidad» (op. cit., XIV, viii; Cuvillier, t. II, p. 181; O.C., t. XII, p. 243)¹⁸. Aquí se introduce la distinción de lo profano y lo sagrado: este mundo se anula él mismo para honrar a Dios: «De donde nuestras acciones obtienen su moralidad es de la relación que tienen con el orden inmutable [...], pero su dignidad sobrenatural y, por así decir, su infinitud y su dignidad, sólo las obtienen por Jesucristo» (op. cit., XIV, vii; Cuvillier, t. II, p. 180; O.C., t. XII, p. 342)¹⁹. En el orden de las perfecciones, no hay relación alguna entre el hombre y el infinito, pero el acto del sacrificio de

¹⁷ Malebranche, op. cit., p. 231 (ndt).

¹⁸ Malebranche, op. cit., p. 320 (ndt).

¹⁹ Malebranche, op. cit., p. 320 (ndt).

Jesucristo crea una relación entre la humanidad y Dios. Su encarnación, su sacrificio, su sacerdocio, «pronunciando claramente que no existe ninguna proporción entre el creador y la criatura, establece entre ambos, por eso mismo, una relación tan grande que Dios se complace y se glorifica perfectamente en su obra» (ib.). Así pues, este sacrificio debe aparecer como un conocimiento recíproco de Dios por el hombre y del hombre por Dios. En el acto de negarnos a nosotros mismos somos irremplazables. El sacrificio es una iniciativa absoluta, sin dejar de ser finalidad; así, la dificultad resulta superada. El amor de Cristo es el amor de alguien hacia alguien, y de esta manera rebasa la alternativa entre finalidad e iniciativa. De este modo, Malebranche elabora una teoría de la experiencia religiosa en la que el amor práctico resuelve las dificultades teóricas.

Él mismo habla de «experiencia» a propósito de la religión: «Los hechos de la religión o los dogmas decididos son mis experiencias en materia de teología» (op. cit., XIV, iv; Cuvillier, t. II, p. 177; O.C., t. XII, p. 339)²⁰. En lo sucesivo, el mito deja de ser un mero expediente: «Cabe decir [...] que las objeciones que se dirigen contra los principales artículos de nuestra fe, y principalmente contra el misterio de la Trinidad, son tan rotundas que no es posible ofrecer soluciones a las mismas claras, evidentes y que no le resulten nada chocantes a nuestra débil razón, porque en efecto esos misterios son incomprensibles» (*Recherche*, III, I, I, § II; O.C., t. I, p. 395). Ya no se evoca la posibilidad de entender la fe: «Cuando mis discípulos entran en sí mismos y consultan con todo el respeto y toda la aplicación necesaria, pongo al descubierto ante su espíritu de manera puramente inteligible diversas verdades que saben con certeza únicamente debido a la infalibilidad de mi palabra. Pero, puesto que la religión encierra misterios

²⁰ Malebranche, op. cit., p. 316 (ndt).

por completo incomprensibles para el espíritu humano [...], la manera más corta y más segura de aprender religión y moral es la de leer la Escritura y escuchar a la Iglesia [...].» (*Méditations chrétiennes*, III, 5-6; O.C., t. X, p. 28).

En *Entretiens métaphysiques [Conversaciones sobre la metafísica]*, Malebranche cita a san Pablo (Ef 2,3 y 12): antes de Cristo «estábamos en este mundo como los ateos, sin Dios, sin benefactor» (op. cit., XIV, ix; éd. Cuvillier, t. II, p. 181; O.C., t. XII, p. 343)²¹. Dios no puede ser captado enteramente si no es mediante el amor de Cristo que, al destruir nuestro ser finito, hace que Dios esté en el mundo. La relación del hombre con Cristo es una relación no racional. Con esta nueva perspectiva, Dios no pertenece al orden del ser y no se puede seguir concibiendo la naturaleza humana como un movimiento orientado de modo natural hacia Dios.

Por otra parte, las relaciones del alma con el cuerpo aparecen como modélicas; son las mismas categorías las que permiten pensar la unión de alma y cuerpo y la unión de Cristo con la Iglesia: «Yo animo a mi Iglesia como el alma anima al cuerpo», dice el Verbo en las *Méditations chrétiennes* (op. cit., XII, xiv; O.C., t. X, p. 130). Ya el *Traité de la nature et de la grâce* precisaba: «Cuando hablamos del alma de Jesús, podemos consultarnos a nosotros mismos [...]. Jesucristo no actúa sobre sus miembros de una manera particular, sino sólo por influencias sucesivas, igual que nuestra alma no agita al mismo tiempo todos los músculos de nuestro cuerpo» (op. cit., *Second discours, 1^{re} partie*, §§ XVII y XVIII; O.C., t. V, pp. 88-89). Únicamente cabe pensar la historia de Dios en el mundo mediante categorías humanas.

En última instancia, esta concepción de la fe se asemejaría más a la de Kierkegaard que a la de la tradición. La fe según

²¹ Malebranche, op. cit., p. 321 (ndt).

Kierkegaard ya no es fe en algo o en algún ser. De quien ama a Cristo no se puede decir que *sea* cristiano, pues su amor siempre está por debajo de lo que debería ser. Por lo tanto, el hombre no puede relacionarse con Dios como con un objeto aprehensible... Pero Malebranche retrocede ante las consecuencias de una concepción en la que el hombre renunciaría a ver las cosas desde el punto de vista de Dios. Oscila entre las dos actitudes y lo más frecuente es que se sitúe en el punto de vista de Dios, por ejemplo cuando medita sobre el milagro.

Aunque se deben a voluntades particulares de Dios, los milagros están previstos desde toda la eternidad en el acto creador: «Cuando Dios hace un milagro, no actuando, pues, conforme a leyes generales que nos son conocidas, lo que sostengo es que o Dios actúa según otras leyes generales que son desconocidas para nosotros, o que lo que entonces hace está determinado por ciertas circunstancias que ha tenido (*sic*) a la vista desde toda la eternidad al formar ese acto simple, eterno, invariable, que abarca tanto las leyes generales de su providencia ordinaria como también las excepciones a esas mismas leyes» (*Entretiens métaphysiques*, VIII, iii; éd. Cuvillier, t. I, p. 238; O.C., t. XII, p. 177)²². Incluso en este caso, Malebranche conserva, pues, el punto de vista de Dios.

Para terminar, con ese mismo espíritu se resuelve el problema de los monstruos y del desorden. Leemos en el *Traité de la nature et de la grâce*: «Si la lluvia cae en unas tierras y si el sol quema otras; si un niño viene al mundo con una cabeza deforme e inútil que se eleva por encima de su pecho y le hace desgraciado, no es que Dios haya querido producir esos efectos por algunas voluntades particulares, sino que estableció unas leyes de la comunicación de los movimientos cuyas consecuencias necesarias son

²² Malebranche, op. cit., p. 166 (ndt).

esos efectos: leyes tan simples y al mismo tiempo tan fecundas que sirven para producir todo cuanto vemos hermoso en el mundo e incluso para reparar en poco tiempo la mortalidad y la esterilidad más generales» (op. cit., *Premier discours, I^{re} partie*, § XVIII; O.C., t. V, p. 32). La filosofía de los monstruos y del desorden sigue estando subordinada a un orden fundamental.

Lección octava
DE MALEBRANCHE A MAINE DE BIRAN

En *L'Expérience humaine et la causalité physique* [*La Experiencia humana y la causalidad física*], Léon Brunschvicg ha puesto en paralelo las doctrinas de Maine de Biran y de Malebranche, y este paralelo es el que tomaremos como punto de arranque. En dicho libro, Brunschvicg afirma que los cartesianos salvaron la filosofía al trasladar a las ideas el privilegio de la evidencia que los escolásticos otorgaron a la experiencia sensible: «La evidencia invocada por la Escuela es una evidencia de orden sensible; la evidencia cartesiana, a la que Malebranche apela, es una evidencia de orden inteligible» (op. cit., 3^e éd., Paris, 1949, p. 5). Por su parte, Biran opera una «transferencia de evidencia», pero desplazándola de nuevo, «si no hacia el dato de los sentidos, al menos hacia una certeza de experiencia» (ib., p. 17). Reorientando la mirada del filósofo hacia el cuerpo, abandona la tradición filosófica y le opone una no-filosofía, trabajando así «en beneficio de ese mismo escepticismo cuyo veneno pretendía eliminar» (ib.).

Entonces Brunschvicg, suscribiéndolas, cita elogiosamente las páginas del XV^o *Éclaircissement* en las que Malebranche cuestiona el alcance de la experiencia del esfuerzo: «En el pretendido sentimiento interior del movimiento, el análisis exacto discierne

necesariamente entre la subjetividad del sentimiento y la realidad del movimiento, al no ir ésta necesariamente unida a aquélla» (op. cit., p. 7). La conciencia del esfuerzo muscular es engañosa por partida doble, puesto que no comporta ni el conocimiento de los medios de los que debería servirse el alma para actuar sobre el músculo que interviene, ni la certeza de que ese músculo sea realmente movido. Brunschvicg aprueba a Malebranche por haber escrito: «Me parece evidente que el espíritu no conoce ni siquiera por sentimiento interior o por *conciencia* el movimiento del brazo que anima. No conoce por la conciencia más que su sentimiento, pues el alma únicamente es consciente de sus propios pensamientos. Por sentimiento interior o por conciencia lo que conocemos es el sentimiento que se tiene del movimiento del propio brazo; pero no es por conciencia por lo que advertimos el movimiento del propio brazo, del dolor que padecemos en él, no más que de los colores que vemos en los objetos» (XV^e *Éclaircissement*, O.C., t. III, p. 227, nota; citado por Brunschvicg; op. cit., p. 7). [Observemos que Malebranche parece retirar aquí lo que había dicho acerca de los «juicios naturales». Es verdad que añade: «O, si no se quiere convenir en esto, digo que el sentimiento interior no es infalible, pues el error casi siempre se halla en esos sentimientos cuando son compuestos» (ib.). Su pensamiento vacila]. Brunschvicg aprecia la distinción tan neta establecida así entre «conciencia de sí» y «conciencia de las cosas». Alaba igualmente la crítica de Malebranche al esfuerzo intelectual: «Malebranche, con esa mirada de una profundidad incomparable que los filósofos del siglo XVII dirigieron al *inconsciente*, muestra cómo el esfuerzo intelectual, cómo la voluntad de comprender, son nada más que llamadas a la inteligencia: la inteligencia rebasa estas llamadas, porque las ideas son realidades de un orden enteramente diferente a los datos sensibles de la conciencia» (op. cit., p. 9). La filosofía auténtica debe evitar contaminar

la idea con las determinaciones psicológicas, instalarse en la idea clara y descubrir en ella una dimensión autónoma de verdad. Sobre el origen de la idea, no se plantea problema alguno. La filosofía consiste en una conversión que despeja, más allá de los sucesos psicológicos, la relación pura del espíritu con la idea. A partir de las formas disimuladas [*enveloppées*] de la idea, se llegará hasta la idea total.

En cambio, Biran desplaza de nuevo la evidencia. Adopta como punto de partida la experiencia del cuerpo y de su motricidad. A la evidencia matemática o de razón le opone una evidencia *psicológica*, que denomina también *metafísica* (*Essai sur les fondements de la psychologie*. Introduction, V; Tisserand, t. VIII, p. 77; *Oeuvres choisies*, éd. Gouhier, p. 128; v. Brunschvicg, op. cit., p. 18). Esta evidencia no puede ser comunicada directamente: «Los signos de los que nos servimos en metafísica pueden despertar y excitar el sentimiento inmediato de esta evidencia, propia de cada espíritu, que es, como suele decirse, *compos sui*; pero estos signos arbitrarios, convencionales, no tienen relación alguna con el asunto significado; producen la evidencia interior, pero no la crean; ella es antes que ellos y éstos no existirían sin ella» (ib.; Tisserand, t. VIII, pp. 78-79; Gouhier, p. 129; v. Brunschvicg, op. cit., p. 19). Contrariamente a los signos matemáticos, que vehiculan su significación, las palabras del filósofo no pueden trasladar tal cual al espíritu del lector una evidencia «totalmente interior» y que nada exterior puede volver manifiesta (Tisserand, t. VIII, p. 78; Gouhier, p. 129): experiencia estrictamente individual. El filósofo no puede, pues, más que invitarnos a efectuar por nuestra propia cuenta esa coincidencia con nuestra «egoidad»; su discurso es una especie de encantamiento.

Lo que Brunschvicg sobreentiende es que esto equivale a renunciar a toda filosofía transmisible. Más severo con Biran de lo que lo es con Bergson (y esta disimetría es sorprendente),

descarta una doctrina «[...] que rechaza de manera tan rotunda (estaríamos tentados de decir: de manera tan insolente) los derechos de la inteligencia y de la representación» (op. cit., p. 30) y no puede admitir que Biran escriba: «Cuando de lo que se trata es de los hechos del sentido íntimo (es este sentido mismo o la reflexión el que es capaz de concebirlos), cualquier otra facultad, como la imaginación o incluso la razón sola, sería un mal juez e incompetente. Aquí sobre todo es donde los únicos juicios verdaderos y equitativos son los de sus pares» (Tisserand, t. VIII, p. 75; Gouhier, p. 127; v. Brunschvicg, op. cit., p. 20). Utilizando una fórmula de Leibniz, más de una vez les reprocha Biran a los filósofos que «pregunten lo que saben» (v., por ej., *Essai sur les fondements*, I parte, Secc. I, cap. I, § 14; Tisserand, t. VIII, pp. 128-129; cf. Leibniz, *Nuevos ensayos*, II, xxi, § 14: «Están cargados de razón quienes protestan por la extraña manera que tienen de comportarse los hombres que se atormentan esgrimiendo preguntas mal concebidas: buscan lo que saben y no saben lo que buscan»; v. Brunschvicg, op. cit., p. 23, n. 1)²³. A éstos, les opone la evidencia de la relación del alma y el cuerpo. Aquí no hay que buscar ningún saber: basta con una constatación de hecho: «al ser ese vínculo un dato primitivo de la conciencia o de la existencia del hombre, lo misterioso residiría más bien en la posibilidad o la necesidad incluso de concebir o de creer en la realidad absoluta de cada uno de los términos por separado» (*Nouveaux essais d'anthropologie*; Tisserand, t. XIV, p. 299; v. Brunschvicg, op. cit., p. 28). Y Brunschvicg anota irónicamente: «El problema de la unión del alma y el cuerpo desaparece como problema, pues parte del supuesto de que la sustancia pensante es conocida como realidad separada, y esta concepción no es más que una

²³ Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, ed. de J. Echeverría Ezponda, Editora Nacional, Madrid 1977, p. 208, tr. modificada (ndt).

ficción del entendimiento» (op. cit., p. 29). Lo cual equivale a decir que Biran transforma el problema en solución. Lo que para Malebranche estaba claro, para él es oscuro. Lo que está claro para él, para Malebranche es oscuro. Tal preeminencia de lo que para Malebranche era «la noche completa» (Brunschvicg, op. cit., p. 29) sitúa a la doctrina biraniana «más allá de cualquier demanda de explicación y de aclaración» (ib., p. 29).

Ahora bien, ¿cabe deslindar, como Brunschvicg piensa, la filosofía, por un lado y, por el otro, su negación? ¿Se plantea la cuestión como él cree, o sucede más bien que la «no-filosofía» de Biran resulta ser la expresión de un esfuerzo por aguzar la conciencia, que agrega a la filosofía nuevos territorios? Brunschvicg debe reconocer (op. cit., p. 26) que Biran describe la experiencia del esfuerzo de manera tan escrupulosa como lo había hecho Malebranche. Sabe que la conciencia del esfuerzo va acompañada de una total ignorancia acerca de sus medios y que, en lugar de preceder a la conciencia de movimiento, se da al mismo tiempo que ésta: «[...] Toda acción de la voluntad es verdaderamente indivisible e instantánea en el hecho del sentido íntimo. Al considerar esta acción desde el punto de vista fisiológico, distingo en ella dos elementos o instantes en los que se realiza. Al primero le corresponde la simple determinación motriz o el desencadenamiento del resorte central sobre los nervios. Sólo que esta parte de la acción, limitada así al sistema nervioso, no parece comportar alguna percepción interna particular; pero, suponiendo que hubiera tal percepción y que ésta no fuese necesariamente confundida con la de la resistencia o la inercia del músculo contráido que la acompaña o la sigue inmediatamente, aún no se podría adherir a ella el signo simbólico de la individualidad o del *yo*, el cual no puede empezar a reconocerse o a existir para sí mismo más que si puede distinguirse, como sujeto del esfuerzo, del término que le opone resistencia [...] Al segundo instante le

corresponde lo que sucede en el sistema motor, desde el instante en que el músculo se contrae hasta que el efecto de la contracción es transmitido o devuelto al centro, donde la sensación muscular adquiere entonces ese carácter de reduplicación constitutiva de la apercepción interna del esfuerzo, inseparable de una resistencia, o de la apercepción interna del yo que se conoce distinguiéndose del término resistente» (*Essai sur les fondements*, I parte, Sección II, cap. I; Tisserand, t. VIII, pp. 183-184; v. Brunschvicg, op. cit., pp. 25-26). La conciencia del esfuerzo surge, pues, coincidiendo con una decisión y con indicaciones sobre la reacción del organismo.

Muy de prisa hemos dicho: «Sujeto motor o sujeto pensante», como si se tratara de los términos de una alternativa. Biran no ha reducido la conciencia a la motricidad, sino que ha identificado motricidad y conciencia. El hecho primitivo es la conciencia de una relación irreductible entre dos términos ellos mismos irreductibles. No es una conciencia que se convierta en movimiento, sino una conciencia que se refleja en movimientos. No es ni un hecho interior ni uno exterior: es la conciencia de sí como relación del Yo con otro término. No se trata, pues, de una filosofía empirista que llene a la conciencia con hechos musculares, sino de una filosofía que reconoce como original una cierta antítesis, la del sujeto y el término sobre el que recaen sus iniciativas.

«El conocimiento se efectúa necesariamente por una antítesis; todo para el hombre es antítesis; él mismo es una antítesis primitiva e imborrable; con el universo forma una. Quizás ésta sea la manera en que todos los seres revelan que son unos en su esencia, hasta Dios, que es imposible concebir como un ser solitario» (*Essai sur les fondements*, Introduction, III; Tisserand, t. VIII, p. 29, n. 1; Gouhier, p. 91). Todo en Biran descansa en esta visión antitética. En adelante, en el corazón de la filosofía se ha instalado, no ya el reconocimiento del Yo por el Yo, sino la relación del

Yo con lo que no es él. Ahora bien, para Brunschvicg, la antítesis es lo ininteligible, el no ser: «Es imposible que el hecho primitivo sea *un* hecho porque, en el fondo, es *dos*» (Brunschvicg, op. cit., p. 42). Pero si la antítesis apareciera como universal, como envolviendo a la conciencia misma de la idea —la motricidad como potencia del habla, sustentando al lenguaje—, ¿se podría seguir considerándola ininteligible? ¿No sería mejor hacer de la identidad de la idea consigo misma un simple límite?

Por lo demás, ¿el kantismo de Brunschvicg le permite juzgar de este modo a Biran? ¿Sería la pura existencia de un hecho lo que estaría oponiendo Biran a la claridad de la idea? ¿Pero acaso la afirmación espinosista de la idea, que Brunschvicg acepta, no es —también ella— un mero hecho? ¿Se distingue de un hecho esa presentación de la idea verdadera al espíritu del filósofo? Ante el problema de la unión del alma y el cuerpo, Descartes admite que esa unión posee su claridad propia. Malebranche recusa dicha claridad, pero vuelve a encontrar en Dios las razones de la unión: tampoco él esquivó el problema. Pero Brunschvicg, por su parte, hace algo totalmente distinto: lo suprime.

Toda filosofía arranca de un hecho, si bien sólo parecerá válido el sistema que, habiendo arrancado de un hecho, pueda dar cuenta de los demás. ¿Puede el idealismo, por ejemplo, dar cuenta de la imaginación? ¿Puede el biranismo dar cuenta de la idea? ¿Arrancar de un hecho? Toda filosofía se encuentra ahí. La «transferencia de evidencia», en lugar de ser una regresión, como cree Brunschvicg, es el progreso mismo de la filosofía. El propio Brunschvicg, en la medida en que no se limita a repetir lo que dicen los científicos, se ve obligado a señalarles a quienes le leen un término, el Espíritu, que no podría ser expresado como lo son los objetos de la ciencia. Toda filosofía está obligada a pasar por la evidencia metafísica de la que habla Biran. El espíritu no está todo entero en sus obras; si no, ya no habría filosofía.

Brunschvicg es quien suprime los problemas: habla 'en nombre de una filosofía que se considera adquirida, como si hubiera aparecido definitivamente en la fecha del cartesianismo. Pero la filosofía es una perpetua interrogación y debe poner en cuestión la evidencia ideal misma.

Por lo demás, la actitud de Brunschvicg tiene extrañas consecuencias. Admite como algo obvio la distinción absoluta entre conciencia de sí y sensibilidad externa. Sin embargo, esta distinción en modo alguno es obvia y no resiste siquiera a la filosofía kantiana: si, como hace Kant, analizo la conciencia en ejercicio (en la *Refutación del idealismo*, por ejemplo), debo establecer una relación estrecha entre «conciencia de sí» y «conciencia de las cosas».

Brunschvicg toma por normas lo que son presupuestos cuando, en sintonía con Malebranche, para desacreditar «la subjetividad del sentimiento» (op. cit., p. 7), alega la ilusión de los amputados. No está invocando una evidencia, sino que está adoptando una teoría que forma sistema con la fisiología cartesiana, cuando dice con Malebranche que si sentimos dolor en los miembros amputados es «[...] porque, al ser los hilillos del cerebro que responden a ellos sacudidos de la misma manera que si estuvieran siendo efectivamente heridos, el alma siente en esas partes imaginarias un dolor muy real» (*Recherche*, I, X, § 3; O.C., t. I, p. 125; citado por Brunschvicg, ib.). Hoy no se puede admitir esa teoría sensorial del «miembro fantasma», que ha sido reemplazada por la del mantenimiento en nosotros de una conciencia implícita y global del cuerpo, de una «imagen del cuerpo» subsistente después de la amputación. Es imposible, pues, sacar provecho alguno de ella en contra de la percepción del movimiento del cuerpo propio, a menos que, so pretexto de salvar la filosofía, condenemos todo desarrollo del saber efectivo. ¿Es que el auténtico respeto a la ciencia reside en una filosofía que se mantenga

a expensas suyas? (Tampoco se trata de que, en las relaciones de la psicología con la filosofía, permanezca subordinada la psicología a la ciencia. La ciencia es sólo una parte de nuestra experiencia, y la filosofía ha de poder ocuparse de toda la experiencia).

La verdadera pregunta que cabe plantearse es ésta: ¿ha logrado Biran ser un filósofo, o simplemente ha contrapuesto a la filosofía las exigencias de una psicología? Lo que ha contrapuesto al cartesianismo, ¿es una filosofía, una concepción del Ser, o sólo una psicología, mera tematización de un sector del Ser? A menudo Biran da la impresión de tender hacia el psicologismo, por ejemplo cuando declara estar elaborando una filosofía del tacto, y no de la vista: frase imprudente, pues no se trata de concebir todo el ser como táctil y la conciencia de la visión no es recusada por el hecho primitivo. Si a menudo Biran se ha quedado por debajo de la filosofía, no es por haber interrogado a la evidencia de la idea (pues esta interrogación es la filosofía misma), sino, por el contrario, por no haber interrogado al Ser mismo.

Examinemos ahora la Introducción del *Essai sur les fondements de la psychologie* para investigar qué es lo que en ella responde al problema que nos estamos planteando. (A continuación consideraremos otros textos).

Veamos primero el papel que juega en ella la noción de hecho. Biran le reprocha a Condillac que adopte como punto de arranque un término —la sensación— que no posee aún ese carácter. «La sensación tal como Condillac y Bonnet la consideraron por igual, cada uno por su lado, cuando quisieron situarse en el origen del conocimiento, la sensación simple, digo, no es todavía un hecho» (op. cit., Introduction, II; Tisserand, t. VIII, p. 15; Gouhier, pp. 78-79). En lo que a él mismo respecta, Biran parte del pensamiento, y en esto es cartesiano. (Hay abstracciones procedentes del adjetivo y abstracciones «procedentes de los verbos»; los primeros no tienen más que un valor convencional;

los segundos «expresan la acción de una fuerza viva» [*Mémoire sur la décomposition de la pensée*, I parte, Introd., § 5; Tisserand, t. III, p. 92] y el pensamiento es de este tipo, a diferencia de la sensación). Pero a partir de esta noción de hecho, su posición se separa de la de Descartes.

«Todo lo que existe para nosotros, todo lo que podemos percibir fuera, sentir en nosotros mismos, concebir en nuestras ideas, todo ello nos es dado únicamente en calidad de hecho» (*Essai sur les fondements*, Introducción, II; Tisserand, t. VIII, pp. 14-15; Gouhier, p. 77). A lo que añade Biran: «Para nosotros un hecho existe sólo en la medida en que tenemos el sentimiento de nuestra existencia individual y el de algo, objeto o modificación, que converge con esa existencia y es distinto o está separado de ella. Sin este sentimiento de existencia individual que en psicología denominamos *conciencia* (*conscium sui*, *compos sui*), no hay hecho alguno que podamos decir conocido, ni conocimiento de ninguna especie; pues un hecho no es nada si no es conocido, es decir, si no hay un sujeto individual y permanente que conozca» (op. cit., Tisserand, t. VIII, p. 15; Gouhier, p. 78). Así que no hay hecho sino para un testigo. El hecho encierra una referencia a alguien a quien le pasa. Ésta es la noción que Biran toma como punto de arranque, y no inmediatamente la conciencia. La conciencia es una «existencia para sí» (noción que Biran redescubre al margen de cualquier influencia hegeliana). Biran no parte de un ser que se agota en la conciencia que tiene de sí mismo, sino de un ser que está haciéndose consciente de que existe, que, para conseguirlo, lucha contra una opacidad previa; de un ser que aspira a «llegar a ser yo». En la expresión «hecho de conciencia», la palabra *hecho* (en singular) ya no es entendida en el sentido de los psicólogos (que, con ella, designan un acontecimiento del mundo). Lo que designa es una «facticidad» esencial a la conciencia, una síntesis de interioridad y de exterioridad.

Ese hecho traduce una relación. «Cualquier hecho lleva consigo necesariamente una relación entre dos términos o dos elementos que, de este modo, se dan en conexión, sin que ninguno pueda ser concebido él mismo separado de aquél. Así, el yo no puede conocerse más que en una referencia inmediata a alguna impresión que lo modifica, y, recíprocamente, el objeto o cualquier modo no pueden ser concebidos más que en referencia al sujeto que percibe o que siente». De ahí es de donde procede el tan expresivo título de *dualidad primitiva* [...] (op. cit., Introducción, II; Tisserand, t. VIII, pp. 19-20; Gouhier, pp. 81-82). Esa dualidad es irreductible: «[...] todo llamamiento de los dos elementos a la unidad es absurdo e implica contradicción» (ib., Tisserand, t. VIII, p. 31; Gouhier, p. 91). Y un poco más lejos, a propósito de las categorías, Biran escribe: «¿Se dirá que son innatas en el sentido de que, como dice Leibniz, el sujeto pensante es innato a sí mismo? Lo que responderemos es que el sujeto mismo no es innato, sino que está constituido como tal en un hecho primitivo o una referencia primitiva» (ib., Tisserand, t. VIII, p. 33; Gouhier, p. 93). Entiéndase bien el término «constituido»: el sujeto no es algo derivado de otra cosa, sino que se refiere esencialmente a otra cosa.

A partir de ahí, Biran podía elaborar esa noción inicial de dualidad original y extraer de ella una filosofía. Sin embargo, en realidad no lo hizo: en lugar de superar la alternativa entre Condillac y Descartes, lo más habitual es que recaiga en la yuxtaposición de la reflexión y el empirismo. El *Essai* adopta alternativamente ambas perspectivas, oscilando entre el punto de vista del hecho primitivo y la mera descripción del «cómo» de la conciencia. Ahora bien, si la dualidad primitiva es irreductible, la teoría del hecho primitivo ha de ser transformada profundamente. La distinción entre lo «primitivo» y lo «derivado» (Biran habla de «dependencias» o de «derivaciones inmediatas del hecho primitivo»;

ib., Tisserand, t. VIII, p. 33; Gouhier, p. 94) no se concibe: todo resulta ser igualmente primitivo. No es válido deducir las categorías a partir de la experiencia íntima, para a continuación aplicarlas a las cosas: las segundas no se explican por las primeras. Biran no hubiera debido adoptar ni modelo exterior ni modelo interior. Si hubiera efectuado una crítica satisfactoria de los dos órdenes de experiencia, externo e interno, Biran se habría percatado del absoluto paralelismo de los problemas que se plantean aquí y allí. Existe por lo demás un pasaje en el que Biran acepta dicho paralelismo. Tratando de la experiencia externa, distingue «[...] el arte de observar los hechos que se presentan por sí mismos a nuestros sentidos, y otro arte para descubrir los que se ocultan, para *atormentar a la naturaleza*, como el propio Bacon dice, y forzarla a desvelarnos su secreto» (op. cit., Introducción, IV; Tisserand, t. VIII, p. 52; Gouhier, p. 108). Y agrega: «Pero si el primer arte, el de la *observación* interior fue felizmente cultivado por los psicólogos, discípulos de Locke, el segundo, mucho más difícil, el de la *experiencia* interior, ¿se ha practicado verdaderamente?» (ib.). Así, tanto dentro como fuera, el verdadero método consiste en una interrogación activa y no en un simple registro. El mero hecho de que aproxime las dos series interna y externa muestra que Biran no se considera más cercano a la una que a la otra. Lo interno ya no goza de privilegio alguno: la experiencia interior debe ser un esfuerzo por recobrar una interioridad al principio opaca. Un texto así está más allá del empirismo: anticipando la fenomenología, Biran da la impresión de orientarse hacia ella en dirección a una filosofía indiferente a la distinción entre interior y exterior. Podemos citar en este sentido la página en la que cita a Lucrecio: «El conocimiento del que se trata no es el de nuestros órganos ni el de las impresiones extrañas o de las heridas [*Plagae per sensus inflexae externa quasi vi*. Lucrecio] a las que están sometidos. Nada de esto es el

yo, que reside íntegramente en el sentido íntimo o en la conciencia de esa libre actividad que lo constituye» (op. cit., Introducción, VI; Tisserand, t. VIII, p. 84; Gouhier, p. 134). La relación entre el yo y los sentidos es aquí tal, que no se puede tratar a los sentidos como simples modalidades del yo, como una pérdida de su unidad: son exteriores a él.

Cuando estudia las relaciones de la psicología (en el sentido moderno: como ciencia del sujeto puesto en el mundo) y de la reflexión (según él la entiende), Biran no titubea menos. ¿Se debe separar el yo de la sensibilidad? ¿Es el yo la condición del sentido o es posterior a él? – Biran, lo mismo separa el yo de la sensibilidad, de modo que, aunque sin dejar de mencionar el *cogito*, afirma, no obstante, que se puede hablar de «sensibilidad sin yo»: afecciones simples, percepciones oscuras, preconciencia (cf. *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, II parte, sección I, cap. 1, §§ 1-2; Tisserand, t. III, pp. 141-154; *Rapport des sciences naturelles avec la psychologie*, Introducción, § I, V; Tisserand, t. X, p. 48, Gouhier, p. 160, etc...); a Locke le reprocha que, desde la primera sensación, admita la presencia de una personalidad individual constituida por un yo innato y sin origen; frente a Kant, quiere mostrar que la distinción entre la forma y la materia del conocimiento no es «puramente lógica» (*Essai sur les fondements*, I parte, sección I, cap. I, § III; Tisserand, t. VIII, p. 141); lo mismo sostiene eso que, por el contrario, reafirma su principio de que la dualidad originaria es irreductible e indisoluble: no hay más sensibilidad sin yo que yo sin sensibilidad. Con este espíritu, juzga que la duda cartesiana es contraria al hecho primitivo: el mundo y el yo son dos perspectivas absolutamente correlativas. Pero aquí vuelve a titubear de nuevo, oscila entre «el hecho primitivo» (concepción cartesiana) y «los hechos primitivos» (concepción de Condillac), en busca de una tercera solución, más dialéctica, que vislumbra sin atenerse a ella, y que no

sería ni cartesiana ni empirista. Lo que él desearía es hacer entender a la vez cómo hay unidad reflexiva de la experiencia (es decir, totalidad), y cómo hay desarrollo temporal de la experiencia (es decir, génesis). Brunschvicg, quien cita la página de los *Fondements de la psychologie* (Naville, t. I, p. 307; Tisserand, t. VIII, p. 272) en la que Biran comenta la *Disertación de 1770* y escribe: «El yo es verdaderamente *abstrahens* en su acción reflexiva, y no *abstractus*», constata que Biran hubiera podido «vislumbrar lo que el genio kantiano aportaba de original y fecundo, y cómo era capaz, mediante análisis reflexivo, de definir la orientación propiamente moderna del pensamiento» (*L'Expérience humaine* [...], ed. citada, p. 40). Pero Biran camina a veces —como veremos— en sentido inverso, hasta unir de nuevo esa capacidad interna de reflexión con la interioridad de la voz: así el cuerpo mismo reflexionaría... ¡Observamos que Biran no ha elaborado realmente la tercera posición a la que apuntaba!

Consideremos ahora las relaciones entre motricidad y pensamiento. Se desfigura el pensamiento de Biran si se le hace girar en torno a la experiencia del sujeto moviendo su cuerpo. Biran arranca de Schelling y de Fichte (que cita, según Degérando, en *Mémoire sur la décomposition de la pensée*; Tisserand, t. III, pp. 180-181), y es de ellos de quienes ha tomado la idea de que el querer es la condición del yo. No es, pues, legítimo sostener que ha abandonado el sujeto pensante en provecho del sujeto motor. Este error se debe al hecho de que Biran empezó ofreciendo una exposición de su pensamiento extrínseca y simbólica, que traducía su intuición en términos fisiológicos. En cambio, esta intuición se expresa de manera directa en el *Essai sur les fondements de la psychologie*, donde se puede leer: «[...] Si la percepción distinta no es anterior, como creo yo, a un ejercicio cualquiera de la voluntad, tampoco ésta podría ser antes de un grado cualquiera de percepción; y, aunque sea verdad que el ser pensante no

puede empezar a conocer más que en la medida en que empieza a actuar y a querer, no es por ello menos verdad, según la expresión corriente, que no se puede querer expresamente lo que no se conoce de ninguna manera» (op. cit., I parte, sección II, cap. II; Tisserand, t. VIII, p. 197). En otros términos, se da implicación mutua de la voluntad y la percepción, lo cual no quiere decir que Biran las reduzca una a otra. ¿Qué significa esta implicación mutua? Que hay que reformar la teoría de la percepción. En nuestros días, la psicología de la forma considera el «sector perceptivo» y el «sector motor» como los elementos de un mismo sistema global. Percibir es orientarse hacia una cosa, apuntar, tender hacia ella. Actuar es introducir en un movimiento una intención dotada de un sentido. Ello exige que el conocimiento sea una «manera de comportarse con respecto a...» y que la acción sea integrada en el yo perceptor. Con este mismo espíritu, Biran habla de un caso de parálisis completa en el que el individuo ya no tiene el sentimiento de existir. Lo que quiere hacernos entender es que no hay diferencia entre mover el propio cuerpo y percibirlo. Biran no pretende destituir la conciencia, sino redefinirla.

Eso es lo que muestra una página sobre la experiencia de la libertad: «De ahí concluyo —escribe— que la libertad, considerada como el sentimiento de un poder en ejercicio, supone la realidad de ese poder, como el sentimiento íntimo de mi existencia nos prueba su realidad. Y así como dijo Descartes: Yo me siento existir (o yo pienso), luego existo realmente, por lo mismo y con una evidencia igual de primordial se dirá: Yo me siento libre, luego lo soy. Si este sentimiento de poder me engañase, si yo pudiera volver a dudar, si, en el momento en el que me determino, en el que hago un esfuerzo, fuese otro ser, otra potencia invisible, la causa de mi determinación, fuese ella quien ejerciese mi esfuerzo y ejecutase mi querer, entonces yo podría igualmente

dudar de si, cuando siento o percibo mi existencia individual, no será acaso otro ser el que exista en mi lugar» (op. cit., I parte, sección II, cap. IV; Tisserand, t. VIII, pp. 257-258). Como esta página hace ver, Biran no quiso sino restituirle al *Yo Pienso* lo que consideraba su sentido pleno. Habla en ella como si Descartes admitiera sin reserva alguna la idea ocasionalista y afirma el poder motor del cuerpo en unos términos que son los mismos con los que Descartes afirmaba la existencia del yo. El *Yo Pienso* no es eliminado, sino ensanchado: si bien puedo poner en duda este o aquel dato sensible relativo al mundo exterior, lo que finalmente debo hacer entender es cómo me siento situado en ese mundo. La crítica de Malebranche no nos hace comprender cómo es que podemos tener la noción misma de un movimiento efectivo: yo no me plantearía ninguna pregunta acerca de los medios de mi movimiento si antes no tuviera conciencia de mover mi cuerpo.

Y finalmente, el *Essai sur les fondements* supone un intento por introducir la noción de cierta espacialidad corporal que supere la alternativa entre reflexividad y empirismo. Junto al espacio exterior, indefinidamente divisible y objeto de la vista y del tacto, existe una extensión interior del cuerpo, objeto de la apercepción inmediata. Esta extensión es el lugar de todas las impresiones internas. «Al considerar todas las partes locomóviles del cuerpo reunidas en una única masa, sometidas al impulso de una única y misma voluntad, el sujeto del esfuerzo actual —que se distingue de ese compuesto, el cual resiste por su inercia y obedece a la potencia motriz— tendrá la apercepción de ese continuo resistente, es decir, de una extensión interior, pero aún sin límites ni distinción de partes [...]. Para que sea posible localizar las impresiones en las diferentes partes del espacio interior del cuerpo propio, es preciso que las partes hayan sido distinguidas o, por así decir, colocadas unas fuera de otras merced al ejercicio repetido

de su sentido propio e inmediato. Pero el sistema general muscular se halla de modo natural dividido en diversos sistemas parciales que ofrecen otros tantos términos distintos a la voluntad motriz. Cuanto más se multiplican esos puntos de división, más se aclara y más distinta se vuelve la apercepción inmediata interna, más manifiesta se vuelve la individualidad o la unidad del sujeto permanente del esfuerzo merced a su misma oposición a la pluralidad y a la variedad de los términos móviles. Colocándose fuera de cada uno, el yo aprende a ponerlos unos fuera de otros, a conocer los límites comunes de éstos y a remitir a ellos las impresiones» (op. cit., I parte, Sección II, cap. III; Tisserand, t. VIII, pp. 208-209).

Correlativo a esta espacialidad anterior al espacio, Biran introduce un método de análisis simultáneo del dentro y el fuera. «Nuestro poder primordial o el imperio que la voluntad ejerce sobre los miembros es evidentemente *conocido*, pero sólo en cuanto es sentido y no en cuanto representado afuera, como podría serlo un mecanismo extraño. Si sólo se tuviera en cuenta esta representación, y considerando el movimiento exterior como un efecto cuya causa se supondría que es la voluntad, sería verdad eso de que el poder no puede ser conocido en el efecto y viceversa, pues estas dos concepciones son heterogéneas, al fundarse una únicamente en un sentido interior y la otra en un sentido externo [...]. ¿Cómo es que no se ve la oposición existente entre esos dos tipos de conocimiento, oposición tal que si, en el momento en el que la voluntad va a mover un miembro, los instrumentos de motilidad pudieran ser representados en lugar de ser sentidos o apercibidos interiormente la voluntad nunca nacería? Del mismo modo, si nos representáramos los nervios de la retina y el agente luminoso, dejaríamos de ver los colores, pues ¿cómo podrían ver lo que hay fuera unos ojos organizados para ver dentro de ellos mismos? Resulta así

que para conocer objetivamente los resortes ocultos de las propias voliciones habría que ser al mismo tiempo uno mismo (*soi*) y otro (*autre*) (op. cit., I parte, Sección II, cap. IV; Tisserand, t. VIII, pp. 231). El conocimiento del cuerpo no puede, pues, ser ni puramente exterior ni puramente interior. Si quisiéramos habitar nuestro cuerpo y a la vez conocerlo, habría que ser a la vez uno mismo (*soi-même*) y otro (*autrui*): aquí reside el punto de partida de un intento general de fundar legítimamente la dualidad primitiva del dentro y el fuera.

Noción de hecho, relaciones entre reflexión y psicología, relaciones entre pensamiento y motricidad, espacialidad corporal: habremos de rastrear la elaboración de estos cuatro temas antes y después del *Essai*.

Lección novena
BIRAN Y LAS FILOSOFÍAS DEL *COGITO*

Como hemos visto, la noción de hecho desempeña un importante papel en Biran, así que empezaremos volviendo a ella. Biran no entiende la palabra «hecho» en el sentido corriente (algo que llega de fuera y que notamos), sino que se sitúa en un terreno nuevo. Entiende por «hecho» algo que en una reflexión es captado en estado naciente, en el cual están distinguiéndose reflexionante y reflexionado. Así entendido, el «hecho» no es algo que exista en sí, frente a mí; la conciencia que de él tenemos no es al respecto libre y distante. Biran adopta como tema una reflexión que se vuelve hacia lo irreflexivo en que ella se enraíza, una actividad que emerge de la pasividad.

Por lo tanto, el *cogito* ha de ser reformado profundamente. Descartes compraba la certeza al precio de renunciar a toda relación con otra cosa que no fuera yo. El vacío que he creado mide la certeza. Es verdad que puede decirse que el *cogito* no me hace perder todo: vuelvo a encontrar como pensamiento lo que la duda había descartado. Aun así, sí pierdo contacto con lo que no es pensamiento; lo que se mantiene es la intención de pensamiento, no su contenido como pensamiento de esto o aquello. El objeto que yo veía se esfuma; lo que subsiste no es más que una visión presuntiva.

Con la noción biraniana de «hecho», lo que se concebiría sería un *cogito* de pensamiento operante y actual, conteniendo lo implícito y lo incierto. Su afirmación resume y condensa una serie de intuiciones aún por llegar. Si, por ejemplo, digo que veo efectivamente, hay algo que se añade, a saber todos los desarrollos posibles con que cuento al decir que veo lo azul o lo rojo, intuiciones inactuales que vienen a darle espesor al *cogito* y a introducir en él una serie de relaciones del yo con el mundo, relaciones no explícitas y carentes de una completa transparencia. El *cogito* se torna certidumbre en presencia de ciertos resultados. ¿Acaso no hemos dicho: «Cuanto más reflexionamos, menos certeza tenemos»? Por el contrario, la certeza es previa a los análisis y a las reflexiones: ella es la que los hace posibles. Tiene que haber desde el inicio esa experiencia de la verdad: si la pongo en duda, mi búsqueda de lo verdadero pierde todo sentido. Pensar es captar resultados de los que no tenemos todas las premisas. No es necesario fundar el pensamiento actual sobre el pensamiento posible, sino al revés. Progresivamente, por ejemplo, poco a poco mi certeza del rojo o del triángulo forma parte de ese sistema de certidumbres que se llama mundo y con el que me descubro en relación desde que soy.

Así se concebiría el abandono de la filosofía criteriológica, basada en la experiencia del error, a favor de una filosofía apegada a la experiencia de la verdad, apegada a la certeza actual. La duda no ha de ser entendida como la resolución de negar en cuanto sea posible, sino como una ruptura con nuestra certeza inmediata destinada a hacer que profundicemos en ella: asombro más que desconfianza. Como posibilidad del error, el Genio Maligno subsistiría, pero cambiando de aspecto: la idea de que el error nos amenaza desde el momento en que nos entregamos a algo que nuestro pensamiento no abarca, en lugar de ser una hipótesis onerosa hasta el punto de no dejarnos sino la

intimidad con nosotros mismos, lo que haría sería evidenciar la intimidad de mi pensamiento consigo mismo cuando desborda hacia el objeto. Dudar equivaldría a reunirse a distancia, anticiparse.

Lo que habría que preguntarse es si la certeza descrita por Descartes, considerada de cerca, no entraña ya un desbordamiento de sí misma. Si buscamos lo que hay detrás de las palabras del *cogito*, nos damos cuenta de que esa identidad del pensamiento consigo mismo únicamente es captada en su desbordamiento. El «Yo» no sería ya una prudencia, sino un éxito posible. Y del mismo modo, el sujeto de la libertad sería comprendido menos como elección y poder de elecciones plurales que como elección ya hecha, ejercicio a partir de elecciones ya realizadas.

Ésta es la vía dibujada por la concepción biraniana de la identidad entre pensamiento y motricidad volente: aunque seamos conciencia y libertad, tenemos que llegar a ser una y otra, a revelarlas, a hacernos conciencia y libertad. Hay que aceptar, pues, pensarnos como una antítesis viviente. Así podríamos superar la alternativa entre la interioridad espiritual y el psicologismo. A este respecto, Brunschvicg escribe: «En la descripción que [Biran] presenta de un hecho de sentimiento hay algo que, ostensiblemente, contradice el carácter constitutivo de un hecho en cuanto hecho: el sentimiento debería ser capaz de desbordar la actualidad del momento en el que efectivamente se produce, de manera que pudiese alcanzar, por sobre el presente de la apercepción inmediata, la virtualidad que precedió al dato del sentido íntimo y que está destinada a sobrevivirle. Dicho de otro modo, y antes de reconocer que las afirmaciones de Biran sean susceptibles, no digo ya de verdad, sino de significación, sería preciso admitir una experiencia que nos asegurase la posesión tanto de sí como del más allá de sí, como si pudiera estar a la vez a su propia altura

de manifestación pasajera y a la altura superior de entidad persistente, fluyendo en el tiempo y, no obstante, reteniendo la plenitud del tiempo. Una experiencia así es un monstruo psicológico, cuya paternidad comprensiblemente Biran ha vacilado en reivindicar. (*L'Expérience humaine et la causalité physique*, ed. citada, p. 37). ¿Monstruo psicológico? Quizás, pero precisamente el hombre es un monstruo, pues *se* temporaliza.

De hecho, lo más frecuente es que Biran haya oscilado entre los términos de esas diversas alternativas. Por ejemplo, entrevió la prioridad de lo actual sobre lo posible, de la existencia sobre la esencia. Al menos una vez le reprochó a Descartes haber indagado sobre si el mundo era real, en lugar de intentar ver el mundo. Entrevió una espacialidad del cuerpo anterior a la espacialidad objetiva, una presencia del exterior en el seno mismo de la conciencia de sí. Vio que la conciencia de sí es al mismo tiempo conciencia del cuerpo. Dijo con razón que, aunque seamos conciencia, necesitábamos transformar esa autoconciencia en autoconocimiento gracias a los signos. Pero todo esto se halla incesantemente comprometido. Al mismo tiempo que enraíza al yo en un cuerpo cercano al yo, recae en el fisiologismo (IIª y IIIª Partes del *Essai*). Vuelve a ponerse respecto al yo en la posición de un observador externo y trata al yo como algo que cupiera explicar. Somete el hecho primitivo a la condición del exterior y de nuevo adopta el punto de vista de un extraño, con lo que corre el riesgo de alejarse de la filosofía y convertirse en psicólogo.

Biran se habría salido de la psicología únicamente si, en esa nueva dimensión, hubiera vuelto a hallar la corporeidad, el mundo de la vida y a los otros, en lugar de limitarse a tematizar una sola parte del ser. La mayoría de las veces, pondrá un sector frente al otro, es decir, a la psicología frente a la ontología. Hablando de Malebranche, le reprochará haberse colocado en el

punto de vista de la ontología, lo que implica que se considera a sí mismo un simple psicólogo y que reconoce no hacer filosofía.

Verifiquemos todo esto brevemente, empezando por abordar los textos en los que Biran se compara con los filósofos del *cogito*: Descartes, Malebranche, Kant; a continuación, consideraremos aquellos en los que trata el problema de forma lateral a propósito del espacio y del tiempo, de los sentidos, de los signos. Estos últimos textos dan por resuelto el problema central y muestran cómo Biran concibió la conciencia.

Ciertamente, Biran tuvo la voluntad de reunir a la vez la forma y los contenidos de la experiencia. El filósofo, sobre todo si es idealista como Kant, no se aplica en principio a los contenidos, sino a su forma. El psicólogo tiende a reducir la forma a los contenidos. Pero es posible concebir una filosofía que ponga fin a esta distinción absoluta y considere la forma como la manera en que el contenido se presenta. La forma estaría entonces trazada en filigrana en el contenido. De este modo, sin perjuicio alguno, psicología y filosofía se identifican, ya que en lo sucesivo la filosofía capta las estructuras universales de nuestro mundo. Ahora bien, Biran olvida a menudo esas estructuras universales, y es especialmente sensible a propósito del tiempo. Muestra justamente que el tiempo vivido empieza con las iniciativas absolutas de un sujeto, el sujeto motor. Pero habría resultado interesante mostrar cómo se inaugura, en la experiencia del sujeto libre, una dimensión de porvenir fluyendo del futuro al pasado. No hay nada así en Biran: para él, el tiempo vivido fluye del pasado al futuro. En estos análisis, los contenidos no deberían intervenir más que si aportaran algo a la estructura universal del tiempo. Ahora bien, Biran constantemente presupone la intuición de una temporalidad clásica, en el interior de la cual nuestras iniciativas establecen sucesivamente unidades de tiempo. El biranismo es una filosofía de buenas intenciones.

La manera en la que Biran comenta las *Meditaciones* de Descartes nos ilustra sobre su propio *cogito*. «La certeza que tengo acerca de mi existencia no es la de un ser abstracto, sino la de un individuo que se siente modificado en un cuerpo extenso, inerte, organizado, sobre el cual actúa. La certeza de la existencia de este cuerpo forma, pues, parte esencial de la que tengo de mi ser» (*Commentaire sur les méditations métaphysiques*, I; Tisserand, t. XI, p. 82). De modo que Biran afirma de manera conjunta la evidencia indubitable del cuerpo y del pensamiento, pero no se preocupa lo más mínimo de afirmar al sujeto motor frente al sujeto pensante. Al sujeto motor lo introduce nada más que en calidad de sujeto capaz de sostener el pensamiento: el sujeto motor es pensante: «[...] Encontramos en nosotros mismos la inteligencia que opera por el querer» (*Notes sur quelques passages de l'abbé de Lignac*; Tisserand, t. X, p. 348). Voluntad y entendimiento son indisociables. Podemos, pues, admitir que Biran tuvo la intención de mostrar que la presencia del cuerpo era necesaria para el pensamiento mismo.

«El cuerpo coopera en la intelección tan necesariamente como en la imaginación. En efecto, yo no concebiría el triángulo más de lo que concibo el miriángono si no hubiera signos a los que esos conceptos estuviesen unidos, y si no hubiera además la idea de una extensión exterior para la cual la apercepción inmediata de mi propio cuerpo es el modelo necesario» (*Commentaire sur les Méditations métaphysiques*, VI; Tisserand, t. XI, p. 128). El signo desempeña aquí, pues, el papel de término medio. «Todo signo es necesariamente material o extraído de alguno de nuestros órganos. Para concebir es, pues, necesario que el espíritu, ayudándose de algunos signos, también se vuelva hacia el cuerpo de alguna manera. Es verdad que la función del cuerpo o del cerebro, en la pura intelección o en la concepción de las ideas que no se refieren a los sentidos externos, es diferente de la que

tiene lugar en la imaginación o en la representación de las ideas que se refieren a un sentido interno cualquiera, al ser el cerebro más activo en este último caso, o al requerir desplegar un esfuerzo más enérgico, más preciso por parte del alma. Pero de esto no se puede concluir que el cuerpo no intervenga en el intelecto o en cualquier acto del pensamiento; y, si no interviniera en él, no habría yo en absoluto ni, por lo tanto, pensamiento alguno» (ib.).

Este texto muestra la fuerza de Biran: sabe que el sujeto motor sostiene lo bastante al pensamiento como para tener derecho a la cualidad de primitivo. Pero muestra también su debilidad, como es la de recurrir a un signo —y sólo a él— para volver a unir el pensamiento al cuerpo. Siempre al borde de la intuición auténtica del cuerpo propio, se limita a decir, sin embargo, que «el cerebro desempeña un papel» en el pensamiento. La corporeidad no interviene desde el interior, sino desde el exterior, para el observador de un cerebro. Sería preciso captar el signo desde el interior, cosa que Biran —aún demasiado cercano a los «ideólogos»— no hace.

Cuando critica a Descartes, Biran le reprocha en primer lugar lo que denomina «la ficción de la duda»: «La ficción de la duda repugna al espíritu en lo relativo a verdades de este orden: Pienso, existo como cosa pensante o sustancia; soy causa de ciertos actos o modificaciones activas de mi ser; soy sujeto paciente de otros modos que comienzan y terminan sin mi voluntad; hay causas y sustancias diferentes de mí. Descartes desconoció la autoridad de las leyes primitivas, inherentes al espíritu humano: no alcanzó a ver que si era posible poner en duda un solo instante las verdades necesarias, no podría ya haber nada verdadero ni cierto para nuestro espíritu» (*Commentaire sur les Méditations métaphysiques*, Tisserand, t. XI, pp. 81-82). Texto preñado de dificultades: Biran no ve que ante la duda se produce un vuelco de los valores y que, ya avanzada la duda, la apariencia se vuelve

válida. Se limita a considerarla ficticia. Ahora bien, si suprimimos la duda hiperbólica, al mismo tiempo suprimimos el único medio que tenemos para percibirnos como capacidad de renacer siempre en cuanto pensamiento. El *cogito* pasa a ser una simple conversión a hechos psíquicos. Sobreentendemos entonces un observador absoluto de ese alma pensante y se nos escapa el resultado esencial del *cogito*, ya sea porque el sujeto pase a ser cosa psíquica, ya sea porque pase a ser espíritu absoluto. No obstante, en un texto de juventud, la *Méditation sur la mort près du lit funèbre de sa soeur Victoire* [*Meditación sobre la muerte junto al lecho fúnebre de su hermana Victoire*], Biran dice estar «[...] asombrado de sentirse existir» (Tisserand, t. I, p. 12), lo cual excluye la actitud de pura y simple constatación de sí como hecho bruto. En un asombro como éste, hay una conciencia de la contingencia de sí mismo, una interrogación sobre ese hecho. Esto podría ser fecundo. ¿Por qué Biran no comprendió en Descartes lo que más habría debido agradecerle?

También le reprocha a Descartes que no haya vinculado el pensamiento a la acción, pues «[...] ese yo, que se repliega así para afirmarse su existencia [*s'affirmer son existence*] y concluir su realidad absoluta, ejerce por ello mismo una acción, hace un esfuerzo» (*Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Iª parte, Introducción, § V, iv; Tisserand, t. III, p. 139). Aquí, Biran hace profesión explícita de reintegrar el pensamiento a la acción.

También le reprocha que demuestre el mundo en lugar de constatarlo. La pregunta acerca de la realidad del mundo es un sinsentido; lo que hemos de indagar es qué sea, no si es. Biran rechaza todo tipo de razonamiento causal que remita a un mundo en sí: el sentimiento testifica que hay algo que cabe llamar «mundo». «No niego que esas ideas se encuentran en mí», decía Descartes (*III Méditation*; A.T., t. IX, p. 28; Bridoux, p. 285; Alquié, t. II, p. 431). Y Biran responde: «Os equivocáis al no

negarlo, pues si hay algo que podáis decir que percibís clara y distintamente es que eso que llamáis ideas o imágenes del cielo, de los astros, está fuera de vos, o se representa como ajeno a vuestro *yo*, sin importar que ellas se encuentren en el *yo*. Lo que es en vos, u os pertenece, es el juicio o el pensamiento de que esas cosas son exteriores a vos o ajenas a vos mismo; y no os queda sino afirmarlo en la medida en que lo percibís tan clara y distintamente como percibís que sois un ser pensante. Cuando de este modo juzgáis que hay fuera de vos cosas de las que proceden esas ideas, no os equivocáis en absoluto y no necesitáis de ningún otro conocimiento para apoyar la verdad de ese primer tema. Pero cuando afirmáis que vuestras ideas son *semejantes a las cosas* o, más bien, que la cosa percibida es en sí misma tal y como la percibís por medio de un sentido que puede no ser apropiado al objeto, afirmáis más allá de la percepción, y vuestro juicio puede ser erróneo o dudoso. Veo el cielo como una bóveda azul rebajada: afirmo que tales apariencias visibles tienen lugar porque lo percibo clara y distintamente; asimismo afirmo que lo que percibo está *fuera de mí*, aunque arriesgue un falso juicio al atribuirle al objeto necesariamente percibido como exterior modos o cualidades que no están en él. (*Commentaire sur les Méditations métaphysiques*, III; Tisserand, t. XI, pp. 91-92).

Lección décima

BIRAN Y LAS FILOSOFÍAS DEL *COGITO* (FIN)

A Descartes, Biran le había reprochado la «ficción de la duda», así como el «realismo mediato», al que Biran contrapone la identidad numérica de la idea de extensión y la extensión misma, vinculando la esencia a la existencia y rehusando distinguir la esencia de su manifestación [cf. *Commentaire sur les Méditations métaphysiques*, V; Tisserand, t. XI, p. 121]; también le reprochó que uniera insuficientemente pensamiento y acción. El pensamiento del que estamos ciertos no debe ser considerado en un sentido restrictivo, sino de una sola pieza y con todo lo que implica. O, mejor aún, hay algo más originario que el pensamiento: el sujeto haciéndose [*en train de s'exercer*] en ciertos actos. De ahí procede la reflexión misma, si es verdad que «ese yo que se repliega [...] realiza [*exerce*] por ello mismo una acción» (*Mémoire sur la décomposition de la pensée*, loc. cit.; Tisserand, t. III, p. 139). En pocas palabras, «[...] quizá lo único que le haya faltado a Descartes sea vincular el pensamiento a la acción, como vinculó la existencia al pensamiento; de haberlo hecho, su pensamiento se habría orientado en otra dirección» (ib.).

Estos temas volverán a aparecer en su crítica a Malebranche.

En el transcurso de esta crítica, Biran empieza contraponiendo la psicología a la ontología, si bien después tiende, por el

contrario, a identificar una y otra. Entonces vislumbra una definición nueva, ampliada, de lo psicológico. En sus *Notes sur certains passages de Malebranche et de Bossuet*, cita un fragmento de las *Méditations chrétiennes* (VI, xiv; O.C., t. X, p. 64): «Bien veo lo que te sigue engañando, y es que para mover tu brazo no basta con que lo quieras; para hacerlo, es preciso que realices algún esfuerzo. Y te imaginas que ese esfuerzo, cuyo sentimiento interior tienes, es la causa verdadera del movimiento que le sigue: porque ese movimiento es fuerte y violento, proporcionado a la magnitud de tu esfuerzo. Pero, hijo mío, ¿acaso ves con claridad que haya alguna relación entre lo que llamas esfuerzo y la determinación de los espíritus animales en los tubos de los nervios que sirven para los movimientos que tú quieres producir?». A esto, lo primero que Biran replica es: «Malebranche está confundiendo aquí los dos puntos de vista, el psicológico y el ontológico» (Tisserand, t. XI, p. 147). Nuestra ignorancia afectaría, pues, al plano ontológico, y no al psicológico, que estaría netamente disociado del primero. Sin embargo, unas líneas después Biran afirma que mi poder motor no sólo es cierto para mí, sino en sí, y para Dios incluso. «Y de que soy o me percibo como causa, ¿se infiere que yo sea realmente una causa absoluta, independiente? Mi sentimiento interior no puede aquí atestiguar nada, puesto que se trata precisamente de saber lo que es en lo absoluto, independientemente de mi sentimiento interior, independientemente del yo existente y que se percibe. Pero, ¿qué más da saberlo y por qué preguntarlo, si una vez quitado el yo, no hay ya nada, ni voluntad, ni causa, ni existencia conocida como mía ni concebida como ajena? [...] Cuando me despojo a mí mismo, o cuando quiero saber si lo que es yo o verdadero en mí y para mí sigue siéndolo sin mí y fuera de mí, entonces, y sólo entonces, es cuando imagino y hasta puedo llegar incluso a contradecir las condiciones primeras de mi existencia o incluso negar lo que la

constituye. No tengo, pues, ninguna necesidad de conocer la relación de mi voluntad con unos espíritus animales o unos tubos de nervios para estar íntimamente seguro de que mi esfuerzo es ineficaz; a partir del momento en que lo es para mí o en mi sentido íntimo, lo es en términos absolutos y ante los ojos de Dios, y esto es en lo que estriba la responsabilidad del agente moral» (op. cit., Tisserand, t. XI, p. 148). Por lo tanto, lo que nos aparece es. Lo que concebiríamos que es en sí, no podría serlo fuera del campo psicológico, el cual resulta coextensivo al ser. Hay pues que restablecer la ontología en su verdadero ámbito, el del hecho primitivo. Aquí, Biran se orienta hacia una concepción original del *cogito*, que va más allá del cartesianismo.

¿Con qué nos encontramos cuando intentamos seguir el ejercicio de este nuevo *cogito* en Biran?

En primer lugar, una nueva concepción del «cuerpo para mí» y, en particular, una noción original de los sentidos. En su estado previo de irreflexión, mi vida subjetiva comporta unos sentidos que definen lo que Biran denomina «animalidad». Biran intentó describir lo que podría ser el ejercicio de los sentidos anterior al movimiento, anterior a la persona. Habla de una «intuición inmediata pasiva» (*Mémoire sur les perceptions obscures*, I, iii; Tisserand, t. V, p. 29), de estados en los que «la debilidad de la acción motriz excluye el carácter aperceptivo» (*Mémoire sur la décomposition de la pensée*, section II, cap. 1; Tisserand, t. IV, p. 14). (No lo excluye, pues, por completo). Su descripción no se priva de alguna mitología: la sensación le parece entonces «proceder enteramente hecha de fuera» (ib.), como si la relación con el objeto fuese una propiedad de la impresión misma. Destaca una especie de coordinación pasiva, en el espacio y en el tiempo, entre esas impresiones. Por lo demás, se mantiene en la incertidumbre a propósito de la realidad de esa apercepción

prepersonal, de ese espacio y de ese tiempo primitivos: ¿qué es una apercepción que no se apercibe, o sea, de la que uno no se percata? Con todo y con eso, discierne perfectamente el problema que plantean tales intuiciones: ¿involucran al yo? «Podría decirse —le responde a Royer-Collard— que el yo está como involucrado en unas sensaciones de las que no se distingue sino a continuación [...]. Pero esto es una hipótesis y en modo alguno un hecho de sentido íntimo» (*Note sur un écrit de M. Royer-Collard*; Tisserand, t. X, p. 300). Lo que un cartesiano diría es que la construcción, la hipótesis, es esa idea de una sensibilidad sin Yo. Para Biran, en cambio, la hipótesis consiste en introducir el yo, ese «espectador extranjero», en la conciencia que esa sensibilidad tiene de sí misma. Para Biran, sería un error sostener como Descartes: «Es el alma la que ve, y no el ojo» (ver *supra*, p. 35).

Prosigue describiendo un espacio primitivo captado por «con-tuición» (*Correspondance philosophique*; Tisserand, t. VII, p. 419), un tiempo primitivo del que dice: «Hay en la audición como en la visión aún pasiva [...] una distinción orgánica de los diversos tonos que se suceden en un tiempo o se suceden de modo armónico sin confundirse» (*Essai sur les fondements*, II parte, sección I, cap. II, § iv; Tisserand, t. IX, p. 301); en pocas palabras, todo un «premundo» que haríamos desaparecer al pensarlo, y acerca del cual no cabe preguntarse si es de orden objetivo o subjetivo. Esta zona neutra es la «realidad fenoménica» (*Note sur l'idée d'existence*; Tisserand, t. XIV, p. 174).

A lo largo de esta descripción, Biran empieza seduciendo y, al final, decepciona. Se mantiene muy cerca del empirismo: para él, el «sentido íntimo» se limita a constatar. Apenas aborda las objeciones que cabría hacerle, y los resultados no responden a las promesas. Aun así, hallamos en él algunas intuiciones intermitentes, si bien reales. Anda buscando un camino entre el empirismo

y el intelectualismo, a propósito precisamente de la reflexión. Lo que querría es mostrar cómo ésta descansa en ciertos dispositivos de naturaleza corporal, los del oído, por ejemplo, sin ser un simple resultado suyo.

En la sección IV de la parte II del *Essai*, cap. I (*De l'origine de la réflexion*), Biran se pregunta de dónde proceden las referencias fundamentales del pensamiento al objeto y al yo. Tales rasgos universales no pueden ser atribuidos al órgano sensorial. ¿Cómo se articulan uno y otro? Por la reflexión, que permite captar su armadura. Ahora bien, lo que sucede es que, por influencia de la costumbre, la conciencia olvida continuamente su propio origen. Para que sea posible la reflexión y para que los sentidos descubran su propia actividad, es preciso que intervenga un dispositivo corporal del que no podamos servirnos sin percatarnos, sin apercibirlo. Pues bien, la pareja audición-fonación es uno de esos casos. Aquí, la actividad motriz se capta a sí misma sin perderse en su producto. «Se trata del arpa animada que se arpegia ella misma» (Tisserand, t. IX, p. 480). (A decir verdad, esto sólo se aplica a los sonidos articulados, no a los gritos). El sonido articulado se oye (*s'entend*) y se refleja él mismo; el niño se imita a sí mismo. Sonidos proferidos y sonidos repetidos se encadenan: «La actividad que produce inmediatamente unos, se refleja en los otros» (ib., Tisserand, t. IX, pp. 482-483). Biran intenta así describir el cuerpo como el lugar de una especie de reflexión que atraviesa el espesor del cuerpo, si bien no es la reflexión propiamente dicha, aunque sí que forma su esbozo y su símbolo. Nos recuerda la etimología de «*entendre* [oír]» y escribe a propósito del oído: «Puede decirse que es el sentido del entendimiento por excelencia, puesto que es por él solo por el que el ser que piensa, en la medida en que actúa y mueve, *entend* [oye/entiende]—en el sentido más propio del término— todas las ideas que concibe, todos los actos que determina emprender».

(Tisserand, t. IX, p. 484)²⁴. Da la impresión de que buscara un nuevo estatuto para nuestra experiencia. Lo que desea es hacer del aparato auditivo-motor algo distinto de un simple caso particular de una facultad general de pensar. Lo que quiere es mostrar al pensamiento adueñándose de ese aparato y realizando, a través de él, unas formaciones en las que se concrete nuestro destino de espíritu.

Éste es igualmente el sentido del capítulo II de esa misma sección (*Institution des signes*). Gracias a los signos, accedo a una conciencia más amplia: mi iniciativa motriz ya no desaparece en su resultado; puedo con ellos llamar a otros, referirme a la exterioridad. Aquí aparece «el signo intelectual ‘es’, que es el Verbo, el *logos* por excelencia» (op. cit., parte II, sección IV, § II; Tisserand, t. IX, p. 490). Ahora bien, estas actitudes, ¿las ha hecho posibles el pensamiento, o ha sido al revés? Se produce un círculo entre la palabra y la abstracción procedentes una de otra, y ambas del hecho primitivo. Utilizar por primera vez los signos supone el hecho primitivo. Por otra parte, existe en nosotros una especie de ignorancia natural del problema de los signos, que se debe precisamente a que los signos son eficaces, a que están dotados ya de evidencia.

Biran no convierte el pensamiento en resultado de signos importados al espíritu. Ataca esa forma de ingenuidad que considera algo obvio el universo del lenguaje y de ahí no se mueve. Lo que hace es descubrir en el origen de los signos una iniciativa espiritual del yo, un germen aún no elaborado de lo que será la reflexión. «Sin la apercepción interna de los actos o del esfuerzo querido, no existirían signos instituidos; y sin los signos instituidos, ni reflexión propiamente dicha, ni ideas o

²⁴ Optamos por dejar el término francés, añadiendo el corchete con sus dos posibles traducciones, para resaltar mejor la imbricación de los dos sentidos que el autor desea mostrar (ndt).

nociones distintas de nuestros actos o de sus resultados [...] en fin ninguna idea de sujeto (*yo*) separado de sus atributos y, en consecuencia, ninguna idea abstracta, universal» (Tisserand, t. IX, pp. 492-493). Distinguiremos, pues, tres momentos: la apercepción interna, los signos y la reflexión explícita —la cual comporta usar nociones—. Estos tres niveles se continúan y se fundan uno en otro. Por ejemplo, está el signo del *yo* o del «yo existo»: «Cuántas veces es repetido voluntariamente este signo, se hace presente a sí mismo el *yo* por un acto de reflexión íntimo» (ib., Tisserand, t. IX, p. 493).

El aparato fonador es utilizado para la apercepción interna, y al mismo tiempo ayuda a esta percepción a pasar al nivel reflexivo. Le rinde el servicio de traducir en proposiciones articuladas lo que ésta sentía confusamente. Desde el principio hay conciencia de sí, pero una conciencia que es también ignorancia de sí y que necesita de los signos para conquistarse. La conciencia de sí es pues concebida como un devenir, un proceso.

Así, Maine de Biran oscila sin cesar entre dos filosofías, una empirista, explicativa, y la otra reflexiva, sin que ninguna de las dos le convenga: en algunas de sus mejores páginas, hallamos esbozada una tercera filosofía, concreta y reflexiva a la vez. Es esta insatisfacción la que explica la evolución ulterior de su filosofía, a partir del *Essai*. Atisbó, pero sin llegar a realizarla, una síntesis de explicación y reflexión. Creyó poder dominar la dualidad de los términos pasando por el plano de la creencia. Las *Notes* sobre Descartes y Malebranche son anteriores a 1814. Las *Notes sur Kant* son posteriores a esta fecha. Y hacia 1813-1814 comprendió la necesidad de admitir una facultad del universal y del absoluto. Al no haber podido mostrar cómo puede el sujeto estar a la vez unido a estructuras contingentes y ser sujeto del Ser —estar unido al Ser universal—, se ha visto obligado a concentrar más allá del sentido íntimo las condiciones de la universalidad.

A lo que ahora pasa es a un yo nouménico, rompiendo así con su filosofía anterior. Remonta del para-nosotros al en-sí, proceso éste que tanto reprochó él mismo a Descartes: ¡como si su filosofía no hubiera consistido hasta ese momento en negar el alma en sí! «En modo alguno se objetiva el yo en una imagen; tampoco se concibe mediante una abstracción ontológica. Toda su existencia real consiste en la apercepción del esfuerzo cuyo sujeto o causa se siente ser. Pero cuando queremos remontar hasta el origen de este esfuerzo sentido, necesariamente tenemos que colocarnos en un punto de vista exterior al yo, y entonces lo que realmente abarcamos es sólo la imagen o una noción de fuerza abstraída del sentimiento de ella misma» (*Mémoire sur la décomposition de la pensée*, IIª parte, sección I, cap. 2, § 3; Tisserand, t. III, p. 216).

En realidad sería abusivo denunciar una pura y simple contradicción. Si se pretende considerar el alma desde fuera, ¿cómo distinguirla de una imagen corporal? —Por lo demás, esta última concepción del yo no carece de raíces. Biran la desarrolla en el *Rapport des sciences naturelles avec la psychologie* (Tisserand, t. X, pp. 43-258) y nosotros la examinaremos brevemente al final.

En primer lugar, la creencia en el yo nouménico no es anterior al hecho primitivo; tampoco es independiente de él. Nuestra noción de alma-en-sí carecería por completo de sentido si no empezáramos por el alma-para-nosotros. Biran indica una relación; no se vuelve atrás.

En segundo lugar, creer en un yo nouménico es afirmar una cosa carente de esencia. De ahí que, si el hecho primitivo no existiera, nuestra afirmación sería vacía. Para darle sentido a esa posición absoluta, hay que empezar por la experiencia de nosotros mismos. La diferencia entre la experiencia del yo y la creencia en el alma es la siguiente: cuando experimentamos el yo en nosotros, percibimos lo que hacemos; cuando creemos en el ser

pensante, percibimos lo que no hacemos. No se trata de una deducción, de un paso lógico: «Creer no es saber. Lo que nuestro espíritu cree universal y necesariamente, no lo ha hecho. Ahora bien, no sabe sino lo que hace o puede hacer; y en lo que ha hecho —como sus ideas generales, sus clasificaciones, su lengua, sus combinaciones arbitrarias— no cree y no puede creer en ello como en cosas existentes» (*Nouveaux essais d'anthropologie*; Tisserand, t. XIV, pp. 293-294). Por tanto, sabemos lo que hacemos, y creemos en lo existente que no hemos hecho. Para actuar hay que ser: «De acuerdo con el proceder de la creencia, se establece como axioma que, antes de actuar, antes de ser modificado de una manera cualquiera determinada, antes de determinarse según tal atributo, cualidad o propiedad, hay que *ser* absolutamente o como sustancia, como *cosa en sí*, como *noúmeno*» (*Rapport des sciences naturelles avec la psychologie* (Tisserand, t. X, pp. 126; Gouhier, pp. 188-189). Nuestra creencia, pues, recaerá sobre algo existente condicionante de nuestra actividad finita. Esa creencia en el yo nouménico representa en definitiva el exceso de nuestra existencia respecto a lo que de ella sabemos, el hecho de que somos dados a nosotros mismos, de que no nos hemos creado *ex nihilo*. El yo nouménico es cierto precisamente porque es incognoscible.

Biran identifica, pues, la objetividad absoluta y la subjetividad absoluta. Sobre esta subjetividad es sobre la que se funda la objetividad del saber. El sujeto nouménico no es ni demostrado ni probado: siempre está detrás de mí, como algo que me engloba, y por ello es por lo que podemos creer en ese sujeto absoluto, el cual confiere al hecho primitivo un valor universal: «¿Cómo es que esa abstracción reflexiva, individual —que establece con el yo la relación y la inherencia de los modos variables a un sujeto permanente— [...] pasa del carácter individual y relativo, preciso y determinado del hecho de conciencia, a lo universal y lo

absoluto?» (*Examen des leçons de philosophie de M. Laromiguière*; Tisserand, t. XI, p. 328). Nos lo dice la *Réponse à Stapfer*: al ser el yo —fundado en el alma nouménica— la experiencia misma de la causalidad, ésta recibe valor de vínculo entre todos los objetos posibles: «El yo percibe inmediatamente su poder causal como su existencia; y a partir de la primera experiencia interior, que le revela ese poder revelándolo a sí mismo, tiene, junto con el sentimiento actual de la energía permanente de la causa 'yo', el presentimiento del efecto o de la moción que se realizará necesaria e infaliblemente en cuanto un querer expreso tenga lugar» (op. cit., Tisserand, t. XI, p. 427; Gouhier, p. 248). Esta certeza es enseguida transferida afuera: «[...] Dado que el efecto de la locomoción del propio cuerpo le resulta al yo inseparable del sentimiento o de la apercepción externa de la causa que es el yo mismo, ningún movimiento exterior, ninguna modificación pasiva podrá comenzar sin que sea inmediatamente atribuida a una causa concebida a semejanza del yo» (ib.). Más aún, la relación de Dios con el mundo es casi la misma que la del alma nouménica con el yo: «Sabemos y creemos actualmente que nuestra alma existe como sustancia o causa absoluta igual que sabemos que Dios existe como sustancia y como causa infinita» (*Réponse à Guizot*; Tisserand, t. X, pp. 262-263).

En conclusión, el mérito de Biran reside más en algunas de sus descripciones que en una posesión intelectual de los propios principios de su filosofía. Intentó superar el psicologismo, mostrar que la experiencia de un sujeto no es la simple aplicación de un *logos*; pero no alcanzó a salvar el particular, a mostrar su paso y su transición al universal. Así que el final de su filosofía ve plantearse de nuevo, y en términos igual de difíciles, el problema del alma y el cuerpo; restablece el alma absoluta frente al cuerpo absoluto: nos hallamos otra vez en el punto de partida.

Lección undécima
MATERIA Y MEMORIA: LO NUEVO Y LO POSITIVO
EN LOS ANÁLISIS DEL PRIMER CAPÍTULO

¿Cuál es el punto de partida de *Materia y memoria*? Bergson nos lo dice en el *prólogo* de la séptima edición: «Existen tonos diferentes de vida mental, y nuestra vida psicológica puede desplegarse a diferentes alturas, lo mismo más cerca de la acción que más lejos de ella, según el grado de nuestra *atención a la vida*. Ahí reside una de las ideas rectoras de esta obra, la misma que sirvió de punto de partida a nuestro trabajo» (*Oeuvres*, éd. du Centenaire, p. 166). La distinción de los dos planos de la acción y el sueño, la noción de atención a la vida están, pues, en el origen de las reflexiones de Bergson, quien, por su cuenta, no atravesó la filosofía kantiana.

El primer capítulo desarrolla una concepción biológica del cuerpo y del sistema nervioso, lo que constituye al mismo tiempo una concepción filosófica del sujeto actuante, al que su cuerpo ha puesto en presencia del mundo. Lo que Bergson pretende es restaurar el debate del cuerpo con el mundo, y no el cuerpo tal como nos lo ofrece el análisis aislante de la ciencia, disociado entre polo sensitivo y polo motor. El cuerpo ha de ser captado en una perspectiva global, unido al entorno y conforme a su función positiva de «centro de acción real» (*Oeuvres*, p. 182).

Los cuerpos materiales no vivos no actúan en realidad: están atravesados por las fuerzas externas. Diferente por completo es el cuerpo vivo, que se afirma distinto, retiene la excitación, responde a ella sólo después de cierto plazo y de manera imprevisible. Expresa menos las propiedades de las cosas que su manera de tratarlas o, en otros términos, lo que las cosas y el mundo son para él. Por lo mismo que es un centro de acción real, el organismo vivo es un centro de perspectiva: «Los objetos que rodean mi cuerpo reflejan la acción posible de mi cuerpo sobre ellos» (*Oeuvres*, p. 172). Alrededor de un cuerpo vivo se perfila un «horizonte» (ib.).

La percepción no es, pues, una mera inspección de las cosas, sino una anticipación que el cuerpo realiza. Si hacemos abstracción de lo que la memoria aporta (lo único que hace posible las alucinaciones), lo que queda es una «percepción pura» que instala al cuerpo en las cosas. No es en nosotros donde la percepción sucede, sino allí donde parece estar, en medio del mundo, afuera. Así pues, la ciencia no es competente para establecer la teoría objetiva de la percepción, dado que es sobre esa misma percepción sobre la que reposa. La ciencia nos remite al mundo percibido, previamente dado. La idea de un saber científico cerrado en sí mismo es mítica: «Redúzcase la materia a unos átomos en movimiento: aunque desprovistos de cualidades físicas, esos átomos, sin embargo, no se determinan si no es en relación con una visión y un contacto posibles, aquélla sin iluminación y éste sin materialidad. Condénsese el átomo en centros de fuerza, disuélvasele en torbellinos que evolucionan en un fluido continuo: ese fluido, ese movimiento, esos centros no se determinan ellos mismos más que respecto a un tacto impotente, a un impulso ineficaz, a una luz descolorida: siguen siendo imágenes» (*Oeuvres*, p. 185).

Al rehabilitar de este modo las cualidades secundarias, Bergson toma muy conscientemente el relevo de Berkeley. En el

prólogo de *Materia y memoria* leemos: «El día en que, contra los ‘mechanical philosophers’, Berkeley estableció que las cualidades secundarias de la materia tenían al menos tanta realidad como las cualidades primarias, se produjo un gran progreso en filosofía» (*Oeuvres*, p. 162). Cuando planteamos el mundo material, nos damos desde el principio, pues, un conjunto de imágenes a las que ya no es posible renunciar. Bergson repudia el realismo de los científicos, que lo que pretende es engendrar la conciencia, deducirla. No tenemos que «deducir la conciencia» (*Oeuvres*, p. 185), pues «[...] al darnos el mundo material, nos hemos dado un conjunto de imágenes» (ib.). No hay en-sí que no sea ya un para-mí. En la vía en la que se adentra Bergson todo *esse* es ya un *percipi*. Pero Bergson no sigue esa vía hasta el final: va a sustituir el realismo de los científicos por otro realismo, fundado en la preexistencia del ser total. En él, el *percipi* se deduce del *esse* por degradación y recorte. «La representación de una imagen [es] *menos* que su sola presencia» (ib.). Bergson no ve, no plantea el problema del *cogito*: plantea el ser total y en él recorta mi perspectiva.

Una imagen puede ser sin ser percibida. Bergson deduce del ser lo percibido, en lugar de admitir, como estuvo tentado de hacer, una primacía de la percepción, un tipo de existencia intermedio entre el en-sí y el para-sí. En realidad no busca en la situación del sujeto en el ser el punto de partida del conocimiento del ser por parte del sujeto, sino que se sitúa directamente en el ser, para a continuación introducir el recorte perceptivo. Ni Bergson ni los psicólogos a los que critica distinguen entre la conciencia y el objeto de conciencia.

En el idealismo kantiano, conciencia y extensión son correlativos. Bergson critica el idealismo subjetivo, pero no el idealismo trascendental.

Padece, pues, Bergson una ceguera, una incapacidad para ver el ser propio de la conciencia, la estructura intencional de ésta.

La misma dificultad aparece a la hora de explicar qué sea el yo que percibe: Bergson se lo representa como una mezcla de percepción y de recuerdo, como la condensación de una multiplicidad de movimientos, una «contracción» de la materia: de ahí que, en este primer capítulo, aplique como mecanismo constante el *llevar al límite* —reconociendo que la experiencia cotidiana es una «mezcla»—.

Habría sido preciso mostrar que el cuerpo es impensable sin la conciencia, puesto que hay una intencionalidad del cuerpo, y que la conciencia es impensable sin el cuerpo, puesto que el presente es corporal.

Bergson vislumbró una filosofía del mundo percibido, no realista en una primera intención, pero que echó a perder al pasar a ese realismo según el cual el *percipi* es un *esse* menguado, quedando así la conciencia recortada en el interior de un mundo de imágenes en sí.

«La verdad es que el punto P, los radios que emite, la retina y los elementos nerviosos que intervienen forman un todo solidario, que el punto luminoso P forma parte de ese todo y que es en P, y no en otro sitio, donde está formada la imagen de P y donde es percibida» (ib.). Aquí, en cambio, hay algo nuevo: no ya el hecho de unir la conciencia y el objeto, que Kant ya había unido, sino la manera en que son unidos. En Kant, la relación entre una y otro era la que existe entre una facultad que pone y un objeto puesto: el ser de los objetos ha sido antes idealizado. La frase citada resulta obvia para Kant, porque para él el punto P no es más que un objeto ideal. Kant consideró el fenómeno del objeto como un orden ideal. Lo nuevo de Bergson —repito— no está ahí. Bergson ignora la filosofía reflexiva; gracias a esa ingenuidad, está en situación de descubrir lo que, para el análisis reflexivo, se mantiene inaccesible: la cosa y la conciencia de la cosa están unidas, no como correlatos, sino en cuanto absolutamente

simultáneos, sin ninguna prioridad. Mientras que Kant concedía, a pesar de todo, prioridad a la conciencia del que une.

Para Bergson, la percepción no es constituyente: desde su perspectiva, es imposible que nos situemos en el dinamismo de un sujeto constituyente. La percepción es insensible al esfuerzo del análisis reflexivo (a pesar de Spinoza, seguimos percibiendo el sol a doscientos pasos). La unión entre la conciencia y lo que ella percibe no es la que tiene lo que hace con lo hecho: la percepción ha precedido a la unión. La conciencia de algo no es una intencionalidad comparable al juicio: no se aparece a sí misma dando cuenta de sí misma. Si lleváramos hasta el final la tesis bergsoniana, sería el cuerpo el privilegiado, al ser el que me remite a las cosas preexistentes. Yo no soy un sujeto ágil y sin inercia, un sujeto que disponga libremente de una perspectiva; *desde aquí* es desde donde percibo, y no desde otro sitio. En consecuencia, la intención perceptiva no es intención de inmanencia. Hay transcendencia en el sentido activo de la palabra: una presencia a distancia. La conciencia entonces aparecería situada, su finitud sería el medio de poner el ser.

Ahora bien, esa superación simultánea del realismo y del idealismo, vislumbrada por un instante, aborta. Al haber elegido considerar el mundo como un espectáculo, Bergson se ha hundido en el realismo y ha realizado al sujeto *por sustracción*. El sujeto muere con ello; en lo sucesivo, el *percipi* no es sino un ser menor. El sujeto no tendrá ya que ser pensado: será una distancia imperceptible.

De hecho, Bergson intenta a continuación introducir el sujeto: nuestra percepción —así lo reconoce— nunca es «pura». Pero va a introducir el sujeto en términos realistas, como un no-ser; y, a partir del momento en que concibe la nada a partir del ser, al sujeto lo concebirá a partir del mundo.

Su descripción de la memoria pura será, pues, la de un «segundo mundo» (como lo atestigua su concepción estática del inconsciente). Radicalmente distinto de la objetividad, el sujeto será al mismo tiempo homogéneo a ella: simple diferencia de sustancia y no de modalidad existencial. El encuentro de los dos mundos se produce en la percepción concreta y, cuando Bergson quiera efectuar esa articulación, competirán por la realidad el recuerdo y la percepción. En los capítulos segundo y tercero de *Materia y memoria*, asistiremos por ello a una oscilación entre dos tesis: tanto la percepción es toda ella memoria, dejando lo percibido en un último recuerdo; como, al revés: la memoria no es nada fuera del presente, quedando el recuerdo puro en mero fantasma ávido de «beber la sangre de los vivos». El pasado como tal se nos escapa. Otra forma de esta competición: ora parece que la iniciativa proceda de los recuerdos, interviniendo el cuerpo únicamente para impedir que se actualicen, con lo que el recuerdo sería entonces capaz por sí mismo de volver a ser presente y la dimensión del pasado perdería su idealidad; ora, al revés, no hay conciencia propia del pasado y sólo las necesidades de la acción en curso explican que se acuda al recuerdo. Estas dos descripciones se anulan una a otra.

La teoría del cuerpo, al unir percepción y memoria, revelará el conflicto del que estamos hablando: ora el cuerpo es el lugar de paso del movimiento en sí, como si fuese un elemento del mundo físico; ora es únicamente una representación, homogénea a las imágenes de la memoria. Bergson juega con los dos sentidos —idealista y realista— del término «imagen».

La conciencia, la libertad, no hallarán, pues, sitio alguno en los capítulos II y III. ¿Dónde dar con el *yo*? No estará ni en la cima del cono (que corresponde a un en-sí, el del mundo físico) ni en su base (los recuerdos puros): la vida mental adquiere el aspecto de un vaivén entre dos planos de en-sí. Bergson no llega a

articular los dos planos que describe: en vano intenta realizar la síntesis mediante el ensamblaje de los dos elementos objetivos: el percepto puro y el recuerdo puro.

Dicho lo cual, encontramos en esas páginas intuiciones válidas: en ellas, hemos de captar la verdad «como enigma y en un espejo». Aun habiendo convertido en proposiciones objetivas una reflexión sobre el sujeto, Bergson capta algo verdadero de vez en cuando. A nosotros nos corresponde extraer esas intuiciones del marco filosófico en el que están insertas.

La primera es el análisis de la extensión. En él, Bergson describe, si bien objetivándolo, el plano de nuestra relación con el espacio. Gracias a dicho análisis, al mundo se le arranca, en el cuarto capítulo, su condición de en-sí. La percepción, incluso la externa, aparece en él como una duración (a diferencia de lo que leíamos en el primer capítulo): Bergson se esfuerza por elaborar una teoría del mundo.

La segunda es la teoría de la percepción pura: el ser es siempre percibido, lo cual permite dar respuesta a las objeciones del realismo.

La tercera es la teoría de la memoria pura, en la parte que dicha teoría le reconoce a una realidad mixta. En la teoría de la percepción pura, el ser no era más que ser percibido; en la memoria pura, el pasado es concebido por el presente. Visión dialéctica, pues es el mismo movimiento el que abre el porvenir y el que cierra el pasado. Superamos la mera mezcla de sujeto y objeto para instituir una verdadera dialéctica del tiempo.

En el capítulo II, Bergson extrae las consecuencias de lo anterior y se esfuerza por constatar si los verifica la experiencia. El cuerpo no es más que un simple conductor, lo cual garantiza la originalidad de la memoria con respecto a los aparatos cerebrales. Esfuerzo logrado (puesto que permite dar cuenta de aspectos desconcertantes de la afasia) y, al mismo

tiempo, inútil (pues un minuto de filosofía reflexiva aportaría otro tanto: la memoria es una conciencia del pasado y ninguna huella presente bastaría para explicarla). El trabajo que esto le supone a Bergson parece un trabajo perdido, pues los postulados realistas que siguen siendo los suyos lo llevan a concebir la memoria como un ser secundario.

Con todo, este segundo capítulo contiene enfoques interesantes. Aunque mostráramos reflexivamente que la irrealdad del pasado impide que éste tenga por soporte algo existente presente, quedaría un problema: ¿por qué no tenemos conciencia total de ese pasado? Aunque admitamos que la conciencia es centrífuga por naturaleza, queda sin explicar el reconocimiento y el olvido. Para Bergson, el cuerpo es el presente: es, pues, un momento de la dialéctica del tiempo, y toda conciencia del pasado mantiene relación con el cuerpo. Desde la perspectiva kantiana, la memoria no plantea problema alguno, puesto que el pasado lo instituimos nosotros. Pero si la conciencia es intemporal, el pasado pierde su cualidad de pasado: no hay pasado sino en relación con un presente sobre cuyo fondo se destaca. Hay que resolver, por tanto, el problema del pasado mostrando cómo la conciencia del presente entraña la referencia a un pasado. Pues bien, eso es lo que Bergson hace en ciertos momentos, cuando intenta dotar al cuerpo de una función en la constitución del tiempo: existiría, pues, una «memoria del cuerpo» (*Oeuvres*, p. 293), el cuerpo tendría alguna comprensión del tiempo.

Lección duodécima

EL SEGUNDO CAPÍTULO DE *MATERIA Y MEMORIA*

Lo que en este capítulo Bergson pretende es poner a prueba las ideas directrices del capítulo anterior a la luz de la fisiología cerebral.

En lo concerniente a las relaciones de la memoria y el cerebro, su conclusión es que el cuerpo no puede ser productor de representaciones del pasado, dado que él mismo no es más que una imagen: el cuerpo es tan sólo un mero conductor. Pero si Bergson se atuviera a esto, desembocaría en que el cuerpo, ineficaz, no podría condicionar nuestra capacidad de acceder al pasado: si no fuera más que una imagen entre todas las demás, ¿cómo tendría el poder de modificarlas a todas? Si puede hacerlo, es preciso que el término «imagen» cambie de sentido. El cuerpo, hasta entonces un elemento, pasa a ser un centro.

Lo que habría que hacer sería precisar esa «función central» del cuerpo, mostrar que el mundo es para el cuerpo. Pero Bergson convierte a la subjetividad en una mera función representativa: sigue conservando la dicotomía entre el movimiento «en tercera persona» y el sujeto. De manera que, cuando quiere volver a unir el cuerpo con el espíritu, esto es, cuando lo que quiere es hacer del cuerpo una transición hacia la conciencia, debe organizar todo un dispositivo de equívocos y artificios.

La función motriz del cerebro está preñada de conciencia: «El pasado se sobrevive...». Ahora bien, esto resulta ambiguo: el pasado no subsiste en el mecanismo motor (para mí, observador, es para quien sobrevive en él) en el mismo sentido que en la conciencia (donde sobrevive para sí). El uso del término «sobrevive» es, pues, un artificio verbal: podría decirse también que el pasado se sobrevive en las cosas. Ello no basta para otorgarle al cuerpo una memoria. Además, sólo para una memoria «pura», independiente del cuerpo, es para la que puede haber verdaderamente reconocimiento, dado que el reconocimiento motor no es más que el pasado ocurrido, no representado. Así pues, para Bergson no hay auténtica memoria corporal: la memoria corporal requiere la mediación de la memoria pura. De ahí el recurso a un segundo artificio: el cuerpo le ofrecerá a la «memoria pura» el medio para hacerse real. Unas veces Bergson le concede todo al espíritu y otras, todo al cuerpo. Pero lo que hubiera debido hacer es mostrar que el cuerpo es una exigencia de la dialéctica del tiempo considerado como momento y, a la inversa, que la conciencia implica un cuerpo. Ahora bien, lo que Bergson quiere mostrar es que en la memoria hay «algo» que rebasa al cuerpo. Su método consiste en determinar un resto inexplicable por la vía fisiológica, para así preservar mejor el ser de la sustancia espiritual. De este modo, ni la memoria pura ni el cuerpo son verdaderamente algo para sí. El cuerpo no alcanza a ser un sujeto —aunque Bergson tiende a concederle ese rango—, pues si el cuerpo fuera sujeto, el sujeto sería cuerpo, y esto es precisamente lo que Bergson no quiere de ninguna de las maneras.

Tomemos un ejemplo de la teoría de las dos memorias. La memoria-hábito tanto es consciente como no lo es: no es entonces más que la simple señal de un pasado que el cuerpo vuelve a poner en juego. ¿Por qué seguir entonces llamándola «memoria»? Bergson tendría derecho a hacerlo únicamente si toda

memoria fuera indisolublemente habitual y consciente, de modo que el recuerdo puro contuviera, él mismo, un elemento de generalidad. De hecho, la significación de un episodio pasado lo desgaña de su ecceidad temporal. Situar el pasado en su fecha no es alcanzarlo en su lugar cronológico mediante una intencionalidad directa, sino llegar a él a través del espesor del presente. Nuestra relación con el pasado es, pues, una relación de ser, la cual rebasa el puro conocimiento. Y, a la inversa, nuestras relaciones con el presente rebasan la mera inserción práctica y son ya relaciones de conocimiento.

Bergson opone el sueño a la acción en una dicotomía criticable. El sueño, tal como él lo entiende, sigue girando alrededor del mundo, y la acción sólo es concebida como respuesta a estímulos físicos muy próximos. Debido a un prejuicio heredado de Spencer, al hombre se le concibe como un poder animal de acción, al que se superpondría patéticamente una «facultad de lejanías». Todo lo que no es acción animal cae así del lado del sueño. Sin embargo, esta descripción es falsa: todo es acción en el hombre, pero todo en el hombre es organización supra-animal.

«En lo concerniente a las cosas aprendidas [...], las dos memorias [...] se prestan mutuo apoyo» (p. 231). ¿Qué decir? No vemos de qué son capaces estas memorias una para otra. Ciertamente es que el reconocimiento vivido no equivale a un conocer de nuevo ni a un puro hábito motor: existe ayuda recíproca, como *a contrario* lo muestran las dificultades que padece el sujeto al que se hace hablar mientras mira una serie de letras que se le pide que retenga (p. 232). No obstante, ese malestar desmiente la dicotomía bergsoniana. O sobra el cuerpo o sobra el recuerdo puro. Si el cuerpo no es sujeto, entonces ni todos los movimientos del mundo bastarán para que haya conciencia del pasado.

P. 244, a propósito del «reconocimiento atento», evitamos la alternativa entre acción y sueño. En este tipo de reconocimiento,

«[...] los movimientos renuncian a su fin práctico, y [...] la actividad motriz, en lugar de continuar la percepción mediante reacciones útiles, desanda el camino para dibujar sus trazos más sobresalientes [...]». No se trata ya del hombre ante la naturaleza, apremiado a reaccionar so pena de muerte, sino del hombre que utiliza su cuerpo para explorar una situación.

Del examen de los casos de afasia, Bergson intenta extraer la conclusión de que el recuerdo no ha sido destruido por la lesión. Pero la verdadera cuestión no reside ahí: ¿en qué puede convertirse una memoria una vez privada del cuerpo en la que se pone en juego?

Otro ejemplo de ambigüedad: Bergson quiere que los recuerdos puros se precipiten en el marco ofrecido por la percepción. P. 248: «[...] toda imagen-recuerdo capaz de interpretar nuestra percepción actual se desliza en ella tan bien que ya no sabemos distinguir lo que es percepción y lo que es recuerdo». Lo que en un texto impreso leemos es tanto lo que recordamos como lo que está presente. P. 249: «[...] la lectura corriente es un auténtico trabajo de adivinación, recolectando nuestro espíritu aquí y allá algunos trazos característicos y colmando todo el intervalo mediante recuerdos-imágenes que, proyectados sobre el papel, sustituyen a los caracteres realmente impresos y nos ofrecen la ilusión de estarlo ellos». Ahora bien, Bergson se equivoca al distinguir así «proyección de recuerdos» y «percepción»: esta distinción es ilegítima, pues se obtiene a partir de la consideración de las impresiones retinianas. Bergson no debería juzgar la percepción por la impresión retiniana, que no es más que una parte del campo cerebral: su proceder descansa sobre la «hipótesis de constancia», que, como ha mostrado desde entonces la teoría de la forma, está mal fundada.

Para justificar el espiritualismo, toma como punto de partida la antítesis que representa cierto realismo introductor del espíritu

como algo sobrante. En su estudio de la afasia y de la sordera verbal, muestra que el cerebro no contiene los recuerdos, pero no muestra que el recuerdo tenga algún sentido sin cuerpo. Lo que de hecho prueba no es lo que había anunciado. El proceso sensorio-motor demuestra que hay una inteligencia corporal. Tomemos como ejemplo la audición de una lengua extranjera desconocida y comparémosla con la de una lengua que comprendemos (pp. 254-255): vamos recortando nuestras impresiones por medio de nuestros propios movimientos, por medio del «esquema motor de la palabra oída» (p. 255). Pero se olvida Bergson de que su crítica de la «proyección» de los recuerdos también vale contra él: igual que la percepción no puede incorporar a sí recuerdos, tampoco puede incorporar movimientos («en tercera persona»). La «lógica del cuerpo» no puede ser un proceso «en tercera persona»: lo que ella atestigua es que la motricidad humana no es una motricidad en sí.

Bergson trata con igual inspiración el problema centrífugo de la proyección de los recuerdos. Vislumbra que la pérdida de un recuerdo no es la de una cosa, sino la de una capacidad de hablar, de una actitud (y no de una palabra aislada). Esto es verdad, pero equivale a decir que sin cuerpo no hay posesión de nuestros recuerdos verbales. Como soporte de una dinámica, el cuerpo iría, pues, unido a la memoria. Antes de hallarse cogido en esa dinámica, el recuerdo no es nada.

Pág. 274, Bergson escribe: «Entre la intención, que sería lo que denominamos recuerdo puro, y la imagen-recuerdo auditiva propiamente dicha vienen a intercalarse recuerdos intermedios [...]». El recuerdo puro no es, pues, sino una intención, un caso límite. El cuerpo tanto lo obstaculiza, como le proporciona, en cambio, el medio para realizarse. ¿Cómo puede esta intención vacía existir en sí?

Se comprende que al principio del capítulo tercero, la incertidumbre se le cuele en las fórmulas: «Hemos distinguido tres

términos: el recuerdo puro, el recuerdo-imagen y la percepción, ninguno de los cuales, por lo demás, se produce de hecho aisladamente» (p. 276). Este «de hecho», ¿es una desdicha accidental o, por el contrario, un estado normal?

En lo sucesivo, cuando quiera hablar de recuerdo, Bergson olvidará lo mejor que ha escrito sobre el cuerpo y, cuando hable del cuerpo, perderá de vista la conciencia del tiempo. Sus diferentes descripciones se armonizan mal. Para él, el cuerpo puede perfectamente ser un medio de actualizar el pasado, pero al cuerpo lo concibe más como un existente presente que como una realidad temporal. Bergson no muestra cómo es que podemos escapar del presente para constituir la conciencia del tiempo. No hay en él paso del presente al pasado: nos las habemos o bien con un pasado lejano, fantástico, o bien con un presente sin horizonte temporal. En esto se distingue Bergson de Husserl, para quien el presente es una conciencia de pasar. Ora Bergson nos ata al presente, y el pasado no es ya más que virtualidad pura; ora nos desata del presente, lo que para nosotros equivale a desgajarnos por completo del mundo: ninguna de las dos maneras de proceder puede satisfacernos. Bergson se equivoca a la vez cuando nos ata al presente y cuando nos desata de él.

Lección decimotercera
COMENTARIO DE TEXTO: EL INCONSCIENTE

I. El texto (Materia y Memoria, III; Oeuvres, pp. 282-284)

•Lo que denomino mi presente es mi actitud respecto al porvenir inmediato, es mi acción inminente. Mi presente es entonces sensorio-motor. De mi pasado, sólo se convierte en imagen —y, por lo tanto, en sensación al menos naciente— lo que pueda colaborar en esa acción, integrarse en esa actitud; en una palabra, resultar útil. Ahora bien, a partir del momento en que se torna imagen, el pasado abandona el estado de recuerdo y se confunde con alguna parte de mi presente. El recuerdo actualizado como imagen difiere, pues, profundamente de ese recuerdo puro. La imagen es un estado presente, y no puede participar del pasado más que por el recuerdo del que ella ha surgido. El recuerdo, por el contrario, impotente mientras siga siendo inútil, permanece puro de cualquier mezcla con la sensación, sin adherirse al presente, y, en consecuencia, inextenso.

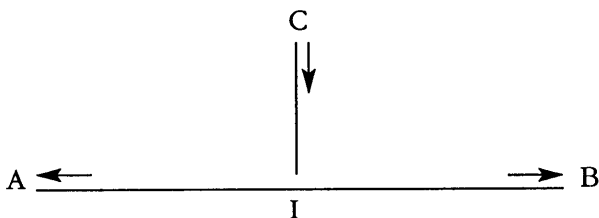
Esta radical impotencia del recuerdo puro nos ha de ayudar precisamente a comprender cómo se conserva en estado latente. Sin entrar aún en lo vivo de este asunto, limitémonos a destacar que nuestra repugnancia a la hora de concebir unos *estados psicológicos inconscientes* procede sobre todo de que consideramos

que la conciencia es la propiedad esencial de los estados psicológicos, de manera que un estado psicológico no podría dejar de ser consciente sin dejar, al parecer, de existir. Pero si la conciencia no es más que la marca característica del *presente*, es decir, de lo actualmente vivido, es decir, en fin, de lo *activo*, entonces lo que no actúe podrá dejar de pertenecer a la conciencia sin dejar necesariamente de existir de algún modo. En otros términos, en el ámbito psicológico, conciencia no sería sinónimo de existencia sino únicamente de acción real o de eficacia inmediata, de manera que, una vez delimitado así el alcance del término, costará menos representarse un estado psicológico inconsciente, es decir, en suma, impotente. Lo de menos es qué idea nos hagamos de la conciencia en sí, tal como aparecería si se ejerciera sin trabas: lo que no se podrá discutir es que, en un ser que realiza funciones corporales, la conciencia tiene como función principal presidir la acción y aclarar una elección. Proyecta, pues, su luz sobre los antecedentes inmediatos de la decisión y, de entre los recuerdos pasados, sobre todos aquellos que puedan organizarse útilmente con ellos; el resto queda en penumbra. Ahora bien, volvemos a encontrarnos aquí, bajo una forma nueva, con la ilusión sin cesar renaciente que andamos persiguiendo desde el inicio de este trabajo. Se pretende que, incluso unida a funciones corporales, la conciencia sea una facultad práctica de modo accidental, pero que en lo esencial esté volcada a la especulación. Y como no alcanzamos a ver cuál sea su interés en dejar escapar los conocimientos que posee, abocada como estaría al conocimiento puro, no se entiende que renuncie a aclarar lo que no está enteramente perdido para ella. De aquí resultaría que únicamente le pertenece por derecho lo que posee de hecho, y que, en el dominio de la conciencia, todo lo real es actual. Pero devuélvase a la conciencia su verdadera función: para decir que el pasado se esfuma una vez percibido no habrá ya más razones de las que

hay para suponer que los objetos materiales dejan de existir cuando dejo de percibirlos.

Insistamos sobre este último punto, pues constituye el centro de las dificultades y la fuente de los equívocos que rodean el problema del inconsciente. La idea de una *representación inconsciente* es clara, a pesar de un prejuicio muy extendido; incluso cabe decir que nos servimos de ella constantemente y que no hay concepción más familiar para el sentido común. En efecto, todo el mundo admite que las imágenes actualmente presentes a nuestra percepción no son la totalidad de la materia. Pero, por otra parte, ¿qué puede ser un objeto material no percibido, una imagen no imaginada, sino una especie de estado mental inconsciente? Más allá de las paredes de vuestra habitación, que percibís en este momento, están las habitaciones vecinas, después el resto de la casa, en fin la calle y la ciudad en la que residís. Da igual cuál sea la teoría de la materia que os parezca más aceptable: realista o idealista, evidentemente cuando habláis de la ciudad, de la calle, de las otras habitaciones de la casa, pensáis en otras tantas percepciones ausentes de vuestra conciencia y, aun así, dadas fuera de ella. No se van creando a medida que vuestra conciencia las acoge; estaban, pues, ya de alguna manera, y puesto que, por hipótesis, vuestra conciencia no las captaba, ¿cómo podían existir en sí a no ser en estado inconsciente? ¿A qué se debe entonces el que una *existencia fuera de la conciencia* nos parezca clara cuando se trata de los objetos y oscura cuando hablamos del sujeto? Nuestras percepciones, actuales y virtuales, se extienden a lo largo de dos líneas, una horizontal AB, que contiene todos los objetos simultáneos en el espacio, y la otra vertical CI, sobre la que se disponen nuestros recuerdos sucesivos escalonados en el tiempo. El punto I, intersección de ambas líneas, es el único que le es dado actualmente a nuestra conciencia. ¿A qué es debido que no dudemos en establecer la realidad de la

línea AB entera, aunque permanezca desapercibida, y que, en cambio, de la línea CI, sea el presente I actualmente percibido el único punto que nos parezca que existe de verdad? En el fondo de esta distinción radical entre las dos series temporal y espacial existen tantas ideas confusas o mal esbozadas, tantas hipótesis carentes de cualquier valor especulativo, que no lograríamos analizarlas todas de una sola vez. Para desenmascarar completamente



esa ilusión, sería preciso ir a buscar en su origen y seguir a través de todos sus meandros el doble movimiento por el que llegamos a establecer realidades objetivas sin relación con la conciencia y estados de conciencia sin realidad objetiva, pareciendo entonces que el espacio conserve indefinidamente *cosas* que se yuxtaponen en él, mientras que el tiempo destruiría, poco a poco, *estados* que se suceden en él. Hicimos una parte de ese trabajo en el primer capítulo, cuando tratamos de la objetividad en general; haremos otra en las siguientes páginas de este libro, cuando hablemos de la idea de materia. Limitémonos ahora a señalar algunos puntos esenciales».

II. Comentario

No alcanzaremos el pasado más que situándonos en él. Por otro lado, el pasado es algo virtual: queriendo caracterizar la

dimensión del pasado, Bergson lo puebla de fantasmas; ésta es la única condición para que haya pasado. El recuerdo puro será, pues, un fantasma, un poder de sugestión, de encantamiento, una guía que permita reconstituir la imagen plena.

El presente ocupa un lugar: quien dice «centro de movimientos» dice ocupación de un punto del espacio; por esto es por lo que el presente es único: «[...] Nuestro presente es la materialidad misma de nuestra existencia, es decir, un conjunto de sensaciones y de movimientos, nada más. Y ese conjunto está determinado, único para cada momento de la duración, justamente porque sensaciones y movimientos ocupan lugares del espacio y no podría haber varias cosas a la vez en un mismo lugar» (*Oeuvres*, p. 281). Así, cuando revivo el pasado me traslado fuera del espacio, puesto que el presente es adhesión a un sitio. La «idealidad» del saber consiste en no encerrar al espacio con referencias. Los recuerdos, flotantes e inextensos, son ese hueco en el interior del ser que constatamos en nosotros por detrás de la conciencia presente.

Al ser la conciencia presencia, el inconsciente será lo ausente. Bergson no menciona las verdaderas dificultades que suscita esta tesis (las reduce a una concepción espectacular y especulativa de la conciencia, cf. *ib.*, p. 284). Ahora bien, de donde en realidad proceden es de que no se pueden disociar la referencia a un objeto y la captación de esa referencia: no hay visión sin conciencia de ver. Esa dificultad, Bergson no la considera. Pero una vez aceptado que toda referencia a un objeto entraña autoconciencia, ¿sigue teniendo sentido la teoría bergsoniana? Reconozcamos que algún sentido sí que conserva, pues esa descripción evidencia la trascendencia del pasado. Es preciso que la conciencia tenga su objeto en su posesión como algo «para mí». Pero un objeto así no sería algo pasado: la conciencia tendría la misma extensión que la totalidad del tiempo. De ahí, la necesidad que la conciencia tiene de ser temporal para ser conciencia

del tiempo, de ser algo distinto que una mera existencia en el tiempo. Ciertamente es que Bergson no describe nada parecido a una temporalización. No nos muestra el pasado «virtual» como si fuera distinto a un viejo presente. De modo correlativo, toda conciencia del momento presente encierra ya el índice temporal de ese momento cuando éste haya transcurrido (como lo atestigua la teoría del «recuerdo del presente»). Aquí, como por doquier, se revela una «carencia que hay que describir»: Bergson traduce la trascendencia del pasado como una mera exterioridad; al menos, tiene el mérito de haber planteado el problema de esa trascendencia.

Igualmente, al tratar de los objetos no percibidos, Bergson no ha considerado ni por un instante el punto de vista kantiano, para el cual éstos tienen una existencia ideal a la que siempre puedo volver, lo mismo que un teorema es a perpetuidad verdadero y puedo volver a él. Ahora bien, una vez dicho esto, un análisis así pecaría de subestimar su objeto: la modalidad existencial de los objetos no percibidos no es la idealidad: ésta le otorgaría al objeto ausente *o bien* la existencia posible *o bien* la existencia necesaria; pero el objeto ausente es real. Supongamos un desierto: cuando afirmo que existe, no sólo digo que es accesible, sino que le otorgo un modo de existencia comparable al de lo que veo. La síntesis de lo visto y lo no visto es una síntesis de transición: al estar inserto en el espacio, me siento capaz de transportar por él este instrumento de exploración que es mi cuerpo; lo ausente me es presente, pues, como horizonte de un mundo cuya posesión total resulta imposible por principio, ya que en tal caso el mundo se aniquilaría. Bergson presintió todo esto, si bien erró al traducir esa relación de horizonte diciendo que el objeto ausente es «una especie de estado mental inconsciente» (ib., p. 284), al no ver que la conciencia es precisamente ese rebasamiento. *Bergson nunca percibe el valor positivo de nuestra finitud*. Pero en lo que sí tiene razón es en señalar que el objeto ausente no es sólo,

como los objetos culturales, un existente ideal. Tiene razón al decir que la simultaneidad plantea un problema y es inseparable de la subjetividad: ¿Cómo es que una conciencia en situación puede ver aparecer la objetividad? Lo que coexiste con mi campo me permite salir de mi perspectiva, pero en la medida en que estoy unido a ello. Mi mesa me impide ver la Torre Eiffel, pero es porque veo mi mesa por lo que no veo la Torre Eiffel. Mi cuerpo está unido al mundo por una referencia universal que me ofrece, de este mundo, una vista mía y no mía: esto es lo que Bergson quiere decir cuando habla de inconsciente.

Al final del texto, Bergson muestra que no ha descrito más que casos límites. Pero no por ensamblar dos realidades es posible reconstruir un fenómeno complejo. No obstante, resaltemos en las páginas siguientes algunas indicaciones válidas:

P. 286: «Pertenece a la esencia de nuestra percepción actual, en cuanto extensa, no ser nunca sino un *contenido* con respecto a una experiencia más vasta, e inclusive indefinida, que la contiene: y esta experiencia —ausente de nuestra conciencia, pues desborda el horizonte percibido— no por ello aparece menos actualmente dada». Así pues, ya no es un estado mental, sino un horizonte: aquí rebasamos la mera relación de exterioridad.

En la misma página: «El mismo instinto en virtud del cual abrimos indefinidamente ante nosotros el espacio hace que cerremos detrás de nosotros el tiempo a medida que transcurre». Se trata de un movimiento único: Bergson está vislumbrando aquí una dialéctica del tiempo y ya no trata al pasado como en sí.

Pp. 286-287: «En realidad, la adherencia de ese recuerdo a nuestro estado presente es por completo comparable a la que los objetos no percibidos mantienen con los objetos que percibimos, y el *inconsciente* desempeña en ambos casos una función del mismo género». Con ese término de *adherencia*, da la impresión de que Bergson designara una síntesis de transición.

Lección decimocuarta
COMENTARIO DE TEXTO:
LA DEFINICIÓN DE EXISTENCIA

I. El texto (Materia y Memoria, III; Oeuvres, pp. 288-289)

•Y aquí tocamos el problema capital de la *existencia*, problema que sólo podemos rozar ligeramente, so pena de ser conducidos, pregunta a pregunta, al corazón mismo de la metafísica. Digamos simplemente que en lo concerniente a las cosas de la experiencia —las únicas de las que aquí nos ocupamos— la existencia parece implicar dos condiciones reunidas: 1ª Hacerse presente a la conciencia; 2ª La conexión lógica o causal de lo así presente con lo que precede o con lo que sigue. Para nosotros, la realidad de un estado psicológico o de un objeto material consiste en el doble hecho de que nuestra conciencia los percibe y de que forman parte de una serie, temporal o espacial, en la que los términos se determinan unos a otros. Ahora bien, estas dos condiciones admiten gradación y, siendo ambas necesarias, cabe concebir que se cumplan de manera desigual. Así, en los casos de los estados internos actuales, la conexión es menos estrecha y la determinación del presente por el pasado —que deja amplio hueco a la contingencia— no tiene el carácter de una derivación matemática; en cambio, se hace perfectamente presente a la conciencia, pues un estado psicológico actual nos entrega todo su

contenido en el acto mismo por el que lo percibimos. Por el contrario, si se trata de los objetos exteriores, lo que es perfecto es la conexión, puesto que estos objetos obedecen a leyes necesarias; pero entonces la otra condición, hacerse presente a la conciencia, siempre se cumple sólo parcialmente, pues el objeto material, debido justamente a la multiplicidad de los elementos no percibidos que lo unen a todos los demás objetos, nos parece que encierre en él y que esconda detrás de él infinitamente más de lo que nos deja ver. Deberíamos, pues, decir que la existencia, en el sentido empírico del término, implica siempre a la vez —si bien en diferentes grados— la aprehensión consciente y la conexión regular. Pero nuestro entendimiento, cuya función es establecer distinciones tajantes, no entiende así las cosas. Mejor que admitir en todos los casos la presencia de los dos elementos mezclados en proporciones diversas, prefiere disociar esos dos elementos y así atribuir a los objetos exteriores, por una parte, y a los estados internos, por la otra, dos modos de existencia radicalmente distintos, cada uno caracterizado por la presencia excluyente de la condición que habría que declarar simplemente preponderante. De manera que la existencia de los estados psicológicos consistirá enteramente en ser aprehendidos por la conciencia, y la de los fenómenos exteriores, enteramente también, en el orden riguroso de su concomitancia y de su sucesión. De ahí, la imposibilidad de concederles a los objetos materiales existentes pero no percibidos la menor participación en la conciencia, y a los estados internos inconscientes la menor participación en la existencia. Al comienzo de este libro, mostrábamos las consecuencias de la primera ilusión: acaba falseando nuestra representación de la materia. La segunda, complementaria de la primera, vicia nuestra concepción del espíritu al expandir sobre la idea de inconsciente una oscuridad artificial. Nuestra vida psicológica pasada condiciona toda ella nuestro estado presente, sin

determinarlo de manera necesaria; también se revela toda ella en nuestro carácter, aunque ninguno de los estados pasados se manifieste en el carácter explícitamente. Reunidas, ambas condiciones garantizan a cada uno de los estados psicológicos pasados una existencia real, aunque inconsciente».

II. Comentario

Al comienzo del capítulo tercero, Bergson se vuelve sobre el recuerdo puro, definido por su latencia. Debe mostrar que la conciencia está *poblada* como el mundo: el pasado está detrás de nosotros, igual que el mundo está a nuestro alrededor. La existencia tiene, pues, el mismo sentido en ambos dominios.

En un primer momento (desde «Y aquí tocamos...» hasta «...se determinan unos a otros») empieza delimitando el debate (no se hará sino «rozar» el problema; de la discusión, quedará excluido lo que está más allá de la experiencia, como Dios, o lo absoluto). A continuación, ofrece un análisis empírico y provisional de la existencia: la existencia requiere la reunión de dos caracteres: hacerse presente a la conciencia y el enlace con los otros hechos. Este análisis plantea diversas preguntas: 1ª Referente al primer carácter: ¿qué es exactamente ese «hacerse presente»? ¿Una experiencia pasiva que se impone por la fuerza del choque recibido? ¿Una captación inteligente que se impone por la evidencia del contenido? 2ª Referente al segundo carácter: ¿De qué naturaleza es esa «conexión»? ¿Amplía ésta el campo de nuestras certezas? ¿Es en sí misma constitutiva del sentido del término «existir»? 3ª ¿Qué relación hay entre esos dos caracteres? Cabe entender cada uno o en sentido empirista o en sentido intelectualista. Para un empirista, el segundo se reduce al primero, puesto que la conexión requiere hacerse presente a la conciencia. Para un intelectualista,

el primero se reduce al segundo, dado que hacerse presente resulta de una conexión, esto es, de que el espíritu haya establecido en efecto una relación. Lo que se le da a uno se le quita al otro. Sólo pueden ser simultáneamente constitutivos si están enlazados, si se reducen a la unidad.

Pero Bergson rehúsa reducirlos a la unidad. Su meta es superar la alternativa, que es lo que intenta hacer en la segunda parte del texto (desde «Ahora bien, estas dos condiciones...» hasta «...la aprehensión consciente y la conexión regular»). Esta segunda parte enuncia tres ideas:

1ª Esos dos criterios son independientes (las condiciones son «ambas necesarias»). 2ª Avancemos un poco más. Cuando la experiencia satisface uno, no satisface otro. En la psique, la conexión es floja, cosa que el indeterminismo psicológico de Bergson explica. El vínculo entre mis estados internos siempre es retrospectivo: mi carácter nunca es un objeto. 3ª A la inversa —y por esa misma razón— mi presente psíquico siempre está perfectamente dado; cada «estado psicológico actual» entrega a la conciencia todo su contenido. En cada presente, la presentación es perfecta, o sea, se hace perfectamente presente. Si no, careceríamos de noción de presente. En el mundo físico, la conexión es perfecta; pero, so pena de ir al infinito, hay que renunciar a una presentación total. Los criterios son, pues, contradictorios: se debe a una misma razón el que la experiencia interna nunca esté bien enlazada y que siempre lo esté la experiencia externa; que la experiencia interna goce siempre de una presentación total y que la experiencia externa nunca. Solidarios (la existencia los implica siempre «a la vez»), estos criterios son antagónicos. ¿Por qué es así?

La tercera parte del texto («Pero nuestro entendimiento... aunque inconsciente») proporciona la solución: lo que en realidad está mezclado, el entendimiento lo cristaliza en dos tipos distintos. Si encontramos, más acá del entendimiento analítico, el contacto

del yo y el contacto del mundo, descubrimos, por un lado, que la materia es una perspectiva, un conjunto de imágenes (cf. el primer capítulo); por el otro, que lo psíquico posee un espesor: la conciencia del carácter tiene en su mano la pluralidad de la duración desplegada. Para la intuición, las dos condiciones están «reunidas», no suponen ya una alternativa.

De hecho, somos nosotros quienes hablamos de contradicción, de reunión: nosotros somos quienes oponemos el en-sí y el para-sí. Pero Bergson habla de dos elementos mezclados; habla de la participación en la existencia física y de la participación en la conciencia como de cualidades. Bergson nunca habla de *su* conciencia; no se percata de la diferencia fundamental de textura entre el *partes extra partes* y el ser que sabe de sí. Al plantear el problema de manera insuficientemente aguda, no ofrece sino una solución insuficiente. Bergson nos conduce siempre al borde de una intuición que no llega a efectuar. En lugar de *colocar* en el mundo *gérmenes* de conciencia y de *dejar* en la conciencia *trazas* de materialidad, hubiera sido preciso captar la conciencia como historia y profusión [*foisonnement*]; habría sido preciso mostrar, en la percepción exterior, que la exigencia de conexión y la exigencia de presentación van unidas, hacer ver la conexión a través del *horizonte* de la percepción, que no excluye cierta «agitación» [*bougé*]. Bergson oscila entre los términos de la alternativa, en lugar de superarla efectivamente. Si la hubiera superado, y sólo entonces, habría tenido el derecho de recusar la pregunta «¿Dónde se conservan los recuerdos?», como hace a continuación. ¿Qué derecho habría de tener a hacerlo cuando él mismo habla de un «lugar psíquico»? La debilidad de su teoría del inconsciente va ligada a la debilidad general de su descripción del para-sí.

Lección decimoquinta
COMENTARIO DE TEXTO:
«BUSCAR LA EXPERIENCIA EN SU ORIGEN»

I. *El texto (Materia y Memoria, IV; Oeuvres, pp. 319-323)*

«Lo que de ordinario llamamos un *hecho* no es la realidad tal como se le aparecería a una intuición inmediata, sino una adaptación de lo real a los intereses de la práctica y a las exigencias de la vida social. La intuición pura, externa o interna, es la de una continuidad indivisa. Somos nosotros quienes la fraccionamos en elementos yuxtapuestos, que responden aquí a *palabras* distintas y allá a *objetos* independientes. Pero justamente por haber roto así la unidad de nuestra intuición original, nos sentimos obligados a establecer entre los términos desunidos un enlace, que no tendrá más remedio que ser exterior y sobreañadido. A la unidad viva, que nacía de la continuidad interior, la sustituimos por la unidad artificial de un marco vacío, inerte como los términos que mantiene unidos. En el fondo, empirismo y dogmatismo concuerdan a partir de los fenómenos así reconstituidos, y sólo difieren en que el dogmatismo se fija más en esa forma, mientras el empirismo lo hace en esa materia. En efecto, el empirismo, sintiendo vagamente lo que de artificial hay en las relaciones que unen a los términos entre ellos, se atiene a los términos y descuida las relaciones. Su error no está en apreciar demasiado la

experiencia, sino al contrario en sustituir la experiencia verdadera, la que nace del contacto inmediato del espíritu con su objeto, por una experiencia desarticulada y, en consecuencia, desnaturalizada sin duda, dispuesta en cualquier caso para que resulten más fáciles la acción y el lenguaje. Precisamente porque esa fragmentación de lo real se ha efectuado con miras a las exigencias de la vida práctica, no ha seguido las líneas internas de la estructura de las cosas: por ello, el empirismo no puede satisfacer al espíritu en ninguno de los grandes problemas, e incluso cuando llega a tener plena conciencia de su principio se abstiene de plantearlos.— El dogmatismo descubre y despeja las dificultades ante las que el empirismo cierra los ojos; pero, a decir verdad, busca su solución por el mismo camino que ha trazado el empirismo. Acepta, también él, esos fenómenos desligados, discontinuos, con los que se contenta el empirismo, y simplemente se esfuerza en lograr una síntesis que, al no haber sido dada en una intuición, necesariamente tendrá siempre una forma arbitraria. En otras palabras, si la metafísica no es más que una construcción, hay varias metafísicas verosímiles por igual, que, en consecuencia, se refutan unas a otras, de modo que la última palabra la seguirá diciendo una filosofía crítica que considera relativo todo conocimiento y tiene por inaccesible para el espíritu el fondo de las cosas. Ésa es en efecto la marcha regular del pensamiento filosófico: partimos de lo que creemos ser la experiencia, intentamos diversos arreglos posibles entre los fragmentos que aparentemente la componen y, ante la fragilidad reconocida de todas nuestras construcciones, acabamos renunciando a construir.— Pero aún quedaría un último empeño que intentar, el de ir a buscar la experiencia en su origen o, más bien, antes de ese *giro* decisivo en el que, al flexionarse en dirección a nuestra utilidad, se convierte propiamente en experiencia *humana*. La impotencia de la razón teórica, tal como ha sido demostrada por Kant, quizá

no sea en el fondo sino la impotencia de una inteligencia sometida a ciertas necesidades de la vida corporal y que se ejerce sobre una materia que ha habido que desorganizar para satisfacer nuestras necesidades. Nuestro conocimiento de las cosas ya no sería, pues, relativo a la estructura fundamental de nuestro espíritu, sino sólo a sus hábitos superficiales y adquiridos, a la forma contingente que obtiene de nuestras funciones corporales y de nuestras necesidades inferiores. La relatividad del conocimiento no sería, pues, definitiva. Deshaciendo lo que esas necesidades han hecho restableceríamos la intuición en su pureza primera y volveríamos a tener contacto con lo real.

A la hora de aplicarlo, este método presenta dificultades considerables y sin cesar renacientes, porque exige un esfuerzo enteramente nuevo para solucionar cada nuevo problema. Renunciar a ciertos hábitos de pensamiento e incluso de percepción ya es bastante penoso, si bien esto no es más que la parte negativa del trabajo que hay que hacer: cuando ha sido hecha, cuando nos hemos situado en lo que llamábamos el *giro* de la experiencia, cuando nos hemos servido del naciente resplandor con el que, iluminando el paso de lo *inmediato* a lo *útil*, despunta el alba de nuestra experiencia humana, aún queda que, con los elementos infinitamente pequeños que así captamos de la curva real, repongamos la forma de la curva misma que se extiende en la oscuridad por detrás de ellos. En este sentido, la tarea del filósofo, tal como la entendemos, se parece mucho a la del matemático que determina una función a partir del diferencial. El intento extremo de la filosofía es un auténtico trabajo de integración.

En otra ocasión, hemos intentado aplicar este método al problema de la conciencia, y nos pareció que, en lo concerniente a la percepción de nuestra vida interior, el trabajo utilitario del espíritu consistía en refractar de algún modo la duración pura a través del espacio. Esta refracción es la que nos permite separar

nuestros estados psicológicos, conducirlos hasta una forma cada vez más impersonal, imponerles nombres, hacerles en fin que entren en el discurrir de la vida social. Empirismo y dogmatismo toman los estados internos con esta forma discontinua, ateniéndose el primero a los estados mismos para no ver más que una sucesión de hechos yuxtapuestos y comprendiendo el segundo la necesidad de un enlace, pero ya sin poder hallar ese enlace a no ser en una forma o en una fuerza —forma externa en la que se integraría el agregado, fuerza indeterminada y por así decir física que aseguraría la cohesión de los elementos—. De ahí, los dos puntos de vista opuestos sobre la cuestión de la libertad: para el determinismo, el acto es la resultante de una composición mecánica de los elementos entre ellos; para sus adversarios, si estuvieran rigurosamente de acuerdo con su principio, la decisión libre debería ser un *hecho* arbitrario, una verdadera creación *ex nihilo*.—Nosotros hemos pensado que cabría tomar un tercer partido. Se trataría de volver a situarnos en la duración pura, cuyo flujo es continuo y en la que pasamos, gradual e insensiblemente, de un estado al otro: continuidad realmente vivida, pero descompuesta artificialmente para mayor comodidad del conocimiento usual. Creímos ver entonces que la acción surge de sus antecedentes por una evolución *sui generis*, de suerte que se vuelven a encontrar en esa acción los antecedentes que la explican, si bien ella les añade algo absolutamente nuevo, progresando sobre ellos como el fruto sobre la flor. En modo alguno queda de esta manera reducida la libertad a la espontaneidad sensible, como se ha dicho. Sería así, a lo sumo, en el animal, cuya vida psicológica es sobre todo afectiva. Pero en el hombre, ser pensante, cabe llamar al acto libre síntesis de sentimientos y de ideas, y a la evolución que conduce hasta él evolución racional. En suma, el artificio de este método consiste simplemente en distinguir el punto de vista del conocimiento usual o útil y el

del conocimiento verdadero. La duración *en la que nos vemos actuar*, y en la que es útil que nos veamos, es una duración cuyos elementos se disocian y se yuxtaponen; pero la duración *en la que actuamos* es una duración en la que nuestros estados se fundan unos en otros, y es entonces cuando debemos esforzarnos en volver a situarnos por el pensamiento en el caso excepcional y único en el que especulamos sobre la naturaleza íntima de la acción, es decir, en la teoría de la libertad.

II. Comentario

Estas páginas poseen doble interés.

(1) *En primer lugar, por lo que respecta a la relación entre la experiencia y la construcción en metafísica.*

Toda síntesis debe darse en una intuición, so pena de ser arbitraria como las que Bergson reprocha al dogmatismo. Por lo tanto, debe recusarse todo análisis (incluso ideal) del conocimiento en términos de multiplicidad y de enlace de esa multiplicidad. Para que la unión metafísica sea natural, hay que hallar en sí y fuera de sí lo que, por el hecho de existir, sabemos: captar la vida en nosotros, que vivimos. El instinto es un enlace prehumano con los vivos. Bergson apunta a reencontrar ese enlace prehumano. Intenta hallar un paso entre un ser que no sabe nada y un saber desgajado del ser. El instinto no sabe nada; la inteligencia sabe, pero a distancia de las cosas. Hay, pues, que unir nuestro ser mudo a nuestro ser revelado, recobrar mediante un esfuerzo violento nuestro ser espontáneo, obtener un saber de nuestra unidad primordial con las cosas. Sólo que no disponemos más que de un fragmento de la curva: no somos el todo del ser. El método

bergsoniano no consistirá, por lo tanto, en una identificación pura y simple, sino en un ir y venir entre el contacto con el ser y la construcción (la «integración») de éste.

La risa contiene una teoría positiva del lenguaje como encantamiento: «mediante arreglos ritmados de las palabras, que llegan así a organizarse juntas y a animarse con una vida original, ellas nos dicen, o más bien nos sugieren, cosas que el lenguaje no estaba hecho para expresar» (*Oeuvres*, p. 462). Ahora bien, de lo que aquí se trata es de los poetas. Si el lenguaje no fuese portador de verdad más que haciéndose encantamiento, ¿para qué seguirían siendo necesarios los filósofos? Bergson habría debido desaprobar su teoría de la inmediatez y edificar una teoría de la verdadera comunicación. Si la tarea del filósofo es la de «recomponer la forma de la curva», la filosofía de Bergson no puede agotarse en la inmediatez. Si la inteligencia se ignora a sí misma, hay que volver a fundar la teoría de la inteligencia y la del lenguaje válido. Por lo demás, ese trabajo ya ha empezado: en *El pensamiento y lo moviente*, Bergson retornó al problema de la intuición.

(2) *En segundo lugar, por lo que respecta a las relaciones de la razón y la libertad.*

Como ejemplo de intuición, Bergson toma la del yo, en la que la duración aparece en su unidad natural. Pero hete aquí que, a la objeción de que «la libertad resulta por ello reducida a una espontaneidad sensible», responde que «[...] en el hombre, ser pensante, el acto libre puede llamarse síntesis de sentimientos e ideas y la evolución que conduce a ella, evolución racional». Esto equivale a reconocer que el acto libre no sale del yo como el fruto sale de la flor. La novedad del acto pertenece por principio a todo momento de la duración. Pero esta

novedad, garantía por adelantado de todo acto, no es la novedad plena. Ya los *Datos inmediatos* lo afirmaban: «Muchos viven [...] y mueren sin haber conocido la verdadera libertad» (*Oeuvres*, p. 110). La libertad no es, pues, solamente una propiedad formal del devenir psíquico: no hay verdadera duración más que si, en su despliegue, se interpone un momento en el que el acto queda suspendido, en el que el sentido del pasado es clarificado y recogido. La duración no es, pues, duración en cada uno de sus instantes: es preciso que se recobre a la vez reflexiva y prácticamente, sin lo cual la expresión de «evolución racional» carecería de sentido.

Las páginas que siguen tienen como objetivo obtener una intuición del mundo: la extensión por detrás del espacio, el movimiento indivisible por detrás de la serie de las posiciones ocupadas por el móvil. Aplicada al movimiento, la intuición parece ser, nuevamente, una coincidencia: la conciencia se une al movimiento efectivo retornando del movimiento de multiplicidad a la unidad del movimiento, de la trayectoria al trayecto. Se plantea una cuestión: ¿es que para nosotros la intuición consistirá en reencontrar el interior del movimiento? En la época de *Materia y memoria*, el movimiento es «un todo sólido e indiviso» (ib., p. 325). Ahora bien, Bergson no se pregunta si esta percepción es separable de toda percepción externa: ¿hay conciencia de duración sin conciencia de multiplicidad? En su *Refutación del idealismo*, Kant mostró que el tiempo no podía ser percibido sino sobre fondo de espacio. Bergson debería mostrar que hay un espacio vivido; pasar, no del espacio al tiempo, sino del espacio fragmentado a la extensión. Por lo demás, lo dijo en ese mismo capítulo cuarto: «Podríamos [...] desprendernos del espacio sin salir de la extensión, y habría en esto un retorno a lo inmediato» (ib., p. 323). Pero a esta indicación no la siguen los desarrollos que comportaba.

Así, tras haber presentado una primera concepción de la intuición (la coincidencia inmediata), Bergson la completó con la idea de integración, o sea, de construcción: su intuición ha tendido a convertirse en dialéctica. Pero la continuación mostró que olvidó esos arreglos y volvía en la práctica a su concepción inicial.

Nota sobre los argumentos de Zenón. – Bergson se equivoca al concluir, como lo hace, que el movimiento es «un todo indiviso» (ib., p. 324). ¿Acaso no es él quien habla de la dicotomía como «de una sucesión de hechos indivisos» (ib., p. 327)? Si hay sucesión, el problema vuelve a plantearse enteramente. Bergson tiene razón contra la idea de que el movimiento sea un simple cambio de coordenadas; se equivoca si la verdad es que el movimiento sea un cambio de estado, como él mismo afirma (ib., p. 337: «[...] el movimiento real es más el transporte de un estado que el de una cosa»). Si este cambio de estado no deja un surco espacial, no es un movimiento. Pretende expulsar al movimiento del espacio y transferirlo del lado del tiempo, pero suprime el movimiento. ¿Por qué el sentido común traduce el movimiento en términos de espacio? ¿Qué sería el movimiento sin esta traducción? Bergson supera las contradicciones sin asumirlas, pues ello exigiría más que una coincidencia: exigiría comprender la contradicción, sin lo cual la intuición es lo mismo que renunciar a pensar.

Lección decimosexta
LAS RELACIONES EXISTENTES EN METAFÍSICA ENTRE LA
INTUICIÓN Y LA CONSTRUCCIÓN SEGÚN BERGSON

En lo referente a la intuición y a su naturaleza, la obra de Bergson delata, más que un cambio, algunas oscilaciones de pensamiento. La *Introducción a la metafísica* (1903) expone una doctrina de la intuición diferente a la de *Materia y memoria* (1896). ¡Pero *La Evolución creadora* (1907) vuelve a adoptar la tesis de la intuición-coincidencia! Más aún, el prefacio de *El pensamiento y lo moviente* (1922, publicado en 1932) hace reaparecer la oposición. En esta misma obra, Bergson añade a su *Introducción a la metafísica* una extensa nota (*Oeuvres*, pp. 1392-1393) para retornar a su «concordismo». Según de qué textos se trate, la intuición es una coincidencia con el objeto (primera concepción) o, por el contrario, no es más que un caso límite, de modo que la mente (*esprit*) se ve obligada a elaborar imágenes y conceptos con vistas a una reconstrucción (segunda concepción). En realidad, se trata de una dificultad con la que Bergson no ha dejado de encontrarse.

I. La intuición-coincidencia

En esta primera concepción, no hay en rigor más que intuición de sí mismo: «[...] una parte al menos de la realidad, nuestra propia

persona, puede ser captada en su pureza natural» (*La pensée et le mouvant*, «Ensayo introductorio», *Oeuvres*, p. 1269). La intuición será, pues, un conocimiento del yo, o sea, de una parte limitada de lo real. «La intuición de la que hablamos versa, pues, ante todo sobre la duración interior» (ib., *Oeuvres*, p. 1272). Si se extiende a algo distinto del yo, será mediante una serie de dilataciones (cf. *Introduction à la métaphysique*, *Oeuvres*, p. 1419: «[...] podemos dilatarnos indefinidamente por un esfuerzo cada vez más violento»).

1º Una primera extensión nos permite alcanzar al yo inconsciente. «Intuición significa, pues, en primer lugar conciencia, pero conciencia inmediata, visión que se distingue apenas del objeto visto, conocimiento que es contacto e incluso coincidencia.— A continuación, se trata de la conciencia ensanchada, que presiona sobre el borde de un inconsciente que cede y resiste, que se rinde y se recobra: a través de alternancias rápidas de oscuridad y de luz, nos hace constatar que el inconsciente está ahí» (*La pensée et le mouvant*, «Ensayo introductorio», *Oeuvres*, p. 1273). Es ésta la visión marginal que, por la puerta abierta, tiene quien pasa delante de una habitación sin entrar en ella.

2º Una segunda extensión nos introduce en «la conciencia en general» a través de una «endósmosis psicológica» (ib., p. 1273). La telepatía, por ejemplo, se relaciona con este tipo de intuición.

3º De la conciencia en general, pasamos a la vida a través de una tercera extensión: «[...] ¿Acaso simpatizamos sólo con conciencias? Si cualquier ser vivo nace, se desarrolla y muere, si la vida es una evolución y si la duración es aquí una realidad, ¿no hay también una intuición de lo vital y, en consecuencia, una metafísica de la vida, que será una prolongación de la ciencia de lo vivo?» (ib., p. 1273).

4º Y finalmente una cuarta extensión nos conducirá a la materia inorgánica: «[...] El universo material, en su conjunto, *permite*

esperar nuestra conciencia; él mismo espera. [...] Conciérne a la intuición por todo lo que contiene de cambios y de movimientos reales» (ib., p. 1274). Así pues, la materia es captada como lo era el inconsciente: es lo que está al borde del yo. Bergson añade que «[...] fue una visión de este tipo la que le sugirió a la ciencia la idea de diferencial o, más bien, de *fluxión*» (ib., p. 1274). (La misma indicación en la *Introduction à la métaphysique, Oeuvres*, p. 1425, a propósito de las matemáticas modernas: «Pensamos que varios de los descubrimientos, al menos de los que han transformado las ciencias positivas o han creado otras nuevas, han sido otros tantos sondeos practicados en la duración pura»). Al tener como «dominio propio» al espíritu, la intuición querría «captar la participación de las cosas, inclusive de las materiales, en la espiritualidad» (ib., p. 1274). La intuición del mundo es así indirecta. En esta primera concepción, la metafísica tiene un objeto limitado, un método especial: compartir lo real es lo que hace posible que concuerde con la ciencia. «La ciencia, pues, llena una mitad del programa de la antigua metafísica. [...] La metafísica no es, por tanto, la soberana de la ciencia positiva. [...] Una y otra versan sobre la realidad misma. Pero de ésta, cada una retiene sólo la mitad» (ib., p. 1286). La ciencia se encarga, pues, de conocer lo que no somos nosotros mismos.

II. La intuición como comprensión

Pero esto resulta insuficiente: «Como el espíritu y la materia se tocan, metafísica y ciencia van a poder, a lo largo de toda su superficie común, probarse una a otra, a la espera de que el contacto se convierta en fecundación» (ib., p. 1287). Existe «intrusión recíproca de ambos objetos, uno en otro» (*Introduction à la*

métaphysique, Oeuvres, p. 1393, n.). Por este hecho, la metafísica ya no se localiza en el espíritu.

En las Conferencias de Oxford, la metafísica se presenta como una percepción del mundo: «[...] ¿no deberíamos más bien retornar a la percepción, conseguir que se dilate y se extienda (sin renunciar, ni que decir tiene, al ejercicio de las facultades de concepción y de razonamiento)?» (*La perception du changement, Oeuvres*, p. 1369). Se trata, pues, de volver a la percepción, y no a la intuición: «Supongan —dice Bergson— [...] que nos sumergiéramos [en la percepción] para ahondarla y ensancharla. Supongan que insertáramos en ella nuestra voluntad y que, dilatándose esta voluntad, dilatara nuestra visión de las cosas» (ib., p. 1370). Obtendríamos una filosofía que «se habría apropiado de todo» (ib., p. 1370).

Esta filosofía ha de ser capaz de decirnos lo que percibe. Sustituirá los conceptos «fijos», «rígidos», «de contornos precisos» característicos del dogmatismo (ib., p. 1421) por «conceptos nuevos [...] tallados esta vez a la medida del objeto». Estos nuevos conceptos serán «representaciones flexibles, móviles, casi fluidas, dispuestas siempre a amoldarse a las formas fugaces de la intuición» (ib., p. 1402). Por lo tanto, la utilización de conceptos es legítima y necesaria en metafísica: «[...] los conceptos le son indispensables» (ib., p. 1401).

La propia concepción científica está fundada en la naturaleza de las cosas. Junto a la «matemática formulada», existe una matemática «virtual o implícita», que es «natural al espíritu humano» (*Oeuvres*, p. 1278). La concepción científica no pierde contacto con la intuición. La ciencia vive de intuición. «El más potente de los métodos de investigación de los que dispone el espíritu humano, el análisis infinitesimal, nació de esta inversión misma [de la dirección habitual del trabajo del pensamiento]» (*Introduction à la métaphysique, Oeuvres*,

p. 1422). A lo que aspira la matemática moderna es a «seguir la generación de las magnitudes» (ib., p. 1422). Por lo demás, «[...] la cantidad es siempre la calidad en estado naciente» (ib., pp. 1422-1423). Así pues, la metafísica efectuará «[...] diferenciaciones e integraciones cualitativas» (ib., p. 1423). El propio contexto de la formulación científica es intuitivo. Galileo «sondeó» en la duración (ib., p. 1425). Nos hallamos lejos de un concordato concluido sobre la base de distinguir los respectivos ámbitos: en lo sucesivo, la ciencia filosofa, y la filosofía es concebida como una ciencia. «La ciencia moderna no es ni una ni simple» (ib., p. 1430). Sus ideas profundas y fecundas «son otros tantos contactos con corrientes de realidad que no convergen necesariamente en un mismo punto» (ib., p. 1430). Con este mismo espíritu, *El pensamiento y lo moviente* distinguirá dos tipos de claridad, siendo el tipo superior el de «la idea radicalmente nueva y absolutamente simple», a la que veremos, «oscura ella, disipar oscuridades» («Ensayo introductorio», *Oeuvres*, p. 1276).

Así, la intuición se obtiene al final de un trabajo. «Filosofar consiste precisamente en situarse, por un esfuerzo de intuición, en el interior de esa realidad concreta sobre la cual la crítica viene desde fuera a adoptar dos enfoques opuestos, tesis y antítesis» (*Introduction à la métaphysique*, *Oeuvres*, p. 1430). Pasar por la tesis y la antítesis puede ser, pues, un medio de obtener la intuición.

La intuición no consiste en captar una unidad sin diversidad: «el dogmatismo» es el que capta una unidad sin fisuras (*Introduction à la métaphysique*, *Oeuvres*, pp. 1408-1409). La intuición metafísica posee «un carácter esencialmente activo» (ib., p. 1416). No se trata de «verse simplemente vivir» (ib., p. 1416). Nos permite —y ésta es su paradoja— «afirmar la existencia de objetos inferiores y superiores a nosotros, aunque en un sentido,

sin embargo, internos²⁵ a nosotros» (ib., p. 1416). La duración es esa realidad paradójica que nos une a las cosas, y a cosas exteriores a nosotros. En la intuición, la coincidencia se confunde, pues, con un movimiento de trascendencia: coincidimos ciertamente, pero con un movimiento que surge de nosotros. «Lo mismo que una conciencia a base de color, que simpatizase interiormente con el naranja en lugar de percibirlo exteriormente, se sentiría cogida entre el rojo y el amarillo, quizás presentiría incluso, por debajo de este último color, todo un espectro en el que de manera natural se prolonga la continuidad que va del rojo al amarillo, del mismo modo la intuición de nuestra duración, lejos de dejarnos suspendidos en el vacío como lo haría el puro análisis, nos pone en contacto con toda una continuidad de duraciones que hemos de intentar seguir, ya sea hacia abajo, ya sea hacia lo alto: en ambos casos podemos dilatarnos indefinidamente por un esfuerzo cada vez más violento; en ambos casos nos trascendemos a nosotros mismos» (ib., p. 1419). «Trascender»: ahí está la palabra. Aquí la simpatía ya no consiste en «hacerse organismo», sino que supone un esfuerzo por *recuperar la cosa que hay que conocer*. Tenemos en nosotros mismos los medios para esta recuperación, los medios con que darle un sentido a la vida. La intuición pasa a ser una reunión de signos y de hechos gracias a un sentido. La simpatía no es ya una recepción, sino una comprensión.

Gracias a esto es posible la Conferencia sobre *La intuición filosófica* (*L'Intuition philosophique, Oeuvres*, pp. 1345-1365). De creer a Bergson, todo sistema entraña una intuición central. Ahora bien, de atenernos a su primera filosofía, lo que en cada sistema debería haber son varias intuiciones. Si la intuición fuera

²⁵ Corregimos la cita que Merleau-Ponty hace de Bergson, en la que se ha deslizado un error: donde Bergson escribe «internos» (*intérieurs*), Merleau-Ponty reitera «superiores» (*supérieurs*) (ndt).

simple coincidencia, no habría en cada gran filosofía esa articulación interna de las tesis, no descubriríamos en ella tal lógica de la intuición. Es porque la intuición es un movimiento de comprensión por lo que las intuiciones de una filosofía forman una especie de organismo o de sistema. «El sentido [...] es menos una cosa pensada que un movimiento de pensamiento, menos un movimiento que una dirección» (ib., *Oeuvres*, p. 1358). Hay, pues, una lógica de la intuición y un sentido de una filosofía: la concepción expuesta en 1903 en la *Introducción a la metafísica* ofrecía más posibilidades de integrar la inteligencia a la intuición que la que ofrece *Materia y memoria*.

Apéndice

LOS SENTIDOS Y EL INCONSCIENTE

(Lección inédita del Curso de Lyon redactada por Michel Jouhaud)

Con ocasión de la reflexión sobre la sensación a la que nos invita Maine de Biran, conviene reflexionar sobre la noción de inconsciente. Para Maine de Biran la conciencia se añadiría, con la motricidad voluntaria, a la vida animal caracterizada por los sentidos. ¿Cómo puede haber sentidos sin conciencia?

Rara vez nos planteamos el problema de los sentidos. Su noción no tendría derecho de ciudadanía en la teoría del conocimiento: se diría que ésta proviene de considerar al sujeto desde fuera. Y si, por el contrario, capto al sujeto desde dentro y mediante reflexión, las razones que yo pudiera tener para hablar de los sentidos desaparecen. La inspiración cartesiana es contraria a la dignidad filosófica de la noción de sentido: no es el ojo el que ve, sino el alma. El conocimiento no refleja al objeto como la imagen retiniana. Además, como ver es pensar que se ve, ningún órgano corporal es capaz de una operación así, que sólo puede ser competencia del pensamiento. No hay punto medio entre pensar y no pensar: no hay pensamiento que no sea transparente a sí mismo. No cabe concebir ninguna especie de acción que el pensamiento así definido pueda padecer. El pensamiento está protegido contra toda causalidad transitiva por el hecho de que no es una cosa. Así entendida, la conciencia es centrífuga, y

no hay manera de concebir cómo podría afectarla algo. La noción de inconsciente sería inconsistente. Y esto es lo que quiere decir Brunschvicg cuando alaba a Malebranche por negarse a reconocer en nosotros ningún poder capaz de producir nuestros pensamientos, ni siquiera el acto de atención. El pensamiento no tiene acta de nacimiento. El inconsciente (la tendencia) no es más que una llamada de la inteligencia a la que la inteligencia no obedece, pues es de otro orden²⁶. No hay nada que explicar fuera de la inteligencia ni tampoco hay que explicarla a ella: sólo hay que constatarla. Ni siquiera puede decirse que el pensamiento se ausente: somos nosotros quienes lo dejamos, y no él a nosotros. Para que el casi-yo de la intuición biraniana esté en condiciones de hacer la experiencia (*d'éprouver*) de esta intuición, ha de recogerse, ha de ser Yo, o no será conciencia. Nos hallamos, pues, ante una alternativa: no podemos conservar la noción de inconsciente más que a condición de formarnos una noción inauténtica del pensamiento.

Ahora bien, ¿en qué nos embarcamos cuando afirmamos que no hay inconsciente?

Dice Politzer que no es preciso que la negación del inconsciente sea la afirmación de la conciencia entendida como lo hace la mayoría de los psicólogos, esto es, como contemplación de una representación²⁷. La negación del inconsciente es insostenible si de lo que se trata es de negar lo desconocido y de afirmar

²⁶ «Malebranche, con esa mirada de una profundidad incomparable que los filósofos del siglo XVII han proyectado sobre el *inconsciente*, muestra cómo el esfuerzo intelectual, cómo la voluntad de entender, no son sino llamadas a la inteligencia: la inteligencia rebasa esas llamadas porque las ideas son realidades de un orden enteramente distinto a los datos sensibles de la conciencia. (...) Al nacimiento de nuestro pensamiento asistimos como testigos, pero como testigos impotentes.» (*L'Expérience humaine et la causalité physique*, éd. citée, pp. 9-10).

²⁷ Maurice Merleau-Ponty resume aquí el planteamiento siguiente de Georges Politzer: «...Únicamente los procesos de abstracción permiten afirmar el inconsciente a propósito de los hechos psicoanalíticos. En condiciones así,

que la conciencia no aprende nada sobre sí misma, sino que ya conocía todo lo que pasa en ella. ¿Cabe sostener esto en el caso, por ejemplo, del nacimiento de un amor? Es algo perfectamente posible que se me haya escapado el significado de mis conductas conscientes y que un observador me lo haga ver algún día. Puede ser que cada fase del sentimiento haya sido consciente, pero no en la forma de representaciones con un nombre. Existe al menos lo no formulado.

Distingamos, pues, conciencia y conocimiento. Lo inconsciente, según Freud, es lo no asumido. No es que lo ignore por completo, pues mis esfuerzos por apartarlo suponen una prenoción. Se trata de algo que tiene figura para la conciencia, pero que ésta rehúsa nombrar. Hay que distinguir entre estar enamorado y conocer que se está enamorado. El hecho de que esté enamorado es una razón para no saber que lo estoy, ya que en lo que estoy es en vivir ese amor en lugar de en ponerlo delante de mis ojos.

Todo conocimiento, dice la psicología de la forma, es la percepción de una figura sobre un fondo. Debe rodearlo un halo de lo desconocido o, al menos, de lo conocido con cierto margen de inatención, halo que no es un suplemento, sino un elemento esencial. Por el hecho de que el objeto sea una figura, al analizar

para evitar que a nuestra crítica se la tache de 'reaccionaria', bastará con mostrar que negar el inconsciente a propósito de esos hechos no significa en modo alguno que haya que encontrar la manera de que el contenido del inconsciente pueda ser concebido como consciente. En efecto, *la negación del carácter inconsciente de un hecho psicoanalítico no implicaría la afirmación de su carácter consciente, a no ser que fuera absolutamente necesario concebir de una manera o de otra la realidad del hecho en cuestión*. Así es como, por ejemplo, la negación del carácter inconsciente del contenido latente del sueño no implicaría instalarlo en la conciencia, a no ser que el contenido latente debiera absolutamente ser concebido como psicológicamente real en el momento en el que el sueño se elabora y se despliega. (*Critique des fondements de la psychologie*, cap. IV; 2ª éd., P.U.F., Paris 1967, p. 203).

el conocimiento hemos cometido el error de considerarlo como si estuviera desprovisto de un fondo. Al conocimiento hay que rodearlo de un envoltorio de conciencia que no considere al objeto como objeto. Tal es la vivencia no nombrada, lo que Freud denomina incorrectamente inconsciente. No hay por qué analizar la conciencia como si tuviéramos que habérmolas sólo con objetos, puesto que nunca son todos simultáneamente objetos para ella.

La noción cartesiana de alma exige que consideremos mera apariencia impensable la dispersión del alma en el cuerpo: esta dispersión me obliga a admitir que el alma está separada de ella misma. Debo poner en duda la conciencia inmediata e instalarme en el conocimiento reflexivo. Mi percepción visual, que creí que residía en mis ojos, vuelve a centrarse toda ella en el alma. Hay que abandonar por carente de sentido esta separación del alma de sí misma. El espectáculo no es más que la actividad del espíritu que liga entre ellas las relaciones de ese espectáculo.

Pero, ¿qué es lo que exige la noción de los sentidos? Es decir, ¿qué exige dicha noción para el sujeto, excepción hecha de lo que en ellos es para otro?

Mis ojos, mi visión, me aparecen como pre-personales en lo que tienen de limitados para mí: mi campo visual es limitado, pero de manera imprecisa y variable; no como una ventana, que recorta con nitidez. En la pérdida de visión que se produce en los límites del campo, capto que mi conciencia es, de alguna manera, atacada por detrás; mi visión no es una operación que yo controle. Incluso no todo es visible dentro del campo: los objetos se ocultan unos a otros; puedo desplazarme para remediarlo, pero ninguna de esas apariciones es exhaustiva. Por detrás de la conciencia hay «como un objeto abierto».

A este dato tiene que corresponderle algo del lado del sujeto. El sujeto cartesiano no puede enfocar un objeto abierto, es decir,

inagotable. Al pasar a la reflexión cartesiana, perdemos el objeto abierto e inacabado. Descartes responderá evidentemente que este objeto abierto es inadecuado. Pero lo que pretendemos es ver de qué nos privamos al adoptar la actitud decisiva de la reflexión. Los sentidos: tal sería ese pensamiento que no está en posesión de su objeto, ese pensamiento no totalizable.

¿Cuál de las posturas adoptar? El *onus probandi* incumbe más bien al entendimiento, puesto que lo que quizá nos muestre toda la historia del saber desde Descartes es que no hay ideas adecuadas. Sí que cabría hacer un análisis que definiera al pensamiento, no por la plenitud con la que capta el objeto, sino por esa especie de detención de la actividad del espíritu constitutiva de las certezas que sabemos que habrá que revisar, pero que aun así son más que nada. Habría que introducir desde el principio una inadecuación del pensamiento consigo mismo, sin la que no es posible entender el error, la apariencia ilusoria, la historicidad del saber.

Igualmente, hay que reconocer desde el origen un principio de pasividad en la libertad; si no, no habrá modo de entender las dificultades de la libertad ni el que pueda ser requerida.

Nota complementaria
MALEBRANCHE, BIRAN Y BERGSON
EN LA OBRA DE MAURICE MERLEAU-PONTY

Sin pretender ofrecer un inventario exhaustivo de las páginas en las que Maurice Merleau-Ponty evoca la enseñanza de los filósofos clásicos, hemos pensado que resultaría útil indicarle al lector cierto número de textos paralelos, por el asunto o por la inspiración, a los del presente curso.

Éstas son la abreviaturas que hemos empleado:

- SC = *La structure du comportement*, 2e. éd., P.U.F., Paris 1949 (1e. éd., P.U.F., Paris 1942).
- PP = *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945.
- SNS = *Sens et non-sens*, Ángel, Paris 1948.
- S = *Signes*, Gallimard, Paris 1960.
- OE = *L'Oeil et l'esprit*, Gallimard, Paris 1964.
- VI = *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964.
- EP = *Éloge de la philosophie et autres essais*, Gallimard, Paris 1965.
- RC = *Résumé de tours*, Collage de France 1952-1960, Gallimard, Paris 1969.
- PM = *La prose du monde*, Gallimard, Paris 1969.

Es posible encontrar una bibliografía detallada de la obra de Maurice Merleau-Ponty en *Merleau-Ponty, sa vie, son oeuvre*, de André Robinet, Paris 1963, pp. 63-74.

LECCIÓN I: *Apunte sobre la historia de la filosofía:*

— El contenido de esta lección prefigura el del ensayo titulado *La philosophie et le «dehors»*, publicado en *Les grands philosophes* (Mazenod, Paris 1956) y reproducido en S, pp. 158-167, y después en EP, pp. 170-185.

— Véase asimismo VI, pp. 242 y 252-253, y PM, pp. 129-137 (sobre el sentido de la obra cartesiana).

— Ver en especial SC, p. 225; PP, pp. 231-232; OE, pp. 55-57; VI, pp. 288 y 326-327; RC, pp. 97-101 y 127-128.

LECCIÓN III: *La conciencia de sí en Malebranche:*

1º Sobre el Cogito cartesiano: véase en especial SC, pp. 210-212; PP, pp. 425-426 y 459-461; VI, pp. 326-327; PM, p. 184. — Una comunicación del 23 de noviembre de 1946 sobre *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques* (*Bulletin de la Société française de philosophie*, t. XLI, no reproducida en volumen) analiza en las pp. 129-130 «tres maneras de comprender el Cogito»;

2º Sobre el conocimiento por sentimiento y la pasividad en Malebranche: ver en especial VI, pp. 66 y 302.

3º Sobre la experiencia de la pasividad: SC, p. 233.

— La expresión «contacto ciego», empleada *supra*, p. 23, se encuentra en SC, p. 213, aplicada a Descartes.

LECCIÓN IV: *Los juicios naturales y la percepción:*

1º Sobre la teoría cartesiana de la percepción y sus dificultades: véase en especial SC, pp. 205-207 y 211-213; PP, pp. 46-57; OE, pp. 36-60; VI, p. 263;

2º Sobre los juicios naturales en Malebranche: véase en especial SC, pp. 212-213; PP, pp. 297-298.

— *La trascendencia del Ego*, de J.-P. Sastre, citada *supra*, p. 33, es citada y comentada en SC, pp. 238-239.

LECCIÓN V: *Extensión sensible y extensión inteligible:*

1º Sobre el infinito positivo y el *partes extra partes* en la filosofía clásica del siglo XVII: S, pp. 186-188 (cf. EP, pp. 220-222);

2º Sobre el «pie cúbico» de extensión (v. *supra*, p. 41): SC, p. 212.

— La «conexión con la existencia» evocada *supra*, p. 41, hace referencia a la «conexión viviente» mencionada en PP, p. 237.

LECCIÓN VI: *La causalidad en las relaciones entre alma y cuerpo:*

— Sobre el ocasionalismo de Malebranche: SC, p. 238; PM, p. 130.

LECCIÓN VII: *Teología y unión de alma y cuerpo:*

1º Sobre la filosofía religiosa de Malebranche: SNS, p. 149; S, pp. 181-183 (cf. EP, pp. 209-213); PM, p. 113;

2º Sobre el cristianismo de Kierkegaard: SNS, p. 359; PM, p. 113.

— En diversos lugares de su obra, Maurice Merleau-Ponty elogia a Malebranche por haber visto en el mundo «una obra inacabada»: ver especialmente PP, p. 465, y *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. XLI, p. 134.

LECCIONES VIII A X: *De Malebranche a Maine de Biran; Maine de Biran y las filosofías del cogito, I y II:*

1º Sobre el sujeto biraniano «que no *se sabe* solo en el mundo, pero que está en él y no podría ni siquiera ser sujeto si no tuviera un cuerpo que mover»: S, p. 192 (cf., p. 327);

2ª Sobre el sujeto humano que «se temporaliza» (*supra*, p. 76): PP, pp. 484-489.

— La concepción de la duda expuesta *supra*, pp. 74-75, evoca la «fe perceptiva» de SNS, p. 188, n. 1 y VI, pp. 48 y sigs.

LECCIÓN XI: *Materia y memoria, I:*

1ª Sobre Bergson, Kant y el punto P: SC, p. 215;

2ª Sobre la «imagen pura»: SC, p. 208;

3ª Sobre el ser de lo percibido: SC, pp. 109-111; S, pp. 232-234 (cf. EP, pp. 293-296);

4ª Sobre la relación del presente con el pasado (*supra*, p. 99): PP, pp. 417-418 y 472-473.

LECCIÓN XII: *Materia y memoria, II:*

1ª Sobre la «proyección» de los recuerdos en Bergson: SC, p. 209;

2ª Sobre el cuerpo y el tiempo: PP, pp. 93-94;

3ª Sobre las dos memorias en Bergson: PP, pp. 211-212.

LECCIÓN XIV: *La definición de la existencia:*

—En EP, pp. 21-23 [Lección inaugural del Collège de France], Maurice Merleau-Ponty debía interpretar la obra de Bergson con una simpatía acrecentada y reconocer en la teoría bergsoniana de la existencia la «profusión» (*foisonnement*) y la «agitación» (*bougé*) mencionados *supra*, p. 117.

LECCIONES XV (*Buscar la experiencia en su origen*) Y XVI (*Las relaciones existentes en metafísica entre la intuición y la construcción*):

— Ver especialmente SNS, p. 194, n. 1 (sobre la *Introducción a la metafísica* y las «líneas de hechos»), S, p. 232 (cf. EP, pp. 292-293) (sobre la extensión de la experiencia de sí mismo), EP,

pp. 29-31 (sobre el sentido de la «intuición» bergsoniana), y RC, pp. 109-111 (sobre la teoría bergsoniana de la naturaleza y el «sentido válido» del positivismo bergsoniano).

— VI, pp. 168-169, rechaza la idea de una «fusión con las cosas».

— Pp. 64-65 de *Merleau-Ponty, sa vie, son oeuvre*, André Robinet ha redituado la obra de Maurice Merleau-Ponty en la tradición de Malebranche, de Maine de Biran y de Bergson, como «un ocasionalismo de la inmersión y de la encarnación» (op. cit., p. 65).

APÉNDICE: *Los sentidos y el inconsciente*: Sobre la verdadera naturaleza del inconsciente: SC, pp. 191-195.

ÍNDICE DE LOS AUTORES CITADOS POR MAURICE MERLEAU-PONTY

(Los números remiten a las páginas)

- | | |
|---|---|
| Alain, 31. | Kant, 28, 62, 67, 77, 95-96, 119-120. |
| Arnauld, 25, 26. | Kierkegaard, 52-53. |
| Bacon, 66. | Lachièze-Rey, P., 21. |
| Bergson, 13, 92-105, 110-117, 122-125, 131. | Laporte, J., 36, 39-40. |
| Berkeley, 30, 93-94. | Leibniz 37, 58, 65. |
| Biran, 13, 55-72, 73, 75-91. | Locke, 66-67. |
| Bonnet, Ch., 63. | Lucrecio, 66. |
| Bréhier, É., 30. | Mairan, 41. |
| Brunschvicg, L., 13-15, 55-62, 68, 134. | Malebranche, 13-16, 20-22, 25-33, 35-49, 51-53, 55-56, 59, 61-62, 70, 76-77, 82, 83, 88, 134. |
| Condillac, 62-63, 67-68. | Mesland, 17. |
| Degérando, 68. | Pablo (san), 52. |
| Descartes, 14-15, 17-20, 31, 35, 42-43, 65-70, 73, 77-81, 85, 88, 89. | Politzer, 134. |
| Fichte, 68. | Royer-Collard, 85. |
| Galileo, 68-69. | Sartre, J.-P., 33-34. |
| Gueroult, M., 21. | Schelling, 68. |
| Husserl, 106-107. | Spencer, 102. |
| | Spinoza, 13-15, 20, 40, 96. |
| | Zenón (de Elea), 125. |

ÍNDICE DE MATERIAS

- ACCIÓN, — y movimiento, 68-69; — Biran une el pensamiento a la acción, 80-81; — de los cuerpos vivos, 92-94; — y sueño, 102. V. *Esfuerzo, Hombre, Ocasionalismo, Sueño*.
- ACTUAL, — e inactual en el *cogito*, 73-74; prioridad de lo actual sobre lo posible, 75-76. V. *Implícito*.
- AFASIA, — Bergson y la afasia, 98, 103-104.
- ALMA, — problema de la unión del alma y el cuerpo, 13-15 y *passim*; extensión del alma según Descartes, 18-19; el alma de los otros, 19; — alma y pensamiento según Malebranche, 22; no hay idea del alma, 24-25; pseudoidea del alma, 26; — no puede ser conocida mediante idea, 26-27; — pensamiento simbólico y material del alma, 27; — es a la vez percepción de idea y sujeto pasivo, 30; — no posee por sí misma agilidad y transparencia, 37; — antes del pecado, 43; — unión del alma y el cuerpo, unión de Cristo con la Iglesia, 52; — claridad propia de la unión, 58, 60; — alma en sí y alma para nosotros, 89; alma absoluta frente al cuerpo absoluto, 91. V. *Cogito, Cuerpo, Yo, Nouménico, Pensamiento, Para sí, Sujeto, Unión del alma y el cuerpo*.
- ANÁLOGON, — y conciencia imaginante, 34. V. *Hyle, Imagen*.
- ANTÍTESIS, — y hecho primitivo, 60; — e intuición bergsoniana, 130-131. V. *Contradicción, Hecho, Hombre, Intuición, Yo*.
- APERCEPCIÓN, — y conciencia según Malebranche, 29; — prepersonal según Biran, 72-73; — génesis de la apercepción interna, 87-88. V. *Reflexión, Signos, Voz*.
- ATEÍSMO, — y teísmo en Descartes, 20. V. *Teísmo*.

- ATENCIÓN, — a la vida según Bergson, 92.
- AUDICIÓN, — y fonación: su función en la génesis de la reflexión según Biran, 86. V. *Reflexión, Voz*.
- CAUSALIDAD, — en las relaciones del alma y el cuerpo, 42-43; — experiencia de la causalidad, 89. V. *Esfuerzo*.
- CEREBRO, — no contiene los recuerdos, 104.
- CERTEZA, — del *cogito*, 21-22; — posibilita el análisis y las reflexiones, 73-74.
- CIENCIA, — sólo es una parte de nuestra experiencia, 63; — nos remite al mundo percibido, 93; — conoce lo que no somos nosotros mismos, 128; — vive de intuición, 129. V. *Filosofía, Intuición, Metafísica, Percepción*.
- COGITO, — oscurecido por Malebranche, 20; — como experiencia de mí mismo según Descartes, 21; — suspendido de un principio en Malebranche, 22; su triple sector, 24; descubierto en una fecha determinada, 26; — mencionado incesantemente por Biran, 67; — no es eliminado, sino ensanchado, 70; — reformado por Biran, 73-75; — pasa a ser una simple conversión a hechos psíquicos, 80; ejercicio de un nuevo *cogito*, 84; Bergson no plantea el problema del *cogito*, 94. V. *Conciencia, Idea, Para sí, Yo*.
- COINCIDENCIA, — intuición-coincidencia, 124-127; — y trascendencia, 131-132. V. *Contacto, Integración, Intuición*.
- COMPRENSIÓN, — del tiempo por el cuerpo, 99; — de la contradicción, 126; — la intuición como comprensión, 128-132. V. *Contradicción, Intuición*.
- COMUNICACIÓN, — con los sistemas, 17; — contagiosa, 26; verdadera comunicación, 123. V. *Encantamiento, Lenguaje, Signos, Sistema*.
- CONCIENCIA, — de sí en Malebranche, 21-28; — imaginante, 34; — en acción y ya situada, 35; — es lo que nunca puede ser tomado como algo puro, ib.; — de sí como relación del Yo con otro término, 59; — tenemos que hacernos conciencia y libertad, 75; — necesita signos para conquistarse, 87-88; Bergson, ciego a la estructura intencional de la conciencia, 94; — de algo y juicio, 95; — situada, 96-97; — en situación y objetividad, 111-112; — Bergson nunca habla de su conciencia, 117; — la conciencia como historia y profusión, ib. V. *Cogito, Idea, Objeto, Para sí, Reflexión, Yo*.

- CONDUCTOR, — el cuerpo no es más que conductor, 98; el cuerpo ya no es un conductor, sino un centro, 100. V. *Cuerpo*.
- CONEXIÓN, — con la existencia, 41; — y presentación a la conciencia, 113-117. V. *Existencia*.
- CONNIVENCIA, — entre el en sí y el para sí, 36.
- CONSTANCIA, — de las formas, de los objetos, 33-35; — hipótesis de constancia, 103. V. *Percepción*.
- CONSTRUCCIÓN, — en metafísica, 122, 125, 128, 132. V. *Intuición*.
- CONTACTO, — ciego, 23; — oscuro del alma consigo misma, 28; — del yo y el mundo, 116; — con el ser, 123; — la intuición como contacto y coincidencia, 127. V. *Conciencia, Coincidencia, Intuición*.
- CONTENIDO, — y forma de la experiencia, 77. V. *Experiencia, Filosofía, Forma, Psicología*.
- CONTRADICCIÓN, — entre el en sí y el para sí, 117; — Bergson supera las contradicciones sin asumirlas, 125. V. *Comprensión, Intuición*.
- CORPOREIDAD, — del alma según Descartes, 18-19. V. *Alma, Cuerpo, Extensión*.
- CREENCIA, — en el yo nouménico en Biran, 89-90.
- CRITERIOLÓGICO, — abandono de la filosofía criteriológica, 74.
- CUALIDAD, — Bergson rehabilita las cualidades secundarias, 93.
- CUBO, — juzgado y cubo visto, 31. V. *Juicio, Percepción, Profundidad*.
- CUERPO, — es en Descartes una totalidad, 17; — el alma, lo mismo que los cuerpos, ha sido creada, 26; — es legítimo considerar que nuestro cuerpo es nosotros, 27; — juicio natural y cuerpo propio, 30; causalidad en las relaciones entre alma y cuerpo, 42-43; imagen del cuerpo, 62; — ninguna diferencia entre mover el propio cuerpo y percibirlo, 69; — cuerpo habitado y cuerpo conocido, 72; — coopera en la intelección, 78; — Biran a punto de intuir el cuerpo propio, 79; — alma absoluta frente al cuerpo absoluto, 91; — debate del cuerpo con el mundo, 92; — impensable sin la conciencia, 95; intencionalidad del cuerpo, ib.; — impide actualizar los recuerdos, 97; — como elemento del mundo físico y como representación, ib.; — su comprensión del tiempo, 99; — de elemento pasa a ser centro, 100; — transición hacia la conciencia, ib.; — no alcanza a ser un sujeto, 101; — medio de actualizar el pasado, 105. V. *Alma, Causalidad, Extensión, Memoria, Sujeto, Unión del alma y el cuerpo, etc.*

DENTRO Y FUERA, — en Biran, 71-72. V. *Interior*.

DESORDEN, — y monstruos, 53. V. *Milagros, Orden*.

DIALÉCTICA, — del tiempo, 98-99, 101, 112.

DIOS, — existencia vista en el espejo de Dios, 15; — doble actitud de Descartes, hacia Dios y hacia el mundo, 20; — captado sin idea, 24; — visión en Dios, ib.; — Malebranche proyecta en Dios las condiciones de la racionalidad, 28; — y los juicios naturales, 31-33; — fundamento ideal de las particularidades, 36; — el único eficaz, 42; — accesible a la prueba corta del sentimiento, 43; — la voluntad, movimiento hacia Dios, 46; — amor natural de Dios, 47; — quiere salvar a todos los hombres, 49; — gloria de Dios, 50-51; — no es un objeto que se pueda captar, 53; lo más habitual es que Malebranche adopte el punto de vista de Dios, ib.; — y las razones de la unión, 61; — mi potencia motriz es cierta para el mismo Dios, 83; — la relación de Dios con el mundo, semejante a la del alma nouménica conmigo, 91. V. *Verbo*.

DISTANCIA, — percepción de la distancia, 30-31; — el sujeto como distancia imperceptible, 96.

DUDA, —asombro más que desconfianza, 74; — crítica de la duda cartesiana por Biran, 79-81. V. *Certeza, Genio Maligno*.

DURACIÓN, — bergsoniana y libertad, 123-125; — realidad paradójica, 131. V. *Evolución, Intuición, Libertad, Tiempo*.

ELECCIÓN, — filosófica, 16; — libertad, elección ya hecha, 75.

EMPIRISMO, — la teoría del juicio natural, lo equivalente de un empirismo, 33; — llena la conciencia de hechos musculares, 60; — Biran yuxtapone la reflexión y el empirismo, 65; — Biran muy cercano al empirismo, 85; — oscila entre la filosofía empirista y la filosofía reflexiva, 88; — e intelectualismo según Bergson, 115. V. *Intelectualismo, Reflexión*.

ENCANTAMIENTO, — y lenguaje, 57, 123.

EN SÍ, — juicio natural, oscilación entre el en sí y el para sí, 35; — Biran asciende del para nosotros al en sí, 89; — existencia intermediaria entre el en sí y el para sí, 94; — ningún en sí que no sea un para mí, ib.; — conciencia recortada en un mundo de imágenes en sí, 95; — al mundo se le arranca su condición de en sí, 98; — Bergson ya no trata el pasado como un en sí, 112; — nosotros oponemos el en sí al para sí, 117. V. *Para sí*.

- ENTENDIMIENTO, — y voluntad según Malebranche, 44; — y voluntad según Biran, 78; — sentido etimológico del término, 86.
- ESENCIA, — prioridad de la existencia sobre la esencia en Biran, 76, 82; — el sujeto nouménico, cosa sin esencia, 89. V. *Existencia, Nouménico, Sujeto*.
- ESFUERZO, — Brunschvicg critica el sentimiento del esfuerzo, 55-57; — la conciencia del esfuerzo según Biran, 59-60; — su valor ontológico, 83. V. *Poder*.
- ESPACIALIDAD, — corporal, 70; anterior al espacio, 71; — anterior a la espacialidad objetiva, 76. V. *Espacio, Extensión*.
- ESPACIO, — y tiempo primitivos según Biran, 85; — fragmentado y extensión, 124. V. *Extensión [Étendue], Espacialidad [Extensión], Idealidad, Materia*.
- ESPÍRITU, — soy un espíritu que dispone de algunos poderes, 27; — ninguna filosofía del espíritu en Malebranche, ib.; — no está todo él en sus obras, 61; — Bergson unas veces se lo da todo al espíritu, y otras todo al cuerpo, 100.
- ESPIRITUALISMO, — justificado por Bergson a partir del realismo, 103.
- EVIDENCIA, — desplazada por Biran, 57; — transferencia de evidencia, 55; signos ya dotados de evidencia, 87.
- EVOLUCIÓN, — la libertad bergsoniana, evolución racional, 122-124; — intuición de lo vital y de la evolución, 127. V. *Intuición, Libertad, Vida*.
- EXISTENCIA, — e idealidad, 15; — vista en el espejo de Dios, ib.; — opaca, 28; — conexión con la existencia, 41; — la conciencia es una existencia para sí, 64; — Biran y el sentimiento de la existencia, 69; — asombrado de sentirse existir, 80; — el exceso de nuestra existencia sobre lo que sabemos de ella, 90; — definición que Bergson da de la existencia, 113-115; — crítica de esa concepción, 115-117. V. *Conexión, Nouménico, Para sí, Sujeto*.
- EXPERIENCIA, — de mí mismo, de las ideas y de Dios, 44; — religiosa, 44, 51; — de la verdad, 74; — forma y contenido de la experiencia, 77; — no es la simple aplicación de un *logos*, 91; — como mezcla, 95; — en metafísica, 122-123. V. *Intuición*.
- EXTENSIÓN (*étendue*), — de sustancia y de potencia, 19; — idea clara de la extensión, 23; — modelo de una pseudo-idea del alma, 26; — no es una manera de ser, 36; — inteligible y extensión creada, 37;

Índice de materias

- inteligible, no es un rasgo de la psicología divina, 38; — sigue siendo un espacio, 38; — no es la idea del aire, 39; — interior del cuerpo, 70; espacio fragmentado y extensión, 124. V. *Espacio, Extensión*.
- EXTENSIÓN (*extension*), — del alma, 19-20; — análisis bergsoniano de la extensión, 98; — detrás del espacio, 124; — progresiva de la intuición, 128. V. *Espacio, Especialidad, Extensión*.
- FACTICIDAD, — de la conciencia, 64.
- FANTASMA, — miembro fantasma, 62; — Bergson puebla la conciencia de fantasmas, 110.
- FENOMÉNICO, — realidad fenoménica, zona neutra, 85. V. *Pre-mundo*.
- FENOMENOLOGÍA, — Biran anticipa la fenomenología, 66.
- FILOSOFÍA, — como conversión a la idea, 57; y no-filosofía, 59; arranca de un hecho, 61; pone en cuestión la evidencia, 62; — interroga al Ser, 63; — y psicología, 76; — sentido de una filosofía, 131. V. *Psicología, Sistema*.
- FINALIDAD, — reintroducida por Malebranche, 42-43; — el hombre, atravesado por la finalidad, 49; — alternativa de la finalidad y la iniciativa, 51. V. *Organismo*.
- FINALISMO, — e idealismo, 31.
- FINITUD, — medio de poner el ser, 96; — Bergson no le encuentra valor positivo, 112.
- FISIOLOGISMO, — de Biran, 76.
- FORMA, — constancia de las formas percibidas, 32; — y materia del conocimiento, 67-68; — y contenido de la experiencia, 77. V. *Filosofía, Percepción, Psicología*.
- GÉNESIS, — interior de la exterioridad, 37; — y totalidad, 68.
- GENIO MALIGNO, — subsistiría, pero cambiando de aspecto, 74.
- GLORIA, — las tres glorias de Dios, 50.
- GRACIA, — contraplacer, 43, 46.
- HECHO, — primitivo según Biran, 60-61, 63-64; — primitivo y hechos primitivos, 67; — no es algo que exista en sí, 73; — noción de hecho según Bergson, 118. V. *Antítesis, Filosofía*.
- HISTORIA, — de la filosofía, 14-16; — de la Iglesia, 48.

HOMBRE, — ordenado por naturaleza a un fin, 45; — atravesado por una finalidad, capaz de iniciativa, 49; — convertido en cosa para salvar a todos, 49; — vinculado al infinito por el sacrificio de Jesucristo, 50-51; — todo es antítesis para el hombre, 60; — el hombre es un monstruo, pues se temporaliza, 76; — todo en el hombre es organización supra-animal, 102.

HORIZONTE, — la relación de horizonte no es indicio de posesión total, 24; — un horizonte se dibuja alrededor del cuerpo vivo, 93; — un presente sin horizonte temporal, 105; — inconsciente y relación de horizonte, 111; — de la percepción, 117.

HYLE, — y conciencia imaginante, 34.

IDEA, — intentar tener ideas claras o comprender las cosas tal como son, 14; naturaleza de la idea según Malebranche, 23; mi relación con las ideas, relación de horizonte, 24; — Brunschvicg y la conversión a la idea, 32-33; — la presentación de la idea es un hecho, 61; — la filosofía se interroga sobre la evidencia de la idea, 63; — claridad de la idea nueva según Bergson, 130.

IDEALIDAD, — y existencia, 15; — del espacio, 39; — e ilusión, 39-40; — del pasado, 97; — del saber, 110; — de los recuerdos y de los objetos no percibidos, 111.

IDEALISMO, — cartesiano, 13; visto en el espejo de Dios, 15; — y percepción, 31-33; — quita su sentido a las perspectivas, 32; — invertido, 35; — debe dar cuenta de la imaginación, 61; — Bergson critica el idealismo subjetivo, no el idealismo trascendental, 94; — superación del realismo y del idealismo, 96.

IGLESIA, — historia de la Iglesia, 48; — Cristo anima a la Iglesia como el alma anima al cuerpo, 52.

ILUSIÓN, — e idealidad, 39-40; — de los amputados, 40.

IMAGEN, — conciencia que imagina, 34; — conciencia recortada dentro de un mundo de imágenes, 95; — el cuerpo es sólo una imagen, 100.

IMAGINACIÓN, — ¿puede el idealismo dar cuenta de ella? 61.

IMPLÍCITO, — en el *cogito*, 73-74.

INCONSCIENTE, — teoría bergsoniana del inconsciente, 106-109; — sus dificultades, 109-110; — y relación de horizonte, 112; debilidad de la teoría del inconsciente, vinculada a la debilidad de la teoría del para-

- sí, 117; materia e inconsciente al borde del yo, 128; el inconsciente y los sentidos, 133-137.
- INDIVIDUALIDAD, — ilusión de la individualidad, 13-14.
- INMANENCIA, — psicológica, tránsito hacia la inmanencia trascendental, 40.
- INSTINTO, — y juicio natural, 36, 41; vínculo prehumano con los seres vivos, 122-123.
- INTEGRACIÓN, — e intuición, 120-121, 123-124.
- INTELECCIÓN, — el cuerpo colabora a la intelección, 78-79.
- INTELECTUALISMO, — y percepción de la profundidad, 31; — y definición de la existencia, 115.
- INTELIGIBLE, — no es lo sensible desvanecido, 39. V. *Extensión*.
- INTENCIONALIDAD, — estructura intencional de la conciencia, 94; — del cuerpo, 95; — y juicio, ib.; — acceder al pasado por intencionalidad directa, 101-102.
- INTERIOR, — el hecho primitivo no es ni interior ni exterior, 60; — síntesis de exterioridad y de interioridad, 64; — ni modelo exterior ni modelo interior, 66; recobrar una interioridad al principio opaca, 66; — el conocimiento del cuerpo no puede ser ni puramente exterior ni puramente interior, 72. V. *Dentro y fuera*.
- INTERNO, — Experiencia interna y externa, 66.
- INTUICIÓN, — de una verdad que un filósofo ha querido expresar, 16; — intuiciones sensibles inactuales, 74; — Bergson nos conduce al borde de una intuición que no efectúa, 117; — como integración, 124; — como coincidencia, 126-128; — su extensión progresiva, 127-128; — como comprensión, 128-132; obtenida al final de un trabajo, 130; — lógica de la intuición, 131-132. V. *Coincidencia*, *Comprensión*.
- IRREFLEXIVO, — Malebranche da entrada a lo irreflexivo en la filosofía, 26; — Biran adopta como tema una reflexión que se vuelve sobre lo irreflexivo, 73; — estado previo de irreflexión, 84. V. *Implicito*, *Reflexión*.
- JESUCRISTO, — V. *Verbo*.
- JUICIO, — intencionalidad y juicio, 95. V. *Juicio natural*.
- JUICIO NATURAL, — expresión bastarda y ambigua, 29; — y juicio libre, 29-30; — permite esperar una teoría del cuerpo propio, 30;

— como factor, 31; — idealismo y realismo, 33; — oscilación entre el en-sí y el para-sí, 35.

LENGUAJE, — universo del lenguaje, 87; — como encantamiento, 123. V. *Encantamiento, Signos, Voz*.

LIBERTAD, — humana según Malebranche, 28; — experiencia de la libertad según Biran, 69; — como elección ya hecha, 75; — y razón según Bergson, 123-124. V. *Evolución, Pecado*.

LÓGICA, — del cartesianismo, 14; — del cuerpo, 103-104; — de la intuición, 132.

MAL, — radical, 28; — es sólo una privación, 45. V. *Monstruos, Pecado*.

MATEMÁTICA, — saber matemático y saber empírico, 14; — formulada y matemática implícita según Bergson, 129.

MATERIA, — captada como lo inconsciente, al borde del yo, 128. V. *Forma*.

MEMORIA, — segundo mundo, 97; — cuerpo, al unir percepción y memoria, 98; — segundo ser, 98-99; — del cuerpo, ib.; — y cerebro, 100; — rebasa al cuerpo, 101; — las dos memorias, 102-103. V. *Pasado, Reconocimiento, Recuerdo*.

METAFÍSICA, — percepción del mundo, 128; — efectúa integraciones cualitativas, 130. V. *Ciencia, Filosofía, Ontología*.

MILAGRO, — mis ideas me aparecen como por milagro, 23; — Malebranche y el milagro, 53.

MITO, — nociones míticas, en el sentido platónico del término, 19; — en Malebranche, los problemas de hoy aparecen como en los mitos o en los sueños, 35.

MONSTRUO, — monstruos y desorden, 54; — el hombre es un monstruo, pues se temporaliza, 76. V. *Milagro, Tiempo*.

MOTRICIDAD, — y pensamiento según Biran, 60, 68, 73. V. *Esfuerzo, Pensamiento, Poder*.

MOVIMIENTO, — del hombre hacia el infinito, 28; — cuerpo, lugar de paso de movimientos en-sí, 97; — un mismo movimiento abre el futuro y cierra el pasado, 98; — dicotomía del movimiento «en tercera persona» y del sujeto, 100; — argumentos de Zenón contra el movimiento, 125. V. *Cuerpo, Esfuerzo, Motricidad*.

Índice de materias

MUNDO, — aún no está hecho, 48; — y yo, perspectivas correlativas, 67; — un sistema de certidumbres que se denomina mundo, 74; — intentar ver el mundo, 76; — atestiguado por el sentimiento, 80; — relación de Dios con el mundo según Biran, 91; — conciencia recordada en un mundo de imágenes en sí, 95; — memoria, segundo mundo, 97; — arrancado a su condición de en-sí, 98. V. *Premundo*.

NADA, — hay algo de nada en la idea, 23; — no es una simple privación de ser, 40; — concebida por Bergson a partir del ser, 96.

NOUMÉNICO, — creencia en el yo nouménico según Biran, 89-91; — es la afirmación de una cosa sin esencia, 89; — representa el exceso de nuestra existencia sobre lo que sabemos acerca de ella, 90; — relación de Dios con el mundo semejante a la del alma nouménica con el yo, 91.

NÚCLEO, — ideal, 38.

OBJETIVIDAD, — y subjetividad en historia de la filosofía, 15; — absoluta, 90.

OBJETO, — Kant idealiza el ser en los objetos, 95; — referencia al objeto y autoconciencia, 110; — estatuto del objeto ausente, ib.

OCASIONALISMO, — Malebranche pasó del idealismo al ocasionalismo, 31; — Biran, Descartes y la idea ocasionalista, 70.

ONTOLOGÍA, — y psicología, 82-84; — y hecho primitivo, 84. V. *Metafísica*.

OPACIDAD, OPACO, — la existencia en sentido fuerte es opaca, 28; — un conocimiento no espectacular de Dios sería opaco, 44; — un ser que lucha contra una opacidad previa, 64; — recobrar una interioridad al principio opaca, 66.

ORDEN, — desorden, monstruos, 52-53.

ORGANISMO, — vivo, centro de perspectiva, 93. V. *Cuerpo, Finalidad*.

PARA-SÍ, — juicio natural, oscilación entre el en-sí y el para-sí, 36; la conciencia es una existencia para-sí, 64; — tipo de existencia intermedio entre el en-sí y el para-sí, 94; — ni la memoria ni el cuerpo son algo para-sí, 101; — oponemos el en-sí al para-sí, 117; — debilidad de la descripción del para-sí en Bergson, ib. V. *Conciencia, En-sí, Sujeto*.

- PASADO, — mi referencia al pasado no es obra mía, 27; — dimensión de futuro fluyendo del futuro al pasado, 77; — su idealidad, 97; — conciencia del presente y referencia a un pasado, 99; — actualizado por el cuerpo, 104; — trascendencia del pasado, 110; — ya no es tratado como algo en-sí, 112. V. *Futuro, Memoria, Presente, Recuerdo, Tiempo*.
- PASIVIDAD, — Malebranche se enfrentó al problema de la pasividad, 27; — actividad que emerge de la pasividad, 73.
- PECADO, — el hombre antes del pecado, 28; — excepciones a las leyes de la unión antes del pecado, 43; — origen y consecuencias del pecado, 46-48.
- PENSAMIENTO, — *cogito*, vínculo interno entre pensamiento y ser, 21; — nuestra idea del alma seguirá siendo un pensamiento a medias, 26; — el malebranchismo, simple pensamiento abierto, 28; — y motricidad volente, 68, 75; — la intención de pensamiento, 73. V. *Conciencia, Motricidad, Para-sí*.
- PENSAR, — captar resultados cuyas premisas no poseemos, 74.
- PERCEPCIÓN, PERCIBIDO, — idea y mundo percibido, 24; — percepción de la profundidad según Descartes, 31-32; — según el intelectualismo, 32; — retorno a la percepción, 35; — implicación natural de la voluntad y de la percepción, 68; — pura según Bergson, 93; — instala al cuerpo en las cosas, ib.; — deducida del ser total, 94; — no es constituyente para Bergson, 96; — es toda ella memoria, 97; — en la percepción pura, el ser no es sino ser percibido, 98-99; — y proyección de recuerdos, 104; — estatuto de los objetos no percibidos, 111-112; horizonte de la percepción, 117; — la metafísica como percepción del mundo, 129. V. *Forma, Juicio natural, Mundo, Percipi, Profundidad*.
- PERCIPI, — concebido como menor *esse*, 95.
- PERSPECTIVA, — idealismo y perspectiva, 32; — organismo, centro de perspectiva, 93; — recortada en el ser total, 95; — y objetividad, 112; — la materia es una perspectiva, 117.
- PODER, — motor cierto para Dios mismo, 83. V. *Esfuerzo, Motricidad*.
- PORVENIR, — dimensión de porvenir, 77; — un mismo movimiento abre el porvenir y cierra el pasado, 98. V. *Pasado, Presente, Tiempo*.
- PRE-MUNDO, — según Biran, 85. V. *Fenomenico*.

- PRESENTE, — la conciencia del presente encierra una referencia al pasado, 99; ningún paso del presente al pasado en Bergson, 105; ocupa un lugar, 110. V. *Movimiento, Pasado, Tiempo*.
- PRIMITIVO, — hecho primitivo según Biran, 60-61, 63-64; — hecho primitivo y hechos primitivos, 67. V. *Espacio, Hecho, Tiempo*.
- PROFUNDIDAD, — percepción de la profundidad según Descartes, 31-32.
- PSICOLOGÍA, — simple tematización de un sector del ser, 63; — ciencia del sujeto puesto en el mundo, 67; — y reflexión, ib.; — y filosofía, 76.
- PSICOLOGISMO, — interioridad espiritual y psicologismo, 75; — Biran intentó superar el psicologismo, 91.
- RACIONALIDAD, — Malebranche proyecta en Dios sus condiciones, 28; — absoluta, 44.
- RAZÓN, — creada, 25.
- REALIDAD, — fenoménica, 85; — competirán por la realidad el recuerdo y la percepción, 97.
- REALISMO, — hace de la conciencia una sucesión de estados, 33; — Bergson se hunde en el realismo, 96; — introduce al sujeto en términos realistas, ib.; — postulados realistas que siguen siendo suyos, 99; — parte de cierto realismo, introductor del espíritu como algo sobrante, 104.
- RECONOCIMIENTO, — motor no es más que el pasado ocurrido, 101; — vivido no equivale a un conocer de nuevo ni a un puro hábito motor; a propósito del «reconocimiento atento», evitamos la alternativa entre acción y sueño, 102.
- RECORTE, — perceptivo, 94; — la conciencia recortada en el interior de un mundo de imágenes en sí, 95. V. *Conciencia, En sí, Para sí, Sujeto*.
- RECUERDO, — competición entre recuerdo y percepción, 97; — ensamblaje de percepto puro y de recuerdo puro, 98; — el recuerdo puro contiene un elemento de generalidad, 102; — y dinámica del cuerpo, 104; — el recuerdo puro no es más que un caso límite, ib.; — el recuerdo puro, fantasma, 110; — recuerdos flotantes e inextensos, huecos en el interior del ser, ib. V. *Memoria, Pasado, Presente, Reconocimiento*.

- REEQUILIBRAR, — dos modos opuestos de reequilibrar el cartesianismo, 20.
- REFLEXIÓN, — en historia de la filosofía, 15; — voz y reflexión del cuerpo según Biran, 67-68, 86-87; — alternativa de la reflexividad y del empirismo, 70; — certidumbre anterior a la reflexión, 74; — síntesis de la explicación y la reflexión, 88; — Bergson ignora la filosofía reflexiva, 95; — percepción y análisis reflexivo, ib. V. *Irreflexivo*.
- RELIGIÓN, — prospectiva y retrospectiva, 49. V. *Teología*.
- SENSIBILIDAD, — y yo según Biran, 66-67; — sin Yo, 67.
- SENTIDOS, — relación entre el yo y los sentidos, 67; — actuar es imprimir en el movimiento una intención dotada de sentido, 69; — de la vida, 131; — de una filosofía, 131-132. V. *Acción, Intuición, Vida*.
- SENTIMIENTO, — idea, razón, 24-25; — de sí, desplazado para situarlo en Dios, 28; — la conciencia es siempre sentimiento, 29; — la prueba corta del sentimiento, 43; — e idea, 44; — subjetividad del sentimiento, 62; — de nuestra existencia individual, 64; — testimonio de que existe algo que cabe llamar mundo, 80-81. V. *Esfuerzo*.
- SER, — y pensamiento en el *cogito*, 21; — la extensión es un ser, 36; — Dios no pertenece al orden del ser, 52; — tematización de un sector del ser, 63; — sujeto unido al ser universal, 88; — la perspectiva del sujeto recortada en el ser total, 94; — método bergsoniano y contacto con el ser, 122-123. V. *Para sí*.
- SIGNOS, — naturales, 26; — en matemáticas y en filosofía, 57; — e intuición, 78-79; — y hecho primitivo, 87; — origen de los signos, ib.; — y conciencia de sí, ib. V. *Encantamiento*.
- SÍMBOLO, — pensamiento simbólico y material del alma, 27.
- SIMPATÍA, — no es ya recepción, sino comprensión, 131. V. *Intuición*.
- SÍNTESIS, — de transición, 111-112; — debe darse en una intuición, 122.
- SISTEMA, — cómo comprender los sistemas, 15-16; — cada sistema, habiendo arrancado de un hecho, debe dar cuenta de los demás, 61; — la teoría del miembro fantasma forma sistema con la fisiología cartesiana, 62; — intuición central de un sistema, 131. V. *Historia, Objetividad, Subjetividad*.
- SUBJETIVIDAD, — y objetividad en historia de la filosofía, 15; — y objetividad absoluta, 90.

Índice de materias

- SUEÑO, — mitos y sueños, 35; — alternativa de la acción y del sueño, 92.
- SUJETO, — nuestra inherencia en el sujeto de naturaleza que somos, 20; — motor o sujeto pensante, falsa alternativa, 60; — de la libertad, 75; — el sujeto motor es pensante, 78, 79; — pasa a ser cosa psíquica, o espíritu absoluto, 80; — unido al Ser universal, 88; — nouménico según Biran, 89; — la experiencia de un sujeto no es la mera aplicación de un logos, 91; — Bergson no puede situarse en el dinamismo de un sujeto constituyente, 96; — realiza al sujeto por sustracción, ib.; — introduce el sujeto como un no-ser, ib.; — el cuerpo no llega, en Bergson, a ser un sujeto, 101. V. *Para-sí*.
- SUPERESTRUCTURA, — teológica, 28, 30.
- TEÍSMO, — y ateísmo práctico en Descartes, 20.
- TELEPATÍA, — extensión de la intuición, 127.
- TEOLOGÍA, — recurso a la teología, 28; — superestructura teológica, 30; — conocimiento no espectacular de Dios, 44.
- TIEMPO, — y *cogito*, 21; — yo no soy un espíritu que domine y despliegue el tiempo, 27; — somos un espíritu finito, que necesita tiempo, 47; — el hombre *se* temporaliza, 76; — comienza con las iniciativas absolutas del sujeto motor, 77; — espacio y tiempo primitivos, 84-85; — verdadera dialéctica del tiempo, 98; Bergson no describe nada parecido a una temporalización, 111; — vislumbra una dialéctica del tiempo, 112. V. *Duración, Futuro, Pasado, Presente*.
- TOTALIDAD, — de los escritos y de la vida de Descartes, 15-16; — el cuerpo como totalidad, 17; — y génesis, 68.
- TRANSICIÓN, — de lo particular a lo universal, 91; — el cuerpo como transición hacia la conciencia, 100; — síntesis de transición, 111-112.
- TRANSPARENCIA, — el alma humana carece de transparencia, 37; — *cogito* sin completa transparencia, 74. V. *Opacidad, Opaco*.
- TRASCENDENCIA, — de la idea, 25; — e intención perceptiva, 96; — del pasado, 110; — coincidencia y trascendencia en la intuición, 131.
- UNIÓN DEL ALMA Y EL CUERPO, — en la serie cartesiana y en la serie pascaliana, 13; — constatación de un estado de hecho, 14; — tres textos de Descartes insisten en la unión, 15; — no es sólo una dificultad

especulativa para Descartes, 17; — concebida conforme al peso y la extensión, 18; — excepciones que, a favor de Adán, consiente Dios a las leyes de la unión, 43; — modelo de la unión de Cristo con la Iglesia, 52. V. *Alma, Cuerpo*.

UNIVERSAL, — facultad del universal y lo absoluto, 88; — transición a lo universal, 91.

VERBO (JESUCRISTO), — vuelve a los hombres sabios mediante una especie de locura, 46; — repara el universo, construye su templo espiritual, 49; — anima a la Iglesia como el alma anima al cuerpo, 52.

VERDAD, — en historia de la filosofía, 15; — experiencia de la verdad, 74.

VIDA, — ignorante de sí misma, 122-123; — conocida por una extensión de la intuición, 127; — la intuición otorga un sentido a la vida, 131.

VISIÓN EN DIOS, — el *cogito* completo es la visión en Dios, 24.

VOLUNTAD, — y entendimiento según Malebranche, 44-45; — movimiento hacia Dios, 46; — volente y querida, 47; — y movimiento, 59-60; — y entendimiento en Biran, 78.

VOZ, — interioridad de la voz, 68; — audición-fonación y esbozo de reflexión, 86-87. V. *Reflexión*.

YO (*Je*), — nada habita la conciencia, ni siquiera el Yo, 33; — conciencia de sí como relación del Yo con otro término, 59; — no sería ya prudencia, sino un posible éxito, 75; — sensibilidad sin Yo, 85; — no estará ni en la cima del cono, ni en su base, 97. V. *Cogito; Conciencia, Para-sí, Sujeto*.

YO (*Moi*), — un ser que aspira a «llegar a ser yo», 64; — relación entre el yo y los sentidos, 67; — ese yo que se repliega realiza una acción, 80. V. *Cogito, Nouménico, Sujeto, Yo*.

YO PIENSO, —V. *Cogito*.

Fotocomposición
Encuentro-Madrid
Impresión y encuadernación
Cofás-Madrid
ISBN: 84-7490-811-6
Depósito Legal: M-42572-2006
Printed in Spain

Maurice Merleau-Ponty nació en Rochefort-sur-Mer en 1908. Graduado en filosofía en 1931, fue profesor de instituto en Chartres hasta la Segunda Guerra Mundial. Tras la guerra fue nombrado profesor de la universidad de Lyon, donde estuvo desde 1945 hasta 1949, año en que fue nombrado profesor de La Sorbona de París. En 1952 obtuvo la cátedra de filosofía del Colegio de Francia. Comprometido con la realidad social y política de su tiempo, murió repentinamente en París en 1961.



Sus obras más importantes son *La estructura del comportamiento* (1942) y *Fenomenología de la percepción* (1945), en las que expone su concepción de la filosofía como fenomenología existencial, posición que matizaría en escritos posteriores.

El presente libro recoge las lecciones que Maurice Merleau-Ponty impartió en Lyon y París en el curso 1947-48, dedicadas a examinar la cuestión de la unión del alma y el cuerpo en tres grandes autores: Malebranche, Biran y Bergson. En estas páginas, Merleau-Ponty intenta evaluar objetivamente desde el punto de vista histórico las aportaciones de los autores al problema, descubriendo en ellos un presentimiento del «primado de la percepción» que él teoriza en su filosofía, pero denunciando también la insuficiencia del idealismo intelectualista. Un libro para ahondar en una de las cuestiones capitales de la filosofía moderna.

EH
ENCUENTRO

FILOSOFÍA

ISBN: 84-7490-811-6



9 788474 908114

www.ediciones-encuentro.es