

# BERGSON Y LA FILOSOFÍA DE LO VIRTUAL\*

Moisés BARROSO RAMOS

Esa parte nunca fijada, en nosotros durmiente, de la que brotará Mañana lo múltiple.

René CHAR, *La Parole en archipel*

## I

El edificio de la filosofía bergsoniana tiene sus bases en lo virtual y de manera muy especial en la expansión continua del circuito formado por lo virtual y su correspondiente *actualitas*. Arranca en el bergsonismo dicho circuito en la conciencia individual del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, adquiere un nuevo vigor en *Materia y memoria* por la memoria pura que coincide con el pasado en general, se desarrolla en aras de la vida misma como corriente de conciencia en *La evolución creadora* y, en *La energía espiritual*, desemboca soberbiamente en una tesis ontológica acerca del desdoblamiento del tiempo. El bergsonismo describe así una línea ascendente dilatando con constancia el circuito que establecen lo virtual y lo actual en sus cambiantes formas. A fin de no caer en los yerros habituales, conviene tal vez unas precisiones previas. Lo virtual no es lo posible, sino lo real en estado de implicación recíproca, aún no requerido por la vida. En el sentido en que conciencia es sinónimo de actualidad, lo es la virtualidad de inconsciente. Pero no hay que llevar demasiado lejos ese paralelismo<sup>1</sup>. En lo virtual hay una precipitación de presencia porque está

---

\*. Este trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación BFF2000-0082 del Programa Nacional de Promoción General del Conocimiento, cuyo director es el profesor Manuel LIZ GUTIÉRREZ (Facultad de Filosofía de la Universidad de La Laguna).

1. Bergson propone que la conciencia es «la marca característica del presente», es decir, de lo actualmente vivido. La conciencia no será así «sinónimo de existencia», sino que lo es de la acción real o de la eficacia inmediata. Inconscientes serían aquellos estados de conciencia momentáneamente impotentes para la acción. Inconsciente sólo es, por tanto, lo inhibido por las necesidades de la acción presente: si todas las imágenes del pasado acudieran ante la percepción presente, serían inútiles porque no ayudarían a la acción. En Bergson hay que llamar inconscientes a las imágenes que no son seleccionadas para colaborar con los esquemas motores en la situación actual del cuerpo, es decir, a las virtualidades. Cf. Valeria Paola BABINI: *La vita come invenzione. Motivi bergsoniani in Psichiatria*, Bologna, Il Mulino, 1990 y Maurice DAYAN: «L'inconscient selon Bergson», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, 1965, Paris, Armand Colin.

a un paso de actualizarse: lo virtual es presencia en espera de hacerse cuerpo. El traspíe más molesto a este respecto no sería en rigor sino concebir lo virtual como ausencia y lo actual como presencia. De la ausencia nada puede venir, mientras que lo virtual causa efectos reales sobre lo actual, tanto como la memoria sobre la acción.

Actualización de un virtual tiene el significado preciso de entrar en el dominio de la acción, no en el de la realidad. Pero lo virtual también es inagotabilidad de la presencia, de lo existente, de lo otro de lo mismo de la presencia. Lo virtual es lo que se resiste a ser presente en el modo en que el presente pretende ser la totalidad de lo que puede ser presentado. Lo virtual es crítica a la totalidad, ataque enérgico a la presencia desde la presencia misma, puesto que es una presencia aplazada, *diferida*<sup>2</sup> en el tiempo: «tiempo» expresa que no todo está dado, que el ser está por ser, que *ser* está en el orden de la diferencia. Presencia entonces es lo virtual que, aunque suspendida, en retirada de lo actual, concentrada en el tiempo, pertenece, aunque no como accidente, a lo real. Virtual y actual serán irreductibles el uno al otro, pues «de lo limitado a lo ilimitado hay toda la distancia de lo cerrado a lo abierto. No es una diferencia de grado, sino de naturaleza».<sup>3</sup> Pensar la experiencia a partir de la mera actualidad de lo presente arroja un balance del que recelar en la justa medida en que todo presentismo aspira a eliminar una de las partes de la presencia.

## II

Cuando descubre Bergson en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889) que las fuentes de la experiencia interna no se rigen por las leyes del espacio, esto es, que no tiene sentido la pregunta por cuánta «intensidad» tiene un estado psicológico, cree él que abre la vía para una filosofía como ciencia rigurosa. En el interior de la conciencia no hay incremento de intensidad de la misma sensación, sino sucesión de sensaciones diferentes. Un sentimiento que dura menos tiempo es otro sentimiento. Muy certeramente extrae de ello Bergson que las diferencias de grado sólo son en el espacio, existiendo por contra en la conciencia diferencias de naturaleza. Como confundimos la cantidad con la cualidad, pensamos que a mayor cantidad de esfuerzo, mayor será también la can-

---

2. Cf. Jacques DERRIDA (1972), *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1997, pp. 8-11. La «diferenzia» es el movimiento que produce, en el tiempo y en espacio, efectos de diferencia, poniendo así en cuestión la autoridad de la presencia. Pero la «différance» virtual que pone en juego Bergson es algo más. Lo virtual no espera a hacerse presente a sí, sino que su diferir es diferencia en el tiempo, en el espacio y además diferencia de naturaleza respecto de lo actual en que se materializa. No se trata solamente de diferir en el tiempo el modo de hacerse presente, sino que además se difiere de sí mismo de una manera radical, como diferencia de naturaleza.

3. Henri BERGSON (1907), *L'Évolution créatrice. Œuvres*, Paris, P.U.F., Édition du Centenaire, 1991, p. 718.

tividad de sensación asociada a ese esfuerzo. Como confundimos la duración con la extensión, la duración nos pasa por completo desapercibida. Tal es la contundencia de los «hábitos del pensamiento», que lo más originario de la conciencia se nos hurta una y otra vez. De la multiplicidad de los estados de conciencia, que es una multiplicidad de mutua influencia, de interpenetración y de melódica organización en un todo, hacemos una multiplicidad espacializada donde todo puede ser definido con ayuda de la magnitud, de la extensión, de la divisibilidad cuantitativa, del número y de la simultaneidad. Contrariamente al tiempo de las cosas del espacio, que es un tiempo homogeneizado, sin cualidades y divisible al infinito, en el tiempo psicológico como «duración» cualquier estado de conciencia se conserva y armoniza cualitativamente con los estados de conciencia pasados, prolongándose de esta suerte el pasado en el presente. Duración significa en este sentido la organización heterogénea de los hechos de conciencia. Esta organización cualitativa y confusa del tiempo vivido permite por lo pronto que ningún estado psicológico pueda ser deducido de los anteriores, en la medida en que cualquier estado nuevo se funde con el todo de la conciencia y del todo resurgirá, no sólo del estado inmediatamente precedente. La conciencia es, por ende, una multiplicidad dinámica, una «heterogeneidad pura» donde cada estado de conciencia «se organiza» virtualmente con todos los demás.<sup>4</sup>

Bien es verdad que no es ésta la conciencia en la que vivimos «habitualmente». Alcanzar la conciencia del «yo profundo» exige un esfuerzo de liberación de las rutinas de la inteligencia. Nuestro yo habitual es acomodaticio, es un yo superficial y cosificado, alienado del tiempo fundamental de su conciencia; su vida no es más que una «imitación artificial» de la vida interior, un «equivalente estático» del auténtico devenir de la conciencia. En efecto, sólo mediante un vigoroso esfuerzo de purificación logrará el yo ahondar en sí mismo e intuir su ser como puro cambio. Tomar posesión de sí o existir auténticamente será en Bergson sumergirse, por la «intuición», en ese melódico sucederse que es la duración. «Bergson se vuelve hacia sí mismo, es la empresa —explica Wahl— de todos los grandes revolucionarios de la filosofía, llámense Sócrates, Descartes, Kant. Pero observando su yo, ya no son las ideas, ya no es el yo pensante, ya no son formas y conceptos lo que descubre; es una fluidez continua, la misma que descubría William James, una melodía interior continua».<sup>5</sup> Habría que dilucidar, desde luego, si una intuición como empatía con el todo es intuición de algo, si tiene algún contenido concreto, o si, por el contrario, como indica Horkheimer, no será «tan vacía como los conceptos que quieren abarcar el mundo, a los

4. Cf., entre muchos otros pasajes, Henri BERGSON (1889), *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Œuvres, p. 80.

5. Jean WAHL, *Tableau de la philosophie française*, París, Éditions de la Revue de la Fontaine, 1946, p. 167.

cuales Bergson critica con razón». <sup>6</sup> La observación es de lo más pertinente, pero más allá de su agudeza deberíamos retener aquí que si nuestro yo percibiera la continuidad psíquica que integra su pasado con su presente, se percataría por fin de que forman «una bola de nieve consigo mismos», <sup>7</sup> que se interpenetran virtualmente. La prolongación de un estado psicológico pasado en el estado precedente, en tanto que virtualidades en la conciencia, será la base para lo que Bergson dará en llamar «memoria».

En *Materia y memoria* (1896) Bergson hace coincidir al espíritu, al alma y a la conciencia con la memoria. Lo que en el *Ensayo* era virtual como multiplicidad cualitativa, pasará a ampliarse ahora a todo presente conservado en el pasado. Lo que en el presente es una acción, se conserva virtualmente en el pasado en forma de imagen: como una imagen virtual. Un recuerdo será, por tanto, una virtualidad en la memoria y ésta un «todo virtual». Para demostrarlo parte Bergson de una conocida fenomenología de la percepción, según la cual percibir conscientemente consiste en efectuar una selección en el todo de las imágenes, en el todo de lo que nos afecta, prestando atención a lo que nos interesa para vivir. Percibir es aislar una imagen por un interés vital. <sup>8</sup> Y lo que tiene intereses vitales, al estar instalado en el mundo, es el cuerpo. Analizando el papel del cuerpo, Bergson llega a la conclusión de que existen dos formas de supervivencia del pasado, de dos memorias que colaboran entre sí. Sobre la «memoria-hábito» del cuerpo actúa una memoria espiritualista que es independiente de la materia y que conserva en sí las imágenes, almacenándolo todo «por una necesidad natural». Huelga decir que esta segunda memoria de carácter puramente anímico redundante en detrimento del cuerpo, reducido a ser un lugar de paso de las imágenes-recuerdo, un instrumento de acción de la memoria o un simple conductor de movimientos. Así como el espíritu o la memoria se definen por el pasado, el cuerpo es puro presente, es «senso-motor» y se resume en ser el estado actual material del devenir de la conciencia. Es la interacción del espíritu con el cuerpo, de la sensación con el recuerdo, la que hace consciente a la percepción. Conservándose en sí mismo, el pasado se extiende empero en el presente por una necesidad

6. Max HORKHEIMER (1934), «Zu Bergsons Metaphysik der Zeit», en id., *Gesammelte Schriften* (Bd. 3), Fischer, Frankfurt am Main, 1988, p. 248. También reparó Adorno en que disponiendo de muy buena gana de un rígido concepto general, Bergson corrió el riesgo que tiene por efecto un «culto de la inmediatez irracional», que se convierte fácilmente en un culto a la libertad en el seno mismo de la falta de libertad, de la «libertad soberana en medio de lo oprimido»; cf. Theodor W. ADORNO (1966): *Dialéctica negativa*, trad. esp. de J. M.ª Ripalda, Madrid, Taurus, 1986, pp. 16s.

7. Henri BERGSON, *L'Évolution créatrice*, op. cit., p. 496.

8. Cf. Renaud BARBARAS, *La perception. Essai sur le sensible*, Paris, Hatier, 1994 y del mismo autor «Le tournant de l'expérience. Merleau-Ponty et Bergson», en *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998.

vital. Ante la urgencia de actuar en que el cuerpo se ha visto involucrado, la memoria oferta a la acción actual diversas imágenes virtuales de situaciones análogas a la presente. Gracias a la memoria, el estado actual del cuerpo está rodeado por una «zona de indeterminación» de acciones virtuales.

Al ser impotentes, las imágenes-recuerdo necesitan una «llamada» del presente para actualizarse. Sin una invocación de la percepción no puede lo virtual insertarse en un esquema motor y provocar un movimiento en el cuerpo. Para hacerse activo, precisa lo virtual de formar un circuito con el cuerpo. Esa «nebulosidad» que es la memoria, ese «vaho espiritual», se «condensa» en el cuerpo por una exigencia de acción.<sup>9</sup> A falta del «coadyuvante motor» que es el cuerpo, permanecería la memoria encerrada en sí misma, inactiva como puro espíritu. El imperativo de vivir es lo que obliga a la continua interferencia del cuerpo con el espíritu, de lo actual de la percepción con lo virtual del recuerdo, formando circuitos de memoria más o menos amplios en función de la «atención a la vida». Se colige de lo precedente que si la memoria contiene imágenes de acciones pasadas que, por semejanza con la percepción, pueden «aclarar y dirigir la acción», resulta evidente que con ella ganamos en libertad. Seríamos autómatas a falta de memoria porque no contaríamos con opciones ante la acción que efectivamente se realiza. La complejidad de la memoria, los circuitos virtuales y los «planos de conciencia» que contiene nos hacen a los humanos menos dependientes de la inmediatez de la afección exterior, es decir, nos convierten en seres semi-determinados al poder suspender la respuesta inmediata del cuerpo en la espera virtual de la memoria.

Por esta vía es por la que penetrará *La evolución creadora* (1907), en la que lo virtual abarcará, no ya la memoria personal, sino más bien la memoria del mundo, del universo mismo. El dualismo de vida inmaterial y de materia inanimada pone ya a las claras que se identificará a la materia con el espacio, lo homogéneo y lo inerte, estando la vida del lado de la conciencia, de lo heterogéneo y de lo creador. Sólo lo inerte y lo muerto yuxtaponen sus componentes sin formar una auténtica multiplicidad. La vida es, en cambio, un organismo, una multiplicidad cualitativa, un todo de conciencia. Es esto último lo que Bergson vendrá a comprobar haciendo uso de su célebre «impulso vital». Cuando sobre líneas evolutivas divergentes hallamos órganos similares, ello es indicativo de que han recibido el mismo impulso vivificador. A decir de Bergson, se manifiesta en el mundo orgánico un «gran soplo de vida», un «impulso común» a todo lo vivo. Cuanto más de cerca miramos la vida, más reparamos en que la evolución orgánica se asemeja poderosamente a la evolución de la conciencia. También en la vida el pasado se prolonga en el presente haciendo surgir en él nuevas formas, inconmensurables

9. Henri BERGSON (1896), *Matière et mémoire. Œuvres*, ed. cit., pp. 277 y ss.

con las formas ya creadas.<sup>10</sup> El impulso vital hace complementarias y mutuamente organizadas a las tendencias evolutivas divergentes, como virtuales en una memoria o elementos en una multiplicidad cualitativa. La vida actúa como una gran memoria porque cada tendencia evolutiva conserva de las demás lo que le interesa para sobrevivir. La vida es un impulso de conciencia que «atraviesa» la materia para impelerla a la organización, es una «corriente de conciencia lanzada a través de la materia», una exigencia de creación que intenta sortear el obstáculo que supone la estática resistencia de la materia. Con términos explícitos define Bergson la vida como una «inmensidad de virtualidad», como una «combinación de miles de tendencias».<sup>11</sup>

Y para que lo que es virtual en la vida se haga activo, bien sabemos que, como para la memoria, será menester una actualización. Será en este caso la materia misma la que, al modo del cuerpo en *Materia y memoria*, actualice la vida. Ante el obstáculo que es la materia, la corriente vital tiende a desdoblarse en tendencias diversas. Cuando no puede seguir avanzando con las formas anteriores, la vida se divide para crecer. En cada uno de esos desdoblamientos da lugar a una línea evolutiva divergente, queriendo esto decir que la vida se actualiza diferenciándose en sí misma, creando nuevas especies e individuos en los que se continuará el impulso vital. «El impulso vital no es una fuerza oculta, sino más bien el nombre de la(s) fuerza(s) en marcha cada vez que una virtualidad se actualiza, una simplicidad que se diferencia, una totalidad que se divide».<sup>12</sup> La bifurcación continua es lo que lleva

10. La *Intuición de la vida* de Simmel debe parte de su inspiración y convicción argumental a *La evolución creadora* de Bergson. Según Simmel, los fragmentos de vida están enlazados dentro «de la dinámica del proceso de la vida» como las «olas de un río». Es siempre una sola vida «lo que las produce a modo de latidos suyos». El finalismo es la antítesis de la libertad, libertad que, como en Bergson, alcanza su punto álgido en el hombre, que «ha llegado a una fase de existencia que está por encima de la finalidad». Del mismo modo que en Bergson, Simmel escribe que la vida inventa y que la ciencia descubre. Vida es «incesante movilidad» y «fluir constante», una «fluente unidad», una onda creativa. Pero, por encima de todo, lo que Simmel denomina la «exaltación de la vida por encima de sí misma», exaltación que no es algo añadido a ella, sino «su propia esencia inmediata misma», lo tiene todo que ver con el impulso creador de la vida del que Bergson hará bandera en *La evolución creadora*; véase Georg SIMMEL (1918), *Lebensanschauung*, en id., *Gesamtausgabe* (Bd. 16), O. RAMMSTEDT (Hg.), Suhrkamp, Frankfurt am M., 1999. Por otro lado, en muchas de sus obras, pero en particular en el *Ensayo de una filosofía de la vida*, también Scheler dedica a Bergson bastante atención. Scheler reconoce abiertamente la calidad de la obra de Bergson, pero no por eso deja de ver en ella una «muy dudosa mística psicológica»; véase Max SCHELER (1913), «Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche–Dilthey–Bergson», en *Vom Umsturz der Werte* (incluido en sus *Gesammelte Werke*, Bd. 3), Maria Scheler (Hg.), Francke, Bern, 1955. Sin duda alguna, el cuadro aquí esbozado de la *Lebensphilosophie* es incompleto. Habría que añadir para enmendarlo cuando menos a Dilthey. Porque, en efecto, Bergson, Simmel, Dilthey y tal vez en menor grado Scheler elevaron todos ellos la *vida* al concepto más fundamental de una filosofía de la existencia.

11. Henri BERGSON, *L'Évolution créatrice*, op. cit., p. 714.

12. Constantin V. BOUNDAS, «Deleuze-Bergson: an Ontology of the Virtual», en Paul Patton (ed.): *Deleuze: A Critical Reader*. Oxford, Blackwell, 1996, p. 91.

a la vida adelante, sin olvidar no obstante que las diversas tendencias «coexisten» en el impulso global al modo de virtualidades.<sup>13</sup> Sobra decir que el problema con esta concepción de la evolución estriba en que está «en peligro de caer en un vitalismo místico y espiritualista»,<sup>14</sup> reificando la propia evolución al ser tratada como una especie de fuerza espiritual trascendente entendida independientemente de su actualización contingente. Pero lo decisivo es advertir cómo el *Ensayo y Materia y memoria* confluyen en *La evolución creadora*: lo que en el primero era intuición de la duración, será en el último «empatía» con el impulso vital mediante esa parte de «instinto» que conserva el hombre; y lo que en el segundo eran espíritu y pasado, se convierten ahora en esa inmensa ola de vida que cabalga sobre la materia. Lo que eran multiplicidad del yo profundo y duración de la conciencia, lo son ahora en la vida misma como todo. En conjunto, la concepción espiritualista del impulso vital conlleva la trasposición a la partitura de lo biológico de toda la melodía virtual anterior.

Resta no obstante un último paso, la última ampliación de la virtualidad. Lo que hasta la fecha ha cobrado más bien un ritmo espiritualista, recaudará en este momento un matiz marcadamente ontológico. Porque sostiene Bergson que todo objeto es presente por un lado y reflejo por otro; todo lo real tiene dos lados, actual y virtual contemporáneos, cada uno en su espacialidad del tiempo. El objeto «está lleno de acciones posibles» sobre nosotros, actúa sobre nosotros y nosotros actuamos sobre él: «es *actual*». Su imagen es «*virtual* y, aunque semejante al objeto, incapaz de hacer nada de lo que él hace». Idéntico razonamiento es aplicable a los sujetos de cuerpo y memoria, actuales por su presente y virtuales por su pasado:

nuestra existencia actual, a medida que se desarrolla en el tiempo, se duplica (*se double*) así con una imagen virtual, con una imagen especular. Todo momento de nuestra vida ofrece, pues, dos aspectos: todo momento es actual y virtual, percepción por un lado y recuerdo por otro. Se escinde al mismo tiempo que se forja.<sup>15</sup>

- 
13. Bergson y Whitehead han tendido aquí un fructífero puente. En efecto, también para Whitehead la vida es un «proceso» que «implica la noción de una actividad creadora»; se trata del proceso «que consiste en sacar a la luz del ser actual factores del universo que, con anterioridad a ese proceso, sólo existían bajo el modo de potencialidades no realizadas». El proceso de la vida, tal como lo describe Whitehead, es un «proceso de autocreación» que consiste en la «transformación de lo potencial en actual». Por eso carece de sentido «concebir la Naturaleza como un hecho estático, incluso en el caso de un instante desprovisto de duración. No hay Naturaleza sin devenir y no un hay devenir sin espesor temporal» (cf. A. N. WHITEHEAD [1929], *The Function of Reason*, Boston, Beacon Press, 1958). No es casual que se haya tildado a Whitehead de «Bergson británico» (cf. Philippe DEVAUX, «Le bergsonisme de Whitehead», en *Revue internationale de Philosophie*, 56-57, 1961, pp. 217-236).
14. Keith ANSELL PEARSON, «Bergson and creative evolution/involution: exposing the transcendental illusion of organismic life», en John Mullarkey (ed.): *The new Bergson*, Manchester, Manchester University Press, 1999, p. 152.
15. Henri BERGSON (1908), «Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance», *L'Énergie spirituelle. Œuvres*, ed. cit., pp. 917 y ss.

Todo lo que somos se desdobra en cada instante en percepción y en recuerdo, siendo el mundo del recuerdo mucho más amplio que el de la percepción, necesariamente acotado en vistas de la acción. Lo virtual es más amplio que lo actual y ejerce sobre él una presión encaminada hacia el futuro. Concurren, en definitiva, dos tendencias en lo real, una actual y otra virtual. He aquí finalmente la metafísica del tiempo: «O el presente no deja ninguna huella en la memoria, o se desdobra (*se dédouble*) en cada instante, en su surgimiento mismo, en dos chorros simétricos, uno de los cuales cae hacia el pasado mientras que el otro se lanza hacia el futuro».<sup>16</sup> El recuerdo es rigurosamente contemporáneo de la percepción y corresponde a ella en el doble surgimiento del tiempo. Es la imagen misma la que se desplaza hacia el pasado. Aislada por la percepción y elegida por una necesidad de la acción, la imagen se desliza desde la inactualidad en que la mantiene su pertenencia al universo material hacia un pasado donde viene a mezclarse en un todo heterogéneo. La imagen pasa de la actualidad anónima y espacial de la percepción a la virtualidad personal y durativa del recuerdo. El recuerdo se perfila a la sombra de la percepción, sin confundirse nunca con ella. El «reflejo», «reflexión» o «desdoblamiento» confiere al recuerdo su relación con el pasado y le permitirá representar ese pasado como tal, distinto del presente que se refleja y en el que se actualizará. La consecuencia de esta teoría bergsoniana es excepcional y puede resumirse, en este estadio, en que *diferimos* de la inmediatez por el recuerdo: porque tenemos memoria, no estamos abocados a repetir. Lo que nos hace libres es el espectro, el doble, el fantasma del presente en la memoria. Señala esto que la presencia no puede ser entendida unilateralmente, ni sólo desde lo actual ni sólo desde lo virtual. Será el mixto de virtual y de actual el que practique la presencia. Todo lo que es, es presencia, pero no todo está presente del mismo modo. Hay un lado de la presencia que no está inmediatamente presente, que es memoria o virtual y que colabora con lo actual. El bergsonismo apoya, por lo tanto, la tesis de que la inmanencia consiste en el juego de la presencia, en la coordinación activa del pasado con el presente, en su interacción y circuitos.

Resulta de todo lo anterior que la filosofía bergsoniana se desarrolla por obra de una ampliación del circuito de lo virtual. Primer movimiento: se trata de una virtualidad psíquica en el *Ensayo*, pues el circuito está formado por los dos aspectos del yo. Segundo movimiento: en *Materia y memoria* queda el circuito establecido por la imagen-virtual o recuerdo en la memoria y la imagen-movimiento que es el cuerpo, tratándose en este caso de una virtualidad espiritual. Tercero: el circuito abarca en *La evolución creadora* nada menos que a la vida y a la materia, tratándose aquí de una virtualidad cosmológica. Cuarto: en *La energía espiritual* se establece la tesis mayor del bergsonismo del desdoblamiento del tiempo

---

16. *Ibidem*, p. 914.



en pasado y presente contemporáneos, tratándose por último de una virtualidad ontológica.<sup>17</sup>

### III

¿Qué es lo virtual? Lo virtual es afección de presente, pura sensación en espera. Lo virtual es «espera afectiva»:<sup>18</sup> lo virtual espera un afecto, está a la expectativa de ser afectado para desencadenar su contenido y venir a la actualidad, para hacerse presente de otro modo. Lo virtual es *de otro modo* que presente. Bergson demuestra a lo largo de su obra que la pura identidad consigo mismo es la perfección del acto automático, el acabado solapamiento de la interioridad del recuerdo con la exterioridad de la percepción y ausencia, por tanto, de diferencia. Ser conciencia, esto es, poder elegir, poder pensar, tener virtualidades que nos permiten separarnos del puro automatismo, es ser memoria, tener una historia y aplicarla al presente. La conciencia es precisamente *diferencia* entre la acción del exterior sobre el cuerpo y la respuesta del cuerpo sobre el exterior que le afecta. Conciencia es virtualidad. Razón ésta por la que nada concluyente se muestra en *Materia y memoria* para excluir del dominio de la existencia aquello que pertenece a la vida interior sin estar dado actualmente a la conciencia. Tener conciencia es ya la diferenciación entre lo actual de ser afectado y lo virtual de poder afectar de varias maneras. Donde hay virtualidad hay una diferencia de naturaleza con el puro presente, con la pura actualidad. Asimilando la vida a una corriente de conciencia, Bergson nos llama la atención sobre el hecho de que el imperativo de la vida es un imperativo de conciencia, que vivir conscientemente es no ser reactivo y que, en suma, «la vida es el proceso de la diferencia».<sup>19</sup> Entre el presente y el pasado, entre la percepción y el recuerdo, hay una diferencia de naturaleza sin la cual ni pensamiento ni conciencia serían posibles: la diferencia real, no pensada, necesaria al pensamiento.

Que todo es presencia significa por lo demás que no hay nada por *desvelar*, que no hay *ocultamiento* de nada. La presencia no está supeditada a una ausencia previa u originaria. Con un ánimo claramente heideggeriano,

17. No entra aquí en juego la última gran obra de Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, por no abrazar de modo directo el interés de este trabajo.

18. Lo virtual es ese carácter de lo real que no es puro acto, que espera para actualizarse la puesta a punto del marco en que podrá realizarse. La «espera afectiva», que Delhomme atribuye con todo derecho al cuerpo, es «la incertidumbre de la acción a realizar, la vacilación corporal ante varias acciones posibles, como si de los movimientos, no encontrando trazado de antemano el camino a seguir, el cuerpo esperase una elección que es incapaz de hacer»; cf. Jeanne DELHOMME, «Durée et vie dans la philosophie de Bergson», *Les études bergsonniennes*, Paris, Albin Michel, 1949 (vol. II), p. 136.

19. Gilles DELEUZE, «La conception de la différence chez Bergson», *Les études bergsonniennes*, Paris, P.U.F., 1956 (vol. IV), p. 92 [Ahora también disponible en Gilles DELEUZE, *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, édition préparée par D. Lapoujade, Paris, Minuit, 2002].

Jean-Luc Nancy sostiene que antes que una conciencia y su sujeto, antes que la ciencia, que la teología y que la filosofía, hay «eso»: el *ello* del *hay*.

Pero el *hay* no es en sí mismo una presencia, a la cual remitiríamos nuestros signos, nuestras demostraciones y nuestras mostraciones. No podemos “remitir” a él, ni “volver” a él: está siempre, ya, ahí, pero ni en el modo de “ser” (como una sustancia), ni en el modo del “ahí” (como una presencia). Está ahí en el modo del nacer [...]. El nacimiento es esa detracción (*dérobement*) de presencia mediante la cual todo viene a la presencia.<sup>20</sup>

Así pues, para Nancy la presencia es en sí misma nacimiento, una natividad que consiste en venir, en el venir «de un mundo al mundo» y que, borrando la huella de su venida, viene una y otra vez. La presencia es lo que nace, lo que no deja de nacer. La presencia es venida, un surgimiento que no accede sino a su propio movimiento. No se trata en Nancy de un «Hay» pasivo, sino de su actividad: nacer y hacer nacer. Pero el problema no se amortigua con la intercesión del matiz, atractivo ciertamente, del «nacimiento». Persiste el problema de saber, no ya cómo viene lo que viene (viene como nacimiento), sino de dónde viene y qué o quién da lo que viene como venida de la presencia. El sentido queda en manos de una potencia sin control (la venida de la presencia) y en un misterio siempre más oculto (el origen de la venida de la presencia).

La tesis del mixto de actual y de virtual como modos de la presencia tiene como consecuencia no admitir ninguna latencia trabajando en secreto, no admitir un «Ello» que, antes de toda presencia, desde la retirada de la presencia, dé cosa alguna y haga la presencia en su donación o venida. Que el ser, dado al ente, no sea ente; que la retirada del ser pueda ser al mismo tiempo la venida del ser al ente, no es el problema. Esa «reticencia» y esa «economía» de la donación no bastan. El dar no libera presencia alguna, no conduce nada a lo abierto desde una ausencia previa. Lo virtual eleva una decidida protesta contra una ausencia desde la que habríamos sido dados, contra una potencia impersonal que dispensaría la presencia, contra un ahí que nos daría en nacimiento. Se trataría, por contra, de establecer las condiciones para una inmanencia anterior a toda donación. Lo que hay es la presencia misma, es decir, la exposición del devenir como serie de los acontecimientos, la propia inmanencia, la vida, nada más. La tarea del pensamiento no consiste en destronar el secreto de cosa alguna, obteniendo así subsidiariamente la capacidad de pensarse a sí mismo, en tanto que nacimiento o lo que fuere el caso; tampoco consiste en prodigarse a la elusiva experiencia de un acontecimiento original de apropiación de la presencia (*Ereignis*), sino que consiste en la comprensión del devenir y en la invención de formas de la presencia.

20. Jean-Luc NANCY, «Naitre à la présence», *Le poids d'une pensée*, Québec, Le Griffon d'argile, 1991, pp. 129-135.

Actual y virtual forman un circuito donde lo real es «intercambio», «mixto» o «endosmosis». Considerado en su naturaleza, obtiene lo real un medio para superarse: siempre que concurra un intercambio entre lo virtual y lo actual, el todo no se habrá realizado en lo dado. Ningún problema reviste el que Bergson recalque la fractura ontológica entre lo virtual y lo actual, precisamente porque esa fractura asegurará la diferencia de naturaleza entre ambos y la eficacia de lo virtual sobre lo actual. Bergson hablará por cierto de «salto brusco»<sup>21</sup> entre el animal, sometido a la actualidad del instinto, y el hombre, animal, diremos nosotros, de virtualidades. El carácter virtual del devenir, su devenir mismo como dinamismo heterogéneo, lo sustrae a la amenaza de la hipóstasis. Con otras palabras, en Bergson no sucede de ningún modo que el Ser no sea tiempo, sino que *ser* quedará definido bajo el modo de ser de la duración y por tanto como devenir. *Ser* es duración y diferencia en Bergson porque es pasado que se conserva en sí mismo (virtualidad) y porque actúa en el presente sin estar determinado a actuar de una manera decidida de antemano (intercambio indeterminado). Desde el punto de vista de Bergson, una crítica decisiva a la ciencia consiste en sostener que el tiempo sólo se escinde del ser cuando se lo quiere fijar en una identidad y detener su movimiento. Será éste el corazón de la noción de «mecanismo cinematográfico del pensamiento»; dicho mecanismo no atiende al devenir como tal, sino que añade una imagen a otra, un acontecimiento a otro, como fotogramas de una película, dando así la impresión de movimiento donde no hay movimiento real. Bergson cree que aún no ha hallado la ciencia la metafísica que le corresponde primero porque no hay una identidad del devenir de la que *deducir* lo que deviene; segundo porque el devenir es heterogéneo, pura movilidad, devenir deviniendo. Todo conocimiento estará situado en un devenir, será provisional a título de momento de una diferenciación en curso y relativo a una multiplicidad.

#### IV

Sea cual sea el lugar que reservemos a Bergson en la tradición metafísica y en la historia del pensamiento, tendremos que barajar siempre la posibilidad de que instaure en esa tradición y en esa historia una filosofía de la diferencia, en muchos sentidos *avant la lettre*, que opera una mutación considerable en ellas reclamándose valientemente del devenir y que, por último, intenta vincular, en la «duración real», a la reflexión filosófica y a la multiplicidad inmanente.<sup>22</sup> Cuál sea ese lugar y cuál su valor hoy es cuestión

21. Henri BERGSON, *L'Évolution créatrice*, op. cit., p. 652.

22. Existen dos grandes tendencias de interpretación del bergsonismo. La primera considera el bergsonismo como filosofía del proceso y de la multiplicidad, y entre sus intérpretes encontramos a Capek, Deleuze y Pearson. La segunda lo percibe como filosofía pre-existencialista y fenomenológica y sus intérpretes más destacados son Hyppolite, Merleau-Ponty, Jankélévitch, Lévinas y Janicaud. Desde el plano de la estricta historia de la filosofía, el bergsonismo es altamente considerado por Philonenko,

delicada. El bergsonismo es empírico por su método y por sus resultados metafísico. Tal cientismo de finalidad metafísica abre ante nosotros muchos y raros interrogantes; plantea en ocasiones un enigma casi insoluble. Las oscilaciones filosóficas de Bergson nos instalan en el desasosiego. Pero no es menos cierto que también nos aportan el consuelo del esfuerzo desesperado por habilitar un plano de inmanencia en una tradición «espiritualista»<sup>23</sup> poco propensa a ello. Interpretado no obstante como filosofía de la virtualidad y del devenir, el propio bergsonismo abre el camino para la superación de los límites que le son inherentes. En ese camino se manifiesta que la alteridad esencial al devenir es la inmanencia misma. La inexorabilidad de la alteridad en la presencia, que hemos expuesto como paso perpetuo en circuito de lo *mismo* de lo actual a lo *otro* de lo virtual, se convierte en la fórmula de la devastación de lo Mismo, de la unicidad y de los poderes de lo identitario. Esa alteridad primordial inscrita en lo real, extensiva en la percepción, intensiva en el recuerdo, permite asimismo la atención a la vida y es principio de la reflexión ética, de un futuro abierto por nosotros y por nosotros dado. No hay ética sin posibilidad, no hay ética en el automatismo, no puede haber reflexión sobre el futuro en el dogmatismo del puro presente.

Lo que nos depara la realidad es una no-identidad, una heterogeneidad o cambio cualitativo, una alteridad que no puede ser subsumida en ninguna síntesis. La alteridad temporal de lo virtual respecto a lo actual es mantenida como tal a lo largo del devenir, sin ser arrojada a la constitución de la experiencia presente en un presunto monismo de lo actual. El tiempo de lo virtual es temporalidad en sí misma y no debe inducir al error de ser considerado como intemporalidad de lo irreal. El tiempo de lo virtual es el tiempo hecho diferencia.<sup>24</sup> Toda presencia será presencia en diferencia, en una multitud de direcciones, niveles, grados, intercambios o virtualidades. El sistema de la presencia no significa

---

Grimaldi y Vieillard-Baron; no obstante, no puede decirse que esta línea hermenéutica constituya por sí misma una tendencia generalizada. Nos hemos atendido especialmente a la primera de las tendencias, sin renunciar, como es lógico, a la valoración de los puntos de vista discordantes.

23. En el así acuñado «espiritualismo francés» tuvo Bergson su patrimonio filosófico. Contando como padres fundadores más destacados con Maine de Biran, Ravaisson y Renan, se opone el espiritualismo a la filosofía positivista que enfatiza la ciencia objetiva y experimental basada en la observación externa. Destaca por su parte el espiritualismo lo subjetivo, lo interno y contingente; es anti-intelectualista y domina en él la idea de vida. Hacerse cargo de lo que la ciencia ignora, a saber, del *continuum* espiritual de la vida, del proceso creativo y espontáneo que es la realidad, de clave mucho más intuitiva que intelectual, será la constante más palpable de esta filosofía. Véase sobre todo R. C. GROGIN, *The Bergsonian Controversy in France, 1900-1914*, Calgary, The University of Calgary Press, 1988, y D. JANICAUD (1969), *Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français*, Paris, Vrin, 1997 (2.ª ed.).
24. Cf. Keith Ansell PEARSON, *Philosophy and the Adventure of the virtual. Bergson and the time of life*, London, Routledge, 2002. Véase además del mismo autor «The memories of a Bergsonian» en *Germinal Life. The difference and the repetition of Deleuze*, London, Routledge, 1999.

nada por sí mismo, puesto que sólo adquiere algún sentido en el circuito de la diferenciación, esto es, en el circuito de los modos de presencia. Lo real consiste en ese envío de uno a otro, en esa remisión y en la comunicación de la diferencia. La presencia no es un estado, sino un lugar, el lugar de intercambio. Más exactamente, la presencia es función o visibilidad del intercambio, paso, circuito, cristal del tiempo. El paso o el intercambio contará sin duda con un sentido transformador de lo existente, puesto que personificará ya de entrada el hecho de que aunque sólo tenemos conciencia de una presencia, no es lo dado todo lo presente en la conciencia. No renunciar a la multiplicidad de lo concreto (que ya es intercambio) constituye uno de los mayores logros bergsonianos, tanto como no admitir la desaparición del tiempo (el pasado está ahí). El bergsonismo nos enseña que la condición originaria de lo real es la alteridad de un mixto y que si hay alguna plenitud no es en lo Mismo, sino en la ruptura de toda adhesión a lo Mismo; si hay una plenitud de lo real es en la diferencia entre lo virtual y lo actual como modelo de las diferencias de naturaleza.

Si todo es actual, el presente es el todo. Por el contrario, si es lo virtual, no todo ser es en acto, la presencia se plurifica, cabe la imaginación y el futuro es abierto. El bergsonismo celebra que el todo de lo que se presenta no es el todo de lo existente. En la medida en que lo dado es siempre una mezcla, de percepción y de recuerdo, de mundo y de cuerpo, de lo mismo y de lo otro, de actual y de virtual, lo dado no puede ser el todo, el todo no puede ser lo dado; lo dado sólo podrá ser «lo Abierto», cuya naturaleza consiste en cambiar constantemente y en «hacer surgir algo nuevo».<sup>25</sup> Para Bergson todo es presencia, ser es ser presencia, el universo es interacción de imágenes dadas, la materia no oculta nada. Pero «todo el mundo admite que las imágenes actualmente presentes en nuestra percepción no son el todo de la materia».<sup>26</sup> No todo es presente porque hay dos tipos de movimiento, automático e inconsciente en la materia, retardado y consciente en el cuerpo; hay tipos de imágenes o modos de presencia: imágenes-recuerdo e imágenes del presente, esto es, una imagen-actual de la materia y una imagen-virtual de la memoria contemporáneas en cada acción.

Bien es verdad que el excepcional magisterio que ejerció Bergson en el medio filosófico de la primera mitad del pasado siglo ha declinado por entero. El «boom Bergson» queda para los anaqueles de la historia de la filosofía. El entusiasmo que por Bergson mostraron Dewey, Kolakowski o Valéry, nos es por completo ajeno hoy día. No olvidemos con todo que fue maestro de generaciones de intelectuales, no ya sólo de sus discípulos más incondicionales como Péguy, Le Roy, Sorel, Chevalier, Thibaudet o Baruzi y, más jóvenes que ellos, Jankélévitch, Guitton, Marcel, Mounier y Wahl; sino además de aquellos quienes, críticos o no y desde ámbitos muy

25. Gilles DELEUZE (1983), *Cinéma 1. L'image-mouvement*, Paris, Minuit, 1996, p. 20.

26. Henri BERGSON, *Matière et mémoire*, op. cit., p. 284.

diferentes fueron influidos por la herencia bergsoniana como Brunschvicg, Maritain, Bachelard, Canguilhem, Merleau-Ponty, Sartre, Gouhier, Lévinas y sobre todo Deleuze. El astro literario, sin embargo, se extinguió. Primero Heidegger, luego Sartre y el existencialismo francés, más tarde el estructuralismo: tal es el itinerario que resume lo mayor del eclipse del bergsonismo. ¿Qué fulminante *decrecendo* sobreviene al bergsonismo en los sólo once años que separan *Las dos fuentes de la moral y de la religión* y *El ser y la nada*? «¿Qué se ha producido entre 1932 y 1943 para que la clara medida de Bergson se vea desplazada por la oscura e implacable retórica de Sartre? La guerra y la lectura de Heidegger...».<sup>27</sup>

Si algo está claro es que así como han periclitado las circunstancias particulares en que se fraguó el bergsonismo, su aspecto técnico, o una parte del mismo, puede ser esgrimido fructuosamente aún hoy. Un concepto como el de «virtual» merece ser recuperado, amén del de «multiplicidad», que aparece en el *Ensayo*, y el de «diferenciación», que hace lo propio en *La evolución*. Gobernado como lo está por la mirada de una filosofía de la diferencia y del devenir, desempolvar al bergsonismo tiene mucho atractivo. La afirmación de ese intrépido bergsoniano que es Deleuze, según la cual «la filosofía es la teoría de las multiplicidades»,<sup>28</sup> abre para el bergsonismo una brecha de futuro. El poliedro que es la obra de Deleuze orienta, en efecto, uno de sus lados, uno de los más radiantes y creativos, en esa dirección. Hora es ya de explorar en Bergson «algo más que la antítesis de sus tesis abandonadas».<sup>29</sup>

---

27. Dominique JANICAUD, *Heidegger en France. Vol. I. Récit*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 16.

28. Gilles DELEUZE, «L'actuel et le virtuel», Gilles Deleuze y Claire Parnet (1977), *Dialogues* (2.ª ed.), Paris, Flammarion, 1996, p. 179.

29. Maurice MERLEAU-PONTY (1953), «Éloge de la philosophie», *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 2000, p. 21.