

La puesta en escena del espíritu. Sujeto del devenir en Bergson

Facundo Sebastián Jorge*



143-160

Resumen

Para dar con la noción de *sujeto* en la filosofía de Bergson, desarrollaremos primero el concepto de 'tiempo como duración (*durée*) cualitativa' –y no desde el punto de vista del espacio, es decir, desde el punto de vista cuantitativo–. ¿Cómo acceder a dicha duración que es *el tejido mismo de la realidad*? A través de la *intuición filosófica*, la cual es posible por el trabajo de sinergia entre el instinto y la inteligencia. Este será el segundo paso de nuestra investigación. En tercer lugar, desarrollaremos el concepto de *élan vital* como una fuerza explosiva que atraviesa a todo lo vivo. En cuarto lugar, el *cuerpo* como resultado de la introducción del *élan vital* en la mate-

Abstract

To reconstruct the notion of subject in Bergson's philosophy, we will first develop the concept of time as qualitative duration (*durée*) and not from the point of view of space, that is to say, from a quantitative point of view. How to access to the aforementioned duration that is *the tissue itself of the reality*? Through the *philosophical intuition* that is possible because of the synergy between instinct and intelligence. This will be the second step of this investigation. Thirdly, we will develop the concept of *élan vital* as an explosive force that crosses everything alive. After that, the *body* as a result of the introduction of *élan vital* in the matter. In this instance, the free movements of

*UNS. Correo electrónico: facundo_jorge@hotmail.com

ria. En esta instancia, los movimientos libres del élan vital se van ordenando a partir de estructuras y centros sensoriales que regulan la actividad. El sujeto se encuentra en esta encrucijada: por un lado, el movimiento como impulso sin finalidad, por el otro, el límite y el hábito que conduce al automatismo y pone en riesgo su libertad. Estas son las dos caras que componen el *sujeto del devenir* en la filosofía de Bergson.

Palabras clave

Sujeto del devenir
Durée
Bergson

élan vital are ordered from structures and sensorial centers that regulate the activity. The subject reaches crossroads: on the one hand, movement like an impulse without any purpose, on the other, limitation and habit that lead him to automatism putting his freedom at risk. These sides compose the *subject of becoming* in Bergson's philosophy.

Keywords

Subject of becoming
Durée
Bergson

Fecha de recepción

15 de octubre de 2014

Aceptado para su publicación

01 de diciembre de 2014

“Existir consiste en cambiar, cambiar
en madurar, madurar en crearse
indefinidamente a sí mismo.”

Bergson

La vida está atravesada por la dehiscencia del devenir. Su imprevisibilidad la hace merecer una atención exhaustiva. Bergson nos invita a adoptar en nuestro carácter una disposición adecuada, una actitud propicia para afrontar cada evento único que acaece. Nos invita a preparar la *intuición filosófica*. Más que un llamado a la creación: una *exigencia de creación*. Una constante elaboración y esfuerzo del hombre, artesano de sí, para resolver toda prueba impuesta por el desenvolvimiento y despliegue del impulso, portador de inmensidad de virtualidad, de la vida.

Por ello, la filosofía debe ser provocadora, sin dejarse perturbar por aquellos hábitos intelectuales que, ofuscados por la utilidad y por las respuestas ya hechas, inhiben la libertad, de conceptos flexibles, inventados “a medida” para los hechos de la vida. Por lo tanto, una articulación en imágenes-movientes es lo más indicado para abordar *filosofías vivas* en constante creación y renovación, en las que nada es definitivo, en las que todo es indeterminado, imprevisto y, por lo tanto, libre. La *filosofía de la vida* –nombre dado por Bergson a su propia filosofía– es, sin duda, una filosofía afirmadora de la libertad.

Con el fin de reconstruir el sujeto en el pensamiento de Bergson, se trabajarán, en la presente investigación, los conceptos de *tiempo (durée)*, *intuición*, *impulso vital* (élan vital) y *cuero*. Nociones ineludibles para esta labor que se irá realizando en un camino que, distando de ser lineal, intentará ir tejiéndose como *evolución creadora*, como la vida misma.

Tiempo como duración (*durée*)¹

Supongamos que existe cierto dios engañador que aumenta la velocidad del universo. Los hechos astronómicos, tales como la salida y puesta del sol, serían iguales para las mediciones, ya que estas designan la relación entre dos duraciones, entre dos unidades de tiempo, entre dos simultaneidades quietas, y por ello es

¹ “Para quien se instale en el devenir, la duración aparece como la vida misma de las cosas, como la realidad fundamental” (Bergson, 2007: 318).

posible predecir un eclipse, o cualquier otro fenómeno astronómico². No obstante, *el tiempo medido no es el tiempo real*, pues el *intervalo* que separa los hechos (situados) habría sido disminuido y no entraría en los cálculos. Al intervalo, siempre *entre*, solo es posible reconocerlo si es vivido por una conciencia, dado que

[e]lla nos advertirá bien pronto de una disminución del día si entre la salida y la puesta del sol tenemos menos duración [...] que constará en una baja en el enriquecimiento ordinario del ser, una modificación en el progreso que tiene costumbre de realizar entre la salida y la puesta del sol (Bergson, 1925: 150).

Nos encontramos, ineluctablemente, ante una incompatibilidad al aplicar, para un hecho de naturaleza psíquica, un instrumento de medición para un universo material, es decir, espacializado. Es en el mismo *fluir* del tiempo donde debemos prestar atención, si es que queremos dar con él realmente, y no en los puntos de reposo, que en realidad no son más que posibilidades de detención. Esto significa que para dar cuenta del tiempo real, es decir del *tiempo como duración pura*, tenemos que considerarlo en su estado *cualitativo* (como duración experimentada por la conciencia) y no en su estado cuantitativo (extensión en el espacio; pensado a través de categorías espaciales). No se puede captar realmente lo inestable a través de lo estable, como Zenón que se equivoca al medir el movimiento fraccionándolo en el espacio. Supongamos el curso de una flecha de A hacia B. Lo que Bergson llama intervalo *no está* en ningún punto de la trayectoria. La flecha *podría estar* en algún punto de él, ya que pasa por ahí y le estaría permitido detenerse ahí, pero si se detiene en ese lugar ya no se trataría del mismo movimiento. Pensemos que C es un punto en el intervalo recorrido. Si la flecha estuvo en C ya no podríamos pensar en un curso de A hacia B, sino en dos recorridos: AC y CB.

El transcurso del tiempo y del movimiento, el *intervalo*, es un salto único sin detenciones; un movimiento único (sin paradas intermedias). *La variación de la duración pura se hace patente en el sentimiento totalmente cualitativo que de él tengo*. El tiempo en estado puro es simplemente *sentido, vivido*, y no medido como suma de unidades de duración, ya que se trata de un estado emotivo, que varía constantemente, cualitativamente, sin resultados precisos. La única precisión posible estaría dada en el *acompañamiento* de esa duración, *ocupando* la misma duración. Es la impaciencia de esperar que el azúcar que arrojé al agua se disuelva: no tengo más que esperar; espera que no es un tiempo matemático sino vivido, que no depende de la relación entre dos números sino que *vivo el intervalo desde que arrojo el azúcar hasta que bebo el agua azucarada*.

² Bergson llama “mecanismo cinematográfico” al hecho de ver las cosas como hechas y no haciéndose. Dicho mecanismo consiste en una especie de éxtasis: tomar instantáneas de la realidad y luego recomponer el movimiento yuxtaponiendo dichas instantáneas.

Para vivir la *durée*, Bergson busca la posibilidad en un yo profundo que sea también duración pura y logre acompañar al tiempo real. Un yo que, como el tiempo, se modifique cada instante siendo a su vez el mismo. Un yo que transcurra sin impedir que los estados de conciencia vibren sinfónicamente³. Si hay una relación de semejanza⁴ entre el yo profundo y la duración pura es porque él mismo es duración pura. En esta *simpatía* de ambos, en esta reciprocidad, damos cuenta de la duración real y de nuestro yo real. Pero en tanto se quiera explicar se torna superficial, es decir, queda bajo el dominio del espacio y de la utilidad. El yo real se vislumbra en el momento en el cual nos encontramos vacíos de razones para obrar, en un estado de pura virtualidad. Despojado de toda determinabilidad, libre, su imprevisibilidad implica imposibilidad de pronosticar el estado de conciencia viniente.

La visión sobre el tiempo debe ser intuitiva, y debe seguir al flujo vital. Visión que nos permite ver las cosas en sí mismas sin ser condicionados por ningún finalismo. Pero ¿cómo representar el movimiento sin detenerlo? Y a su vez: “¿cómo reconstruir lo que se hace con lo que está hecho?” (Bergson, 2007: 313).

Medir el tiempo es detenerlo. Es ver fotografías de un baile y pretender sentir la emoción, ser afectado igualmente que en su devenir mismo, real-izándose. ¿Cómo representar algo que al momento de presentación ya cambia? ¿Es posible volver atrás para re-presentar? Ante esta imposibilidad representativa y sin posibilidades discursivas, nos queda como una guía única posible, para no varar en la superficialidad, la *intuición*, en tanto cada instante es un acontecimiento irrevocable y único: “la inteligencia está retrasada perpetuamente respecto de la viva duración” (Yankélévitch, 1962: 35)⁵. La duración es *irreversible*, siempre nueva y en crecimiento: “*el tiempo es invención o no es absolutamente nada*” (Bergson,

³ Sinfonía en tanto los estados de conciencia son heterogéneos pero se penetran. Significa que no es una fila de estados que se suceden yuxtaponiéndose uno detrás de otro, sino que hay una fusión de diferentes estados de conciencia; cada uno tiene un color propio (matiz), pero tiñe al otro, interpenetrándose mutuamente.

⁴ ¿En qué sentido son análogos? “[S]i el ser vivo es un todo, por lo tanto asimilable al todo del universo, no es en cuanto sería un microcosmos tan cerrado como se supone lo está el todo, sino, por el contrario, en cuanto está abierto a un mundo, y el mundo, el universo, es él mismo lo Abierto” (Deleuze, 1984: 24). En otras palabras: si el microcosmos es *parecido* al macrocosmos, lo es en su calidad de abertura, de multiplicidad y de diferencia. En este sentido, también se asemeja a la duración, que es lo abierto. Por ello, cuando Deleuze se refiere al “todo del universo” no significa que este esté dado, porque para Bergson el todo jamás está dado sino que el mundo está haciéndose continuamente. Por eso, la inmensidad de virtualidad y la imprevisibilidad son sus notas características.

⁵ La inteligencia sola no basta para intuir la *durée*.

2007: 340)⁶. Por ello, *al tiempo real no lo pensamos, sino que lo vivimos: la vida desborda a la inteligencia.*

Debemos ser perpetuamente contemporáneos al progreso vital y a la duración real. Para tener una idea del tiempo es necesario “dejarle que se haga libremente, acompañar el nacimiento continuo que le hace siempre nuevo, y precisamente por esto, siempre el mismo” (Merleau-Ponty, 1964: 225). Vida y duración son inseparables. En este sentido el tiempo no aparece únicamente con un aspecto cronológico sino también con uno ontológico: “presente, pasado y futuro no pertenecen solo al tiempo, sino al ser mismo” (Péguy, 1946: 316). Dimensiones que no cambian solamente de calendario sino también de naturaleza. Es decir, él mismo difiere de sí mismo siendo a su vez continuo. “La duración difiere de la materia porque es de entrada lo que difiere en sí mismo y de sí mismo” (Deleuze, 2005: 37). La duración es heterogeneidad pura.

Intuir la duración, que es *la vida misma de las cosas, su realidad fundamental*, es la clave del bergsonismo y de la subjetividad. Intuición que consiste en una especie de *“simpatía a través de la cual uno se transporta al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y por consiguiente de inexpresable”* (Bergson, 2013: 183)⁷. A través de ella damos con la diferencia de la cosa, con lo que tiene de singular, con su *haecceidad*. Experiencia “de la diferencia”, diferente de aquella de la cual conocemos por lo semejante, conocimiento que se torna una serie infinita de analogías, por lo contrario: *intuición como acto simple*. Una intuición que se constituye entre la polaridad instinto-inteligencia, y no que se reduce a una de ellas: un *instinto inteligente*.

Ya que por una parte veíamos la imposibilidad de la inteligencia, por el lado del instinto la imposibilidad estaría en que si la intuición queda estancada en él, no logrará ver más que una porción inmediata de la vida que le interesaba. En cambio, la conciencia también desplegada en la inteligencia, que se concentra sobre todo en la materia, logrará ampliar su dominio en la exterioridad y circular entre los objetos que se encuentran fuera de ella. Luego, “una vez liberada [la conciencia] puede por otra parte replegarse hacia el interior y despertar las virtualidades de intuición que aún duermen en ella” (Bergson, 2007: 192). *Acto sinérgico* entre nuestra parte más calculadora, la inteligencia, que pregunta, y la más orgánica, el instinto, que responde.

⁶ Cursivas del original. Distinción bergsoniana entre el tiempo real como *tiempo-invencción* (como continuidad e interpenetración) y el tiempo superficial: el *tiempo-longitud* (aquel medido con categorías espaciales). “El tiempo si pierde su eficacia, si no hace nada, no es nada” (Bergson, 2007: 56).

⁷ Cursivas del original.

La intuición como método. La intuición instinto-inteligencia

La intuición permite dividir los mixtos y dar con la diferencia, es decir, con la naturaleza de la cosa: su duración. A través de ella adquirimos un nuevo punto de vista, una apertura mediante la cual vemos al mundo desde otro lugar: desde la perspectiva del tiempo.

En la intuición se unen dos direcciones divergentes de la vida: instinto e inteligencia. El instinto está orientado a lo orgánico, y la inteligencia se caracteriza por una incompreensión de la vida. “Hay cosas que solo la inteligencia es capaz de buscar, pero que, por sí misma, no hallará jamás. Solo el instinto hallaría esas cosas, pero él jamás las buscará” (Bergson, 2007: 163)⁸. Entonces, para contactar lo difícil la intuición debe ser mixta: el instinto como una facultad de responder y la inteligencia como la facultad de preguntar. Bergson cree que el instinto nos podría revelar los secretos más profundos de la vida si sabemos cómo interrogarlo.

La intuición aparece como *problematizante*, en tanto nos permite dar cuenta de los falsos problemas (los pseudo-problemas) e inventar verdaderos problemas, a partir de su facultad *diferenciante* que permite dar con las intersecciones y divisiones; es también *temporalizante* en tanto considera las cosas en términos de duración. En resumen, una vez planteado el problema, se soluciona en función del tiempo (cfr. Deleuze, 1987: 34). Por ello, para Deleuze, la intuición bergsoniana no sería solo simpatía o un instinto inextricable sino que es un *método*. La intuición es el método que abrirá el camino a la creación de verdaderos problemas, es decir, el primer paso de la investigación que nos encaminará en una senda propicia dada por un trabajo del instinto-inteligencia. Un trabajo que dista mucho de ser analítico pero al que tampoco podríamos catalogar como irracional. Este nos permite reconocer otras duraciones además de la nuestra: “hay, por lo menos, una realidad que todos aprehendemos desde dentro, por intuición y no por simple análisis. Es nuestra propia persona en su fluencia a través del tiempo; es nuestro yo que dura” (Bergson, 2013: 184). De este modo nos dirigimos al afuera, nos trasladamos al interior de aquello que queremos conocer porque proyectamos nuestro interior en él; así encontramos lo común de la alteridad: “lo que nosotros proyectamos es nuestra propia alteridad” (Lapoujade, 2011: 58)⁹. Alteridad de líneas divergentes que convergen y, a su vez, alteridad consigo mismo.

Con nosotros mismos podemos experimentar la *simpatía* más que con otras cosas, y aquello nos permite ir a lo exterior: “simpatizamos, seguramente, con nosotros mismos” (Bergson, 2013: 184). Aprehender desde la interioridad no significa capturar con conceptos, encerrar, inmovilizar, sino *simpatizar*; es cierto modo de acompañar la duración pura en su fluir. *Es influencia que a su vez es*

⁸ Cursivas del original.

⁹ Cursivas del original.

con-fluencia. Es una experiencia íntima, una percepción de la realidad interna y externa vista desde dentro.

Élan vital¹⁰

¿Cómo es que organismos diferentes llegan, por direcciones divergentes, a tener las mismas propiedades? Este hecho le sugiere a Bergson que hay un principio interno de dirección vital: “un *impulso original* de la vida, pasando de una generación de gérmenes a la siguiente por intermedio de los organismos desarrollados que forman el nexo entre los gérmenes” (Bergson, 2007: 103).

Cada individuo, cada especie, es una dirección de esta *corriente vital* que se conserva en cada divergencia en tanto ellas existen (es decir, cambian). Lo cual permite que cada ser pueda acentuarse como diferencia y, por otra parte, evolucionar de modo idéntico sobre algunos puntos definidos. La vida se presenta como acción, como una “tendencia a actuar sobre la materia bruta” (Bergson, 2007: 111), de carácter contingente, es decir, sin un finalismo: de ahí la imprevisible variedad de las formas que ella toma en la evolución¹¹. La vida es variación que se produce constantemente en cada individuo, en cada especie: es “virtualidad que se está actualizando, una simplicidad que se está diferenciando” (Deleuze, 1987: 98) y que persiste en sus diversas líneas. Un ímpetu vital que es el mismo para todos. Que eclosiona y, lejos de agotarse en cada individuación, se “dispersa entre los individuos sin perder nada de su fuerza, más bien intensificándose a medida que avanza” (Bergson, 2007: 44). Origen único de los seres que no se extingue sino que se continúa, escindido, en las diferentes transformaciones de la materia. Un *impulso vital* universal que se expande en diversas direcciones que repiten esta lógica de apertura creando una expansión de fuerzas dentro de una realidad sinuosa. Esta tendencia que se desarrolla en forma de haz, por el solo hecho de crecer, crea direcciones divergentes. Por ello, la evolución en Bergson tiene que ver con la diferencia; lo esencial del élan vital es crear aparatos que sean verdaderos *reservorios de indeterminación*; el rol de la vida es insertar indeterminación, imprevisibilidad en la materia: hacerla más libre. Es *exigencia de creación* perenne.

La vida es esta fuerza explosiva que al encontrarse con la resistencia, con el obstáculo de la materia bruta, estalla más aún, dando lugar a la diseminación

¹⁰ La idea de “impulso” es solo una imagen espacializada, lo más aproximado a lo que realmente es, ya que “considerada en sí misma es una inmensidad de virtualidad” (Bergson, 2007: 264).

¹¹ La evolución es para Bergson creación constante y, por lo tanto, inestable e imprevisible; no es un progreso horizontal, sino que es disruptiva e inestable. Se considera la evolución haciéndose, y no como algo hecho.

de individuos. Y a su vez, estos individuos son ellos mismos explosivos y se alimentan de explosivos para conservar su energía. Son seres enérgicos, energías en constante gasto y conservación. La vida pende de la función clorofílica de la planta y en su aspecto más rudimentario es simplemente acumulación de energía. Se puede decir que la planta hizo del medio un fin, es decir, se estancó en la acumulación y de allí la necesidad de bifurcación –dado que para que la energía se renueve debe ser gastada–. Necesidad que ocasiona el desdoble y apertura de direcciones que irán más allá del letargo vegetal: la vida animal, el desplazamiento.

La vida “no procede por asociación ni adición de elementos sino por disociación y desdoblamiento” (Bergson, 2007: 104)¹². Se puede apreciar un todo virtual en las divergencias, una unidad común que se actualiza en multiplicidad. Si nos surge la pregunta por lo otro y lo mismo, por lo uno y lo múltiple, Bergson dirá que es un modo de categorizar superficial, que solo nos sirve para dar cuenta de la materia inerte y no de la vida considerada en sí misma: “el impulso vital no es ni unidad ni multiplicidad puras” (Bergson, 2007: 266), sino que oscila entre ambas sin posicionarse jamás. La posición es un rasgo de la materia y no de la vida, que es movimiento constante.

También de aquí sale a la luz que el todo no es la reunión de partes. Este impulso es más que todas las partes, es un acto simple e indiviso. ¿Cómo dar cuenta de esta simplicidad? Si sentimos el movimiento de nuestra mano de un lado hacia otro, lo sentimos desde adentro como un acto simple e indiviso; ahora bien, visto desde fuera, cualquiera podría dividir infinitamente las posiciones del movimiento (como obraría un análisis mecanicista) o hablar de la dirección que tomó el movimiento (finalismo), pero ninguna de las dos visiones darían cuenta del movimiento que es la realidad misma; es decir, solo tienen en cuenta las posiciones y no el progreso: ven el trayecto como trayectoria. Lo cierto es que solo damos cuenta de la simplicidad desde nuestra interioridad.

El mundo está sujeto al devenir del *impulso vital*. Todo ser es devenir. Incluso la materia en el sentido en que se *deshace*, y la vida, el espíritu, por lo contrario, *hace*: no hay cosas hechas sino acción, porque las cosas no crean cosas; son las acciones las que crean cosas¹³. Toda materia, por ende, toda imagen, todo cuerpo es devenir. Pero no todo movimiento es libre. Si bien la conciencia

¹² Cursivas del original.

¹³ “Y entonces veremos, en la actividad vital, lo que subsiste del movimiento directo y el movimiento invertido, *una realidad que se hace a través de la que se deshace*” (Bergson, 2007: 254); “siendo la realidad que *desciende* [la materia], no dura más que por la solidaridad con lo que *asciende*” (Bergson, 2007: 366); “la realidad se nos aparece como un perpetuo devenir. Ella se hace o se deshace, pero jamás es algo hecho” (Bergson, 2007: 277). Las cursivas son del original en todos los casos.

permite el corte en el automatismo, no obstante, ella tiende hacia él, en el sentido en que la conciencia siempre busca la materia que la seduce, y esta última, según su naturaleza, genera un retardo. Al ingresar la vida en la pura necesidad de la materia, corre el riesgo de automatizarse; comienzan los movimientos útiles, el movimiento se organiza: surgen *cuerpos*.

Cuerpo

En el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, de 1888, el cuerpo aparece como el espacio de despliegue de la conciencia, del espaciamiento de la vida actualizándose, y Bergson le va a adjudicar cierta carga negativa, en tanto estorba en el fluir de esta. En *Materia y Memoria*, de 1896, aparece como imagen y como centro sensomotriz; imagen privilegiada (la materia es un conjunto de imágenes llamada mundo), en tanto la capto desde su exterioridad (como distancia con otros cuerpos) y desde dentro (como afectada y afectante). La evolución del concepto continúa en *La evolución creadora*, de 1907, donde aparece como duración y potencia energética. En este devenir del concepto se verá incrementarse su importancia: en el ser humano va a permitir, a partir de su configuración, un despliegue más libre a la conciencia.

El cuerpo, como centro sensomotriz, nos sirve para hacer que el espíritu sea útil. Su rol es “orientar a la memoria a lo real y ligarla al presente” (Bergson, 2006: 198). Memoria que se conserva en sí misma¹⁴. El cerebro no es más que un órgano de motricidad, de ordenamiento, no es un lugar de almacenamiento de recuerdos ni de creación de movimientos: es un instrumento de acción. El origen de la acción es la vida misma y no el cuerpo. Este se encarga del ordenamiento del élan vital, y del direccionamiento para la ejecución del movimiento: distribuye la energía explosiva de la vida. El cuerpo, “la base física de nuestra personalidad” (Bergson, 2006: 79), nos permite detener, equilibrar el devenir constante, la modificación constante del espíritu: es el corte transversal en el devenir que nos introduce a prestarle *atención a la vida*, un centro sensomotriz en el que se concentran nuestras afecciones y los movimientos ejecutados, en el que quedan huellas de nuestras acciones pasadas. Huellas que son percibidas solo por una conciencia que rememora, que constituyen una *memoria-hábito*: memoria propia del cuerpo, enfocada en el presente, la cual nos permite la acción, sin un esfuerzo intelectual¹⁵.

¹⁴ Al conservarse a sí misma, decimos que la *durée* es memoria.

¹⁵ Hay esfuerzo intelectual cuando la conciencia cambia de plano; por ejemplo, del plano del signifiante al del significado (cfr. Bergson, 2012: 165-172).

Hay un quiasmo en el “saber” del cuerpo que es *repetición* con el psíquico que es *diferencia*. El cuerpo es resistencia a lo novedoso y el espíritu se resiste a lo estático, ya que es creación continua. Imaginemos la importancia radical del cuerpo en este eterno proceso del espíritu que se moviliza constantemente: dirección hacia lo útil; ya que el espíritu, en sí mismo, es inútil, desinteresado, como un sueño de la conciencia en un estado desespecializado. Nuestro cuerpo

[...] es la parte invariablemente renovada de nuestra representación, la parte siempre presente, o mejor la que a cada instante acaba de pasar [...]. [N]o puede almacenar imágenes, puesto que es parte de ellas [...]. [E]s un corte transversal del universal devenir. Es pues el *lugar de paso* de los movimientos recibidos y devueltos, el guión que une las cosas que obran en mí y las cosas sobre las que obro, en una palabra, el asiento de los fenómenos senso-motores (Bergson, 2006: 173)¹⁶.

¿Qué relación mantiene el cuerpo con la vida en general? La vida en general es creación y progreso siempre creciente, una inmensa virtualidad. Una manifestación particular de la vida es un lugar de paso de la primera, aspiración a la comodidad, hacia el poco esfuerzo, lo que genera cierto retardo en el flujo, en la movilidad misma que es la vida. No obstante, ese retardo hace posible su eclosión.

La vida, que es gasto de energía constante, necesita de la materia como reservorio de energía: rol del cuerpo tomado desde la mera materialidad. Pero esto no es más que su función primitiva; una relación más evolucionada es la siguiente: “el espíritu toma de la materia las percepciones de donde extrae su alimento, y se las devuelve bajo la forma de movimiento en la que ha plasmado su libertad” (Bergson, 2006: 270). Dinamismo, diálogo que evidencia la relación del cuerpo y el espíritu en el movimiento.

Estar en actividad le va a permitir a la conciencia soltarse y ampliarse con mayor libertad, es decir, el movimiento dispone la posibilidad de más movimiento. (No podemos hablar de una causalidad¹⁷ lineal causa-efecto: el cuerpo es *ocasión* del movimiento. La causalidad por *impulsión* nos inserta en un determinismo, por

¹⁶ Cursivas en el original.

¹⁷ Bergson distingue tres tipos de causalidad que tienen que ver con la mayor o menor solidaridad entre la causa y el efecto: por *impulsión*, por *desencadenamiento* y por *despliegue*. De los dos últimos tipos va a decir que la causa, más que causa es *ocasión* del efecto, ya que en el tercer caso, el efecto varía solo de cantidad y no de cualidad, y en el segundo caso no varía ni de cantidad ni de cualidad. Solamente la causa en una causalidad por *impulsión* hará variar cuantitativamente y cualitativamente al efecto. “La bola de billar que se lanza contra otra bola determina su movimiento por *impulsión*. La chispa que provoca la explosión de la pólvora actúa por *desencadenamiento*. La distensión gradual del resorte que hace girar el fonógrafo despliega la melodía inscrita sobre el cilindro: si tengo la melodía

ello creemos más apropiado considerar la causalidad por *desencadenamiento* para dicha relación.) Un ser viviente es un centro de acción que “representa una cierta suma de contingencia que se introduce en el mundo, es decir una cierta cantidad de acción posible” (Bergson, 2007: 267). Es por ello que un centro nervioso ampliamente desarrollado, como el del ser humano, le permitirá a la conciencia un despertar más completo a causa de sus mayores variantes que les son dejadas para la elección de la ejecución del movimiento¹⁸. Lo cierto es que el espíritu no se agota en las acciones del cuerpo; de lo contrario, no habría virtualidades: la vida rebasa al cuerpo porque se rebasa a sí misma perpetuamente.

Así es que podemos pensar al cuerpo como un ser vivo, como un centro de acción y de despliegue, de gasto y acumulación de energía siempre variable y discontinua. Por lo tanto, no podemos hablar de un individuo acabado o realizado, sino en vías de realización, y he aquí su duración: para durar es preciso nunca completarse¹⁹.

Volviendo a la función del cuerpo, ¿cómo hace útil al espíritu? El espíritu toma de las percepciones su alimento y se las devuelve en forma de movimiento. Es decir, el cuerpo nos introduce en el medio a través de la percepción, que es considerada la “medición” de la acción posible del cuerpo sobre los objetos. Los contornos visibles de los cuerpos son los esbozos de la acción sobre estos; al percibirlos logramos medir la distancia de separación entre ellos, lo que nos permite obrar más efectivamente. El cuerpo capta según necesidades, lo que se halla fuera de ellas queda a un lado. Selección y discernimiento posibles gracias a la *memoria*²⁰. El cuerpo logra retardar la respuesta del estímulo; a partir de su función administrativa logra, si es necesario, postergar más la indeterminación de nuestra conducta. Esa es su virtud de acecho y espera, su “*función de aplazamiento*” (Yankélévitch, 1962: 111), que puede aplacar la tendencia al automatismo.

Bergson (2006) distingue dos tipos de memoria que se complementan: *memoria-hábito* y *memoria-recuerdo*. Una acción planeada es consumada por una gran influencia de la *memoria-recuerdo* que esboza una acción más calculada. Si bien la *memoria-hábito* es la propia del cuerpo (automática, que podría utilizar cualquier animal), el hombre, que posee un sistema nervioso ampliamente desarrollado, *logra servirse* también de la *memoria-recuerdo*, pero nunca de modo

que se interpreta por un efecto, y la distensión del resorte por una causa, diría que la causa procede aquí por *despliegue*” (Bergson, 2007: 89; cursivas en el original).

¹⁸ He aquí la diferencia de naturaleza con el animal: ilimitado/limitado; la posibilidad ilimitada de acción la hace a esta imprevisible; en cambio el límite es una condición que genera previsibilidad (como en el caso de los astros).

¹⁹ La individuación no es imprimir una forma ya hecha a una materia: materia y “forma” se dan a la vez.

²⁰ La relación entre el espíritu y la materia es, sobre todo, la memoria.

completo²¹. El cuerpo, al ser centro de acción, siempre está enfocado en el presente: solo tomará del historial aquello necesario para la acción actual, es decir, *oculta* recuerdos inútiles²².

El cuerpo, en tanto órgano sensomotriz y administrativo, no implica que el movimiento *está* en él sino que *pasa* por él. Bergson toma como ejemplo las afasias consideradas como *apraxias* y no como pérdidas del recuerdo: lo que se enferma es el *uso* del recuerdo. Al individuo se le torna imposible temporalizar, se afloja la atención a la vida, en fin, se pierde el contacto vital con la realidad. El recuerdo no se borra sino que se hace imposible encarnarlo en movimiento.

Entonces ¿es posible obrar teniendo en cuenta íntegramente nuestro pasado? ¿Es necesario olvidar para actuar? El cerebro funciona como órgano de pantomima de la vida del espíritu, pero a su vez de *olvido*, ya que descarta provisoriamente recuerdos que considera impertinentes a la acción. Olvido que es lo que Bergson llama “buen sentido”, que nos permite gozar del presente superando el pasado. Pero ¿cómo logra actuar el cuerpo? Señalamos por una parte la importancia del olvido, pero también la tiene la noción de *juego*. El mecanismo por el cual se ejecuta un movimiento es la *actuación*. “El signo no imita a la cosa significada [...]” sino que “la actúa (*joue*)” (Yankélévitch, 1962: 115). De este modo, aparece el cuerpo como *la puesta en escena del espíritu*. Si bien el motivo del olvido es hacer útil el movimiento para la acción presente, lo cierto es que el cuerpo no podría proceder de otro modo, es decir, jamás podría traducir el movimiento del espíritu: hay más bien una *simbolización*. El cuerpo toma del espíritu lo que tiene de más *actuable*. Toma solo una parte de este y lo pone en escena (a diferencia de la traducción que toma al todo y lo disfraz). La simbolización funciona con signos y gestos. “La continuidad de la vida espiritual arrastra muchas más cosas sutiles y delicadas de las que un gesto podrá jamás recoger” (Yankélévitch, 1962: 126)²³. De no ser así, no habría virtualidad, sino un *todo actualizado*, lo cual sería absurdo para Bergson.

Entonces, decimos que *nuestro cuerpo es sobre todo nuestro presente*: “el plano último de nuestra memoria, la imagen extrema, la punta moviente que en todo momento nuestro pasado impulsa hacia nuestro porvenir” (Bergson, 2006: 265); es el grado más bajo de la duración. El cuerpo, siendo el presente, ocupa un lugar en la duración, o sea que es relativamente espiritual.

²¹ La *memoria-hábito* es una memoria que repite, es el hábito alumbrado por la memoria más que la memoria misma. La *memoria-recuerdo* es la memoria por excelencia que registra cada momento de nuestra vida sin finalidad práctica (cfr. Bergson, 2006: 97-108).

²² Recuerdos que podrán ser recuperados en sueños, en los que ni el espacio ni la utilidad nos condicionan.

²³ Cfr. Bergson (1925: 115).

Durée y cuerpo: la encrucijada del sujeto

El sujeto es principalmente *devenir* y *duración*. Y además, *alteración*, *fuerza*, *desenvolvimiento orgánico*, *sucesión específica*, *exigencia de reacción*, *libertad*, *cualidad*, *matiz propio* y *carácter*.

La imagen más aproximativa, para pensarlo simbólicamente, es la de una figura de círculos concéntricos con límites imprecisos que se penetran entre sí.

El yo interior, el que siente y se apasiona, el que delibera y se decide, es una fuerza cuyos estados y modificaciones se penetran íntimamente y sufren una alteración profunda desde el momento en que se separan unos de otros para desenvolverlos en el espacio (Bergson, 1925: 99).

Debemos pensarlo en términos de duración pura (*sub specie durationis*), como “una sucesión de cambios cualificativos que se funden, que se penetran, sin contornos precisos, sin ninguna tendencia a exteriorizarse los unos en relación con los otros” (Bergson, 1925: 83)²⁴. He aquí la heterogeneidad de la duración (y por ende del yo) que “no tiene momentos idénticos ni exteriores unos a otros, puesto que es esencialmente heterogénea consigo misma, indistinta y sin analogía con el número” (Bergson, 1925: 95). Por ello, no es la recomposición de partes ni la suma de ellas, sino que se funde consigo misma. Simple e indivisa multiplicidad que va más allá de la oposición uno-múltiple.

¿Qué es la duración dentro de nosotros? Una multiplicidad cualitativa sin semejanza con el número; un desenvolvimiento orgánico que no es, sin embargo, una cantidad creciente; una heterogeneidad pura en el seno de la cual no hay cualidades distintas. En una palabra, los momentos de la duración interna no son exteriores unos a otros (Bergson, 1925: 174). No obstante, existen dos sentidos de la subjetividad que refieren al mismo hombre, dos aspectos del sujeto: el *yo profundo* (vivido) y el *yo superficial* (medido).

Primero, un sujeto en su estado puro. Este no sería más que su duración pura, su cambio, el devenir perpetuo de su ser. Un sujeto que modifica su naturaleza cada instante, que es *artesano de sí mismo*. Por ello, un *sujeto puro inaprehensible* (como una mudabilidad sempiterna). En este sentido, el sujeto aparece siempre renovado debido a su cualidad inventiva, es un sujeto *libre*. Un yo con estados

²⁴ A la sucesión que no es yuxtaposición (o sea, que no es espacial) la llama, la mayoría de las veces, “específica”. No obstante, en el *Ensayo* (Bergson, 1925) aparece como “sucesión pura”.

vivos, en vías de formación, inmedibles y penetrables unos en otros, es decir, estados en duración *sucesiva específica*.

Segundo, un yo que sería la proyección exterior del otro, su representación espacial y social. El yo habitual, el que la mayoría de tiempo somos: un fantasma *descolorido*, sombra de la pura duración proyectada en el espacio homogéneo. Un sujeto que vive para lo externo más que para sí mismo, un sujeto que habla más de lo que piensa, un sujeto al que “se le hace en él” más que “él hace en”. Un sujeto en apariencia fijo en su ser y que intenta ser solo su presente; y es en este sentido el sujeto tomado desde su corporalidad, pero no considerado desde su cualidad (que también es variable), sino desde un aspecto material, desde su extensión en el espacio. Un yo *superficial* que intenta recubrir a “un yo cuya existencia tiene momentos distintos, cuyos estados se destacan unos de otros y se expresan sin esfuerzo mediante palabras” (Bergson, 1925: 108)²⁵. Una conciencia sofocada por palabras que, en este sentido, sería “medible”; un yo previsible, autómata, el yo cotidiano, con la memoria solidificada. En fin: *el yo que es objeto de estudio de la ciencia*. Es decir, un yo visto desde una perspectiva sustancialista y no desde una filosofía del devenir.

Para Bergson raras veces somos libres, lo que no significa que no se pueda serlo: esa libertad es volver a tomar posesión de sí, es decir, volver a colocarse en la pura duración, “allí” donde la causalidad queda abolida debido a la heterogeneidad de los momentos interiores que serían como causas irrepetibles de efectos irrepetibles, y por lo tanto, imprevisibles. Por ello, si vamos a hablar del sujeto real, debemos decir que *no hay sujeto como sustancia, el sujeto es devenir*. Y en este sentido, es *evolución creadora* como la vida misma: trasciende a toda finalidad y determinismo. Ni de la vida ni del sujeto (una manifestación particular de la vida) se pueden expresar ideas más que a *posteriori* y de modo aproximativo. Y es en ello que radica su libertad: “lo vital está en dirección de lo voluntario” (Bergson, 2007: 232). Dirección natural hacia la continua creación.

Si queremos pensar al sujeto desde su corporalidad no debemos enfocarnos en lo que tiene de extenso, en su mera materialidad –lo medible–, sino en su *cualidad*. A los cuerpos vivientes los distinguimos por cualidades, y las cualidades varían. Los cuerpos vivos no poseen forma sino cualidades: “*la forma no es más que una instantánea tomada de una transición*” (Bergson, 2007: 304)²⁶.

Entonces, hablamos del *sujeto del devenir*. Un yo *profundo*, un sueño de la conciencia que consiste en despojarse del espacio, un yo que es duración

²⁵ Un yo al cual adjudicamos momentos diferentes y externos unos de otros. En ese sentido es superficial, ya que la duración no es una multiplicidad que se yuxtapone sino que se interpenetra.

²⁶ Cursivas del original.

sentida. Aquel que deja que sus estados de conciencia se tiñan del color de otro estado de conciencia; aquel que siente y desea de una manera particular, con su *matiz* y coloración propios. Un yo que no puede ser expresado en lenguaje, ya que las palabras hablan de estados objetivos, de ideas generales; hablan de “el deseo” o “el odio” de un modo impersonal, y de ese modo hablan de un yo fantasma, un “yo parásito que usurpará continuamente al otro” (Bergson, 1925: 130), la sombra de un yo proyectado groseramente en el espacio, un yo siempre idéntico, cristalizado por palabras que despojan la personalidad, el carácter, es decir, a nosotros mismos. Ya que nuestro *carácter* es lo que somos y es dinámico, varía cada día, no es una *cosa* sino un *progreso*, como todo estado de conciencia, como toda realidad viva.

No obstante, sería un error decir que un aspecto del sujeto es mejor que otro, ya que refieren a dos órdenes diferentes; las jerarquías (si las hay) se deben hacer dentro de un mismo orden a partir de una diferencia de grado. Sería un error pensar que el orden espiritual es mejor que el orden empírico. Es más, el hecho de que difieran en naturaleza hace que se complementen: uno tiene lo que al otro le falta y ambos tienen un origen común. ¿De qué manera viviría el hombre a partir de un yo extremadamente caprichoso y rebelde (el profundo)? ¿Sería posible la vida prescindiendo del yo superficial-espacial? Difícilmente. Por ello, la función del olvido es necesaria: rejuvenece nuestra percepción y nuestra acción, lucha contra la inmanencia que acecha a la memoria y a la duración; por otra parte, ¿no es, acaso, la libertad uno de los rasgos que más nos caracteriza? Cierto es que ambos yos se complementan, son dos maneras de ser del mismo ser, ese llamado hombre.

Creamos una capa homogénea, una corteza con ideas ya hechas a la cual el yo profundo hace estallar en su impulso, en un acto libre. Pero ¿con qué elementos habíamos construido dicha corteza? ¿No son acaso otras decisiones tomadas libremente las que se aglutinaron para formar dicha capa? “Nuestra libertad, en los movimientos mismos a través de los que se afirma, crea hábitos nacientes que la ahogarán si no se renueva por un esfuerzo constante: el automatismo la acecha” (Bergson, 2007: 141). Lo cierto es que hay respuestas ya hechas, construidas por nosotros mismos, en palabras que matan al espíritu. El poder de elección del yo profundo permite atravesarlas. Por ello, la necesidad del esfuerzo constante. El peligro de obnubilar nuestra libertad no reside en obrar como autómatas circunstancialmente; lo peligroso es el eclipse total de la facultad de elección libre. Lo peligroso no es pensar geoméricamente a la materia bruta, lo peligroso es estabilizar lo que de por sí es inestable y creer que esa medición es cierta.

“El mecanismo de nuestro conocimiento usual es de naturaleza cinematográfica” (Bergson, 2007: 308)²⁷. La manera que encontramos cotidianamente de pensar nos y de pensar las cosas es a través de la yuxtaposición de instantáneas tomadas

²⁷ Cursivas del original.

del devenir real. Lo que hacemos es reconstruir, intentando *actuarlo*, el devenir, a partir de las imágenes tomadas por nuestra “cámara interior” (al igual que el aparato cinematógrafo). En lugar de fusionarnos con el devenir interior de las cosas, incluso de nosotros mismos, nos situamos por fuera de ellas (y de nosotros mismos si es que hablamos de una introspección) para recomponer artificialmente su devenir y el nuestro. Por ello, la facultad cinematográfica de nuestro conocimiento nos permite mayor facilidad para abordar el devenir, es decir, lo real, y por ende, también al sujeto. He ahí la practicidad del hábito cinematográfico de nuestra inteligencia. Pero ¿es esta la verdadera duración, el verdadero devenir, el sujeto real, el movimiento en sí mismo, la intensidad de la vida?

Bibliografía

Fuentes

Bergson, Henri (1925), *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Madrid, Beltran.

----- (2006), *Materia y Memoria*, Buenos Aires, Cactus.

----- (2007), *La evolución creadora*, Buenos Aires, Cactus.

----- (2012), *La energía espiritual*, Buenos Aires, Cactus.

----- (2013), *El pensamiento y lo moviente*, Buenos Aires, Cactus.

Bibliografía referida

Deleuze, Gilles (1984), *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine I*, Barcelona, Paidós.

----- (1987), *El bergsonismo*, Madrid, Cátedra.

----- (2005), *La isla desierta y otros textos*, Valencia, Pre-textos.

Lapoujade, David (2011), *Potencias del tiempo. Versiones de Bergson*, Buenos Aires, Cactus.

Merleau-Ponty, Maurice (1964), *Signos*, Barcelona, Seix Barral, S. A.

Péguy, Charles (1946), *Nota conjunta sobre Descartes y la filosofía cartesiana. Seguida de una nota sobre Bergson y la filosofía bergsoniana*, Buenos Aires, Emecé.

Yankélévitch, Vladimir (1962), *Henri Bergson*, Xalapa, Universidad Veracruzana.