



LO VIRTUAL, LO ACTUAL (Y LO MODAL) EN DELEUZE

THE VIRTUAL, THE ACTUAL (AND THE MODAL) IN DELEUZE'S THOUGHT

Jesús Ruiz Pozo

Universidad de Guanajuato, Departamento de Filosofía, Guanajuato, México.



<https://orcid.org/0000-0001-5490-6260>, e-mail: jesus.ruiz@ugto.mx

Recepción: 13 de noviembre de 2024 – Aceptación: 24 de enero de 2025

Resumen

La ontología de Gilles Deleuze usa en su estructura de manera central los conceptos de virtualidad y actualidad. En la primera parte de este texto explico una acepción básica de tales conceptos. En la segunda parte preciso tal acepción bajo las explicaciones que Deleuze da de esos conceptos frente a las nociones de real y posible. Mi propósito es mostrar cómo en la articulación de los cuatro términos, virtual, actual, real y posible están implicados los razonamientos modales del autor.

Palabras clave: Deleuze, virtual, posible, real, actual.

Abstract

Gilles Deleuze's ontology uses the concepts of virtuality and actuality within its framework. In the first part of this text, I explain a basic meaning of these concepts. In the second part, I refine this meaning according to the explanations Deleuze provides of these concepts in relation to the notions of real and possible. My aim is to show how, in the articulation of the four terms—virtual, actual, real, and possible—the author's modal reasoning is implicated.

Keywords: Deleuze, virtual, possible, real, actual.

1. Introducción: Una acepción de lo virtual en Deleuze frente a la filosofía modal

Este texto tiene un único propósito; mostrar cómo la filosofía de Deleuze usa el concepto de virtualidad para articular su posición ante el problema de la modalidad. A grandes rasgos, un argumento modal responde a la pregunta: ¿qué es lo posible en la realidad? Para filtrar la filosofía deleuziana en términos modales debo diferenciar dos partes. Primero, abordar un conjunto de explicaciones que compongan de forma sencilla un uso específico del par conceptual virtualidad/actualidad sin presuponer de inicio jerga técnica del autor. Y, segundo, una vez desarrollado lo anterior, sostener cómo tal explicación puede ser razonablemente entendida como canon de distribución modal en la ontología deleuziana porque, básicamente, tales conceptos se comprenden en toda su riqueza sólo si se entiende la razón modal que critican y redistribuyen. Para conseguir este segundo objetivo habrá que observar el par virtual/actual mezclado con las nociones de “realidad” y “posibilidad”. Por tanto, primero un acceso no conceptual al funcionamiento de lo virtual y lo actual que pueda ser útil al neófito en el estudio del autor. Llamaré a esta parte *distribución básica bergsoniana*. Segundo, una elaboración de los compromisos ontológicos de corte modal de los que dependen ambos términos que, espero, pueda servir al menos como aclaración en los estudios deleuzianos contemporáneos dado que, precisamente, la jerarquización (o no) del par actual/virtual hoy en día se ha convertido en una de las principales fuentes problemáticas para elucidar la distribución ontológica del autor.¹ A esta segunda parte la llamaré *confrontación con lo posible*.

La virtualidad en jerga deleuziana es referida de maneras heterogéneas, aunque se presupone complementariedad entre tales definiciones.² En mi caso, para acceder al dominio del concepto, la pregunta que trataré de responder es: ¿cómo existe lo virtual? O si se quiere, ¿de qué concepción de realidad depende el término “virtual” si es que refiere siempre a algo incrustado en lo real? El par virtual/actual tiene un rendimiento eminentemente ontológico, Deleuze insiste en ello demasiadas veces, por tanto, responder esta pregunta debe ayudar a aclarar la complementariedad entre los distintos usos y significados del término.

1 Un excelente ejemplo de este panorama problemático en el trabajo “Deleuze’s Secret Dualism? Competing Accounts of the Relationship Between the Virtual and the Actual” (2015), de Dale Clisby. Hay traducción de Pablo Pachilla en *Ideas*, No. 4, 2016, pp. 120-148.

2 Por ejemplo: “La virtualidad es lo que cambia de naturaleza al dividirse” (Deleuze, *La isla desierta* 54). “La virtualidad es la dealidad por excelencia” (Deleuze, *El pliegue* 25). “La estructura es la realidad de lo virtual” (Deleuze, *Diferencia y repetición* 315). O, “El objeto virtual es esencialmente pasado. [...] Tomado del objeto real presente, el objeto virtual difiere de él por naturaleza” (Deleuze, *Diferencia y repetición* 161-162)

Para comenzar, intuitivamente requiero de una acepción lo más básica posible. La virtualidad es *la producción no ordenada linealmente manifiesta en la naturaleza*. Piénsese en procesos, fenómenos o sucesos que no siguen una secuencia necesariamente predefinida y que, por ello, no tienen un resultado final único ya previsto o específico. Téngase en mente la evolución de las especies animales y vegetales en general, o la múltiple evolución de los ojos en las especies que tienen visión, o los procesos de variación genética en grupos de poblaciones específicos, esto es, como cambian algunas características por la pura combinación reproductiva y el entorno en el que está un grupo de individuos de una especie concreta. Desplegaré poco a poco aclaraciones pertinentes, las divisiones, implicaciones y razonamientos que Deleuze va posando sobre esta definición que de inicio es voluntariamente bruta y que escojo como acepción principal. Por supuesto, el concepto se transforma si es usado en otros contextos, pero espero mostrar que, en términos ontológicos (y modales), siempre tendrá esta definición como presupuesto. Una definición que, se verá enseguida, depende de la filosofía de Bergson y de un naturalismo implícito. Lo actual, se observará en este recorrido, será siempre la otra cara de la moneda (una expresión) de lo virtual.

Antes de empezar hay que hacer dos rápidos matices contextuales: uno, acerca del recorrido histórico de “lo virtual” como concepto. Y dos, sobre la bibliografía específica. *Primer matiz*: la noción de virtualidad se rastrea hasta argumentaciones ontológicas/metafísicas en nomenclatura escolástica.³ Deleuze en *Lógica de sentido* cita directamente a Étienne Gilson y, de hecho, las definiciones técnicas que este experto en filosofía medieval traza encajan con el desarrollo de la virtualidad en Deleuze.⁴ No existe una relación directa con el concepto de “realidad virtual” tal y como se usa coloquialmente para referir al ámbito de la telecomunicación, o al software de inteligencia artificial. Por supuesto puede encontrarse algún puente argumental o posibles implicaciones en la reflexión sobre la tecnología, pero asociar directamente ambos conceptos (virtualidad deleuziana y virtualidad

3 En un rastreo remoto del término se observa que proviene del término *virtus* (fuerza o virtud) que será utilizado como sinónimo de *potentia* y que desde Santo Tomás de Aquino aparece en relación con el término aristotélico de *δύναμις*. Ver: “Mil años de virtualidad origen y evolución de un concepto contemporáneo” (2009), un trabajo de Antonio Biosca.

4 A grandes rasgos lo virtual en el debate escolástico refiere, dentro del debate entre metafísicas de la esencia (Escoto y su postura de la esencia (*haecceitas*) desde la existencia concreta) frente a metafísicas del ser (Tomás de Aquino y su postura de la distinta participación de Dios en el ser) a algunas de las siguientes problemáticas donde, precisamente la aparición del concepto “virtual” es relevante: 1) el problema de cómo el conocimiento de Dios contiene virtualmente el despliegue de la totalidad de lo posible; 2) la relación entre las maneras en las que aparece el ser, principalmente desde la relación de lo existente en acto, en potencia y su distinta relación con la intelección; 3) la relación entre causas naturales entendidas como eficientes y su tendencia a implicar causas formales; 4) cómo toda efectividad actual proviene y depende de una causa en la que ya estaba contenida. En definitiva, lo virtual en el debate escolástico, y en la recuperación de Étienne Gilson tiene que ver con la potencialidad como condición necesaria en toda actualidad. Ver: *Juan Duns Escoto: Introducción a sus posiciones fundamentales* (2007), de Etienne Gilson. Especialmente cap.1, pp. 40-60 y cap. 6, pp. 446-465.

informática) puede hacer confuso el dominio de dicho término.⁵ *Segundo matiz*: hay que acotar que el par conceptual referido se usa en extenso en las obras *El bergsonismo* (1966), en *Diferencia y repetición* (1968) y en *El pliegue* (1988) que podría considerarse la última gran obra teórica. Para responder la pregunta *¿cómo existe lo virtual?* Entiendo que es necesario centrarse primero en la obra *El bergsonismo*, no por cronología, sino porque ofrece una distribución de los términos en liza que se robustece y precisa en las otras dos obras. Hay que hacer, por tanto, algunas precisiones desde el Bergson de Deleuze para poder continuar.

Bergson es un autor que apenas usa conceptos, sus razonamientos progresan a partir de intuiciones inmediatas de la realidad, prefiere trazar argumento sobre argumento a partir de ejemplos y analogías antes que establecer categorías delimitadas. *El bergsonismo*, la obra de Deleuze, es el intento de “conceptualizar” los argumentos discursivos que apelan a la intuición directa de Bergson. De hecho, la importancia otorgada al término “virtual” es, en puridad, una conceptualización deleuziana.⁶ En cualquier caso, lo que pretendo hacer aquí, en términos de estilo, es justo al revés: extraer el dominio del término a partir de señalar los razonamientos intuitivos que supone. En lugar de “deleuzianizar” en conceptos la intuición de Bergson, quiero “bergsonificar” la conceptualización de Deleuze. Insisto, sólo como procedimiento para explicar con simplicidad deliberada la aparición inicial de lo virtual. Me interesa exclusivamente su engranaje argumental básico, de qué depende su aparición y su implicación netamente ontológica. Algo por demás que creo que está implícito con mayor o menor claridad a lo largo de toda la obra deleuziana.

2. Falsos problemas. Verdaderos problemas. Pensar y ser

Deleuze, al inicio de *El bergsonismo*, distinguirá entre verdaderos y falsos problemas. También hará esto de forma modélica en el capítulo 3 de *Diferencia y repetición*. Puede hacerse una taxonomía sencilla de esta distinción, aunque no esté explícita. Un falso problema es toda aquella filosofía que tenga como presupuesto inicial y meta la vinculación de pensamiento y realidad mediante fijar identidades acotadas en la percepción. “Falso problema” es un término similar a lo que por ejemplo Derrida y Heidegger llaman cada uno con sus matices “Metafísica de la presencia”, o en filosofía analítica se ha denominado alguna vez como “representacionalismo” esbozado por ejemplo en el mito del museo de Quine.⁷ La idea de fondo es que toda filosofía que asuma que la realidad (mundo, ser, naturaleza o algún término similar) es un conjunto de presencias claras y distintas, y que el pensamiento funciona al extraer la colección de sentidos/definiciones/representaciones fundamentales

⁵ Para observar una pluralidad de posibles implicaciones ver: *Qu'est-ce que le virtuel?* (1995), de Pierre Levi.

⁶ No parece que Bergson dé una posición eminente a tal concepto, más bien a todas luces parece que es Deleuze el que da importancia al término para explicar a Bergson (y posteriormente a Foucault, a Leibnitz e incluso a Whitehead).

⁷ Ver: *La relatividad ontológica y otros ensayos* (1984), de Willard Van Orman Quine, específicamente de la página 43 a la 66.

de tal conjunto cae, para Deleuze, en un falso problema. Una filosofía basada en el puro reconocimiento.

Por el contrario, ¿qué es entonces un verdadero problema? Ahí aparece el primer apoyo directo en Bergson. Un verdadero problema es el que parte de la intuición real, esto es, de que hay acceso inmediato a la realidad en sí. Deleuze usará esta intuición para establecer un camino no tan intuitivo: en lugar de tratar de construir el puente de plata que une pensamiento y realidad, un “verdadero problema” consiste en el desarrollo de diferencias inherentes al pensamiento en sí y a la realidad en sí. Pensamiento y realidad no se separan dejando a la realidad en una esfera nouménica y aislando al pensamiento en la proyección filtrada de fenómenos. No. Eso pondría a Deleuze para siempre en el equipo kantiano.

Desde la intuición real se postula que, de hecho, se puede distribuir con precisión qué problemáticas y categorizaciones corresponden al ámbito del pensamiento y cuáles al ámbito de la naturaleza. Por tanto, un verdadero problema asume que pensar \neq ser (realidad). Y, además, precisamente por intuición inmediata, la propiedad fundamental del pensamiento es poder discernir cuál es el espacio especulativo que corresponde a la diferenciación del pensamiento y cuál es la profundización que corresponde a la potencialidad natural. La dupla virtual/actual se servirá profundamente de la posibilidad de desarrollar (y diferenciar) ambos caminos especulativos.

En resumen, un falso problema es lo que hace toda aquella filosofía que pretende que *ser=pensar*, vinculados ambos términos a partir de *un método de representación* acotado por la percepción humana. Un verdadero problema parte de que *pensar \neq ser*, y que mediante tal diferenciación se deben localizar y problematizar las ramificaciones de cada una de las dos vías. Deleuze establece esta distinción desde Bergson, pero considerando sin más que es una de las bases del método de diferenciación. Para algunos comentaristas esta explicación implícita en la obra puede resultar polémica amparados en una lectura al pie de la letra acerca de “la univocidad del ser” (Deleuze, *Diferencia y repetición* 77-80). Pero se solventa dando cuenta de que pensamiento y ser tratan de regímenes problemáticos distintos, y desde aquí, precisamente para no caer en la idea de “falso problema” distinguir y distribuir el funcionamiento de ambas estancias problemáticas.⁸ La inmanencia pura no se salva introduciendo sin muchos miramientos al pensamiento en el ser (naturaleza), sino precisamente ramificando la diferencia entre ambos.

8 Esta idea encaja con el breve pero agudo desarrollo de Manuel Delanda en “Space: Extensive and intensive, Actual and virtual” (2005).

3. Diferenciación, dos duraciones (tiempos) bergsonianos; memoria y vida

Puede entenderse *El bergsonismo* como el manual de instrucciones de Deleuze para operar los pasos iniciales de la distinción *pensar ≠ ser*, y a la vez, servirá para elaborar el dominio de la virtualidad. ¿Cómo empezar? Primero que todo es vital entender las definiciones de temporalidad (“duración” en nomenclatura bergsoniana). Hay dos caminos principales para definirla. Uno es el de la obra *Materia y memoria* (1896), otro el de *La Evolución creadora* (1907). En la primera obra se caracteriza la duración a partir de su aparición psicológica como memoria. En la segunda se caracteriza la duración a partir de la duración/tiempo en la naturaleza. El método de diferenciación *pensar ≠ ser* utiliza estas dos caracterizaciones de la temporalidad. Reparte por un lado el tiempo psicológico (memoria) del lado del pensamiento y, claro, del lado del ser, la expresión temporal de la naturaleza. Si bien se trata de trazar la diferencia entre uno y otro “lado”, mostrar el resultado de tal diferencia, también debe recorrerse el camino inverso, observar las implicaciones de integrar el resultado. Dicho con precisión, una vez que se muestren las características diferenciales con las que opera la memoria (*pensar en sí*) y el tiempo de la naturaleza (*ser en sí*), *las diferencias de naturaleza*, habrá que expresar el resultado integrado; *la naturaleza de la diferencia*. Insisto, es fundamental tener en mente este trayecto bergsoniano porque es justo el que hace Deleuze y la distinción del par virtual/actual aparecerá específicamente tras este recorrido desde las diferencias de naturaleza hasta la naturaleza de tal diferencia.

3.1 Características de la duración (tiempo) desde la memoria. Una vinculación con lo actual

La primera definición de duración en *El bergsonismo* se extrae de la obra *Materia y memoria*, en este caso la duración queda subsumida en la memoria. Se trata de una definición del tiempo psicológico extraída en la pura inmediatez. ¿Dónde hay memoria? Allí donde haya una conciencia. El ejemplo desde la conciencia humana es sencillo. Digo la palabra “hola” y cuando estoy pronunciando “la” recuerdo la sílaba ya triturada en el pasado “ho”. Giro mi cabeza a derecha e izquierda y cuando mis ojos enfocan hacia la izquierda recuerdo lo que *había* todavía en la derecha y viceversa. A cada instante, la continuidad intersubjetiva en la percepción implica a la vez una contracción de memoria. No hay por tanto posibilidad de percepción pura sin carga de memoria. Nótese que esta perspectiva esquivaba definir la conciencia mediante la autorreferencialidad lingüística (por ejemplo, al usar la expresión “yo pienso”). ¿Qué es una conciencia? Todo aquello que muestra percepción respecto del

entorno que le rodea y, por ende, cierto grado de memoria para responder (aunque sea) a la secuencia de los estímulos inmediatamente percibidos. Este argumento supone en primera instancia una naturalización de la noción de conciencia. Es más, implica colegir que cada estructura biológica posee su propia forma de conciencia, su propia manera de percepción+grado de memoria. Tres son las características básicas que interesa rescatar de esta primera definición de duración:

Primera característica. Teoría de percepción sustractiva. Bergson, con tintes anti-idealistas, entiende que la representación no debe ser administrada en primera instancia desde la distinción entre un adentro mental para nosotros y un afuera-en-sí. Más bien la representación es efecto de movimientos en relación entre fenómenos físicos, por ejemplo, los haces de luz y las excitaciones nerviosas transmitidas desde los nervios oculares hasta el cerebro. Así, la percepción, sin misterio, es relación entre materia y materia. En lugar de una administración adentro-afuera, Bergson propone una administración entre la parte y el todo. La percepción recibe al objeto tal y como es, no hay una modelación añadida por parte del pensamiento. La representación no añade nada mental, al contrario, más bien es una resta, dado que el cuerpo no se acopla a la totalidad del paisaje sólo se recibe de la realidad el fragmento, la parte, que mi percepción puede enfocar. Esta teorización sirve para postular una vinculación directa entre percepción y materia (cf. Bergson, *Materia y memoria* 33-55, 80-88). Por ser cuerpo, se está ya de facto en la relación real materia-materia (comunicación entre haces de energía lumínica, globo ocular, nervios ópticos, sistema nervioso, cerebro). Ahora bien, en la pura percepción, reino físico, es la memoria la que da continuidad al foco de la percepción a la vez que extrae cortes relevantes de los fenómenos que se repiten. Esto se explica en las otras dos características.

Segunda característica. Disyunción inclusiva; pensamiento o naturaleza. Desde la memoria humana, la presencia constante de memoria se expresa en dos procedimientos distintos, la memoria-hábito y la memoria-recuerdo. La memoria-hábito es la adquisición mecánica de acciones, aparece de forma inmediata en la experiencia presente para responder ora al contacto directo con lo inminente que la vida ponga delante, ora aislando esa practicidad en repetición adquirida por costumbre o entrenamiento. Por ejemplo, al reconocer un sonido, usar un objeto, emprender el camino al trabajo desde algún punto habitual o, incluso, el “saber” mecánico de dar el siguiente paso al caminar. Esta definición ancla la memoria a la pura practicidad con la que el cuerpo es capaz de responder al entorno o mecaniza acciones. Y, del otro lado, la memoria-recuerdo es, en pureza, la acción reflexiva de ir a buscar algo al pasado. Por ejemplo, recordar la primera vez que llegué a mi lugar de trabajo, qué es lo que hice ayer, el recuerdo de aquel buen verano, etc. Este segundo tipo marca la historia personal de cada uno, lo que suele pensarse como conser-

vado en el pensamiento.

En términos ontológicos Deleuze respeta esta distinción en *El Bergsonismo* de la siguiente manera: el primer tipo de memoria sirve para mostrar que la naturaleza de toda conciencia tiene una función práctica. Antes que nada, la memoria es respuesta al entorno por parte del viviente o, dicho con más precisión, la memoria usa el pasado para responder en continuidad a la novedad de lo que está ocurriendo, repeticiones que el cuerpo usa como respuesta a su instalación en un fragmento de la naturaleza. Así pues, la memoria-hábito define la memoria a partir del anclaje en la realidad natural/material. Hay por tanto una prioridad ontológica de la naturaleza respecto del pensamiento. El pensamiento tiene como condición de posibilidad la memoria, y ésta aparece en las entidades biológicas como mecanismo básico de acción o respuesta ante la percepción del entorno.

Del otro lado, la memoria-recuerdo señala el espacio irreductible del pensamiento. Bergson señalará que esta clase de acción de memoria es la marca por excelencia de lo no reductible de la mente al espacio físico de lo cerebral. Quiero recordar el día de ayer, o el día que ocurrió tal acontecimiento y mi mente lo actualiza. Esta acción no está localizada en la masa gris –física– del cerebro. “Traer el recuerdo” no es encontrar su imagen almacenada dentro de un grupo de neuronas protegidas por el cráneo y conservadas en sangre. Esta perspectiva bergsoniana, es interesante apuntarlo, estaría hoy en día en concordancia con las teorías no localistas de la mente. Nótese que, por tanto, la primera memoria encaja con un monismo de corte naturalista; la mente entendida como un epifenómeno de la actividad de respuesta biológica. Mientras que la segunda memoria postula un no reduccionismo de la mente a lo cerebral y, por tanto, un ascenso singular en la naturaleza a un dualismo memoria-materia (mente-cerebro) (cf. Bergson, *Materia y memoria* 90-119). ¿Es esto una contradicción flagrante? No. Lo que ocurre es que, obviando aquí deliberadamente la problemática mente-cerebro debe seguirse la ruta propuesta más arriba, el método de diferenciación (pensar ≠ ser) abre problemáticas distintas desde uno y otro punto de partida.⁹ Es decir, debe tenerse cuidado en distinguir en una reflexión ontológica qué es lo que puede y cómo el pensamiento, y qué es lo que puede el ser (naturaleza).

Tercera característica. Redistribución de prioridad pasado-presente en el pensamiento. Desde la duración decantada por la memoria hay que redistribuir la relación pasado/presente. Esto significa, sin medias tintas, que partir de una prioridad del presente, como hace el sentido común, es una ilusión. Lo que se denomina “falso problema”, recuérdese, la idea de que la filosofía debe establecer un método de representación entre el pensamiento y la realidad cae en la idea de que dure lo que dure la actualidad del presente (un día, una

⁹ En la problemática mente-cerebro por demás Bergson es netamente dualista. Y aunque no hay un tratamiento del problema en Deleuze, también sería no reduccionista de base, pues basta con señalar el no reduccionismo de lo mental a lo físico para que las perspectivas reduccionistas no sean nunca del todo suficientes.

hora, un minuto, un segundo o un latido de corazón) es un momento con mayor realidad y dignidad ontológica que el pasado, pues es *el momento en el que estoy*. Se entiende que el presente “es” y el pasado ya “no es”. Esto ocurre porque se comienza en las condiciones de la representación actual como *hecho, derecho* y medio para establecer las características “presentes” de la evidencia perceptible. Así las cosas, el pasado no es más que lo reconstituido desde una experiencia actual. Se usa entonces la experiencia “presente” para constituir el espacio de interacción de experiencias posibles. Frente a esta concepción, la perspectiva de Bergson que interesa rescatar aquí opera de otro modo.¹⁰ El presente no es más que siempre ya pasado inmediato, la punta de lanza de todo el pasado transitado por el viviente. Dicho más sencillo, el pasado coexiste en todo lo que llamamos presente. En el tiempo psicológico realmente ni hay como tal un espacio presente con “más” existencia que el pasado, ni funge la representación del tiempo como una sucesión donde primero viene algo que llamo pasado, y luego la realidad de lo que llamo “ahora”, tal sucesión puede inducir a error. Más bien es una coexistencia; donde está el momento actual de acción “presente” ya está coexistiendo todo el pasado, siempre se dan (están) a la vez. La coexistencia de todo el pasado es precisamente sobre lo que la memoria se ejercita para responder al momento presente (que ya está siendo pasado) dependiendo de las exigencias de la situación.¹¹

Deleuze pone especial cuidado en esta distinción porque señala una alternativa a la representación desde el presente que distingue a Bergson; la memoria-recuerdo, en el ámbito del pensamiento, expresa precisamente lo no reducible por excelencia al contacto material con la naturaleza, la acción de reificar el pasado como expresión de la inteligencia. El uso de la acumulación de experiencias pasadas, la memoria, es la acción básica del pensamiento para establecer criterios, modelos, rutas de elección, etc. En lugar de convertir el presente en el vínculo de representación entre pensamiento y realidad. El tiempo entendido desde la memoria (el pensamiento) ofrece siempre al ser (la realidad, naturaleza), por necesidad, desde el pasado. O dicho más directo, el pensamiento tiene su contacto con el ser puro siempre en pasado.

Estas definiciones de la duración psicológica (los dos tipos de memoria más la percepción) son fundamentales, pues lo actual en Deleuze se caracteriza justamente reuniendo las tres: 1. Lo actual tiene como condición necesaria lo que aparece en la realidad espacio-temporal, la contracción de la *parte “presente”* que se produce entre nuestra materialidad perceptiva (excitaciones nerviosas en reacciones físicas) dentro del *todo material*

.....
¹⁰ No por ser algo presente es real, sino a la inversa, como hay propiedades reales pueden señalarse en un momento presente.

¹¹ Bergson escenifica la situación como tendencias de acción: Si la situación inmediata está en un contexto de calma, aburrimiento, concentración, etc. la memoria-recuerdo puede ser utilizada con mayor elaboración, si por el contrario lo inmediato se manifiesta con urgencia es normal que la memoria-habito se contraiga en lo recién acaecido (*Materia y memoria* 160-171).

de la realidad. 2. En la percepción siempre hay un uso inmediato y continuo de la memoria, lo distribuido desde el aquí y ahora mediante la brújula del pasado más inminente, lo reciente ocurriendo o las repeticiones constantes que utilizamos a nivel práctico. 3. Además, existe la extracción de “cortes” por medio de la memoria-recuerdo de lo que se repite en la naturaleza como condición básica en la que opera la inteligencia. Discursivamente puede resumirse lo expuesto como sigue: la memoria-hábito, al igual que la pura respuesta a lo inmediato recién ocurrido, muestran en su pura practicidad el vínculo directo entre naturaleza y conciencia, la memoria (impregnando siempre a la percepción) es el vínculo que cualquier ser vivo utiliza para responder a su entorno. Toda percepción es ya una contracción inmediata de memoria, una *parte* abarcada dentro del *todo* natural. Del otro lado, la memoria-recuerdo es un ejercicio espontáneo indicativo de la inteligencia humana, la acción de poder seleccionar y retrotraerse más allá del pasado inmediato al funcionamiento general repetitivo del pasado puro. Así pues, lo actual es la delimitación de una parte objetiva de lo real tanto como el uso práctico y moldeado de tal objetividad desde la memoria.

3.2 Características de la duración (tiempo) desde la naturaleza y su vinculación con lo virtual

Paso ahora a la segunda definición de duración bergsoniana, en este caso las características se encuentran en *La evolución creadora*, la definición que aquí busca Bergson y sigue Deleuze en *El bergsonismo* es una crítica a una concepción de la naturaleza mecanicista (o finalista) y la apertura de la ontología al espacio de transformación propio del cambio y evolución en la naturaleza. Es relevante destacar que las pretensiones críticas de Bergson en cierta forma llegaron a culminar tras su muerte, cuando James Lightill, matemático y presidente de la *International Union of Theoretical and Applied Mechanics*, dio, en 1960, un discurso en el que hizo esta solemne declaración:

Debo detenerme y hablar en nombre de la gran hermandad de practicantes de la mecánica. Hoy somos muy conscientes de que el entusiasmo que animaba a nuestros predecesores debido al maravilloso logro de la mecánica newtoniana les llevó a generalizaciones en el dominio de la predecibilidad [...], que ahora sabemos falsas. Queremos presentar excusas colectivamente por haber inducido a error al público cultivado propagando, a propósito del determinismo de los sistemas que satisfacen las leyes newtonianas del movimiento, ideas que, a partir de 1960, se han revelado incorrectas. (Citado en Prigogine y Stengers 103-104)

Sirva esto al menos de señalamiento para indicar que la ruptura de la simetría pasado-futuro admitida hoy mediante el grado de incertidumbre estadístico o el principio de entropía en la termodinámica era en cierta forma el rasgo crítico que, frente al mecanicismo, buscaba sostener Bergson en *La Evolución creadora*. Esta obra en términos críticos denuncia justo lo que se menciona en el extracto recuperado de Lightill, el prejuicio de convertir la naturaleza en “generalizaciones en el dominio de la predecibilidad” (citado en Prigogine y Stengers 103-104). Y, en términos positivos, es una especulación acerca de cómo entender la evolución biológica, precisamente como ejemplo paradigmático de no simetría entre el pasado-futuro, lo que repercute en concepciones ontológicas y metafísicas. Justo aquí habrá dos características que marcar del tiempo/duración desde la naturaleza para llegar al objetivo de este escrito.

Primera característica, emergencia de novedad frente al mecanicismo. Bergson usa la biología y otros fenómenos físicos para mostrar la alteración y transformación que se produce como efecto constante en la naturaleza. En pocas palabras, la alteración en las entidades naturales y fenómenos ofrece la posición del cambio puro. Existir implica cambiar. En oposición directa al mecanicismo, la duración en el mundo (el tiempo), no puede ser entendido como un reloj de arena, donde, si se calculasen todas las interacciones posibles de uno de los granos de arena, todos los puntos materiales en un sistema definido (el interior del recipiente de vidrio que es el propio reloj), se tendría la posición posible que puede ocupar tanto ese grano como, respectivamente, todos los demás. Bajo esta concepción, el tiempo sería tan sólo un cambio de posición, una redistribución de la materia al interior del reloj.

Al contrario, un razonamiento a partir de la naturaleza debe reconocer que, más allá del cálculo mecánico de posibles a partir de la posición de la materia, el tiempo es capaz de aportar algo que no existe previamente. El surgimiento de novedades es el gerundio de la naturaleza, *está existiendo*. Uno de los ejemplos paradigmáticos que usa Bergson es la evolución de la visión y la conformación del ojo en los animales. Lo vivo actúa y se moldea sobre la materia bruta, pero esta capacidad no está predeterminada mecánicamente desde las leyes físicas. La vida más que una trayectoria recta es como una explosión donde desde la concatenación de fuerzas fisicoquímicas (materia bruta) *algo* detonó y tendió a organizarse y tratar de permanecer. Mejor dicho, “muchos algos”.

Estas organizaciones primarias, las primeras formas organizadas protoplasmáticas, se multiplicaron y desarrollaron. En la naturaleza se conservan transformadas las tendencias iniciales que han ido bifurcándose y complejizándose en especies superiores. Se generaron así series divergentes de especies que evolucionaron separadamente. No hace falta ni puedo sumergirme aquí en estos argumentos, sólo señalar que en la propia progresión

de la naturaleza aparece la ocurrencia de novedades, elementos que antes no estaban en la realidad y luego aparecen generando nuevos estratos de orden e interacción. La idea significativa es que, por supuesto, si pudieran analizarse todos los factores que hicieron posible la aparición de, por ejemplo, una especie vegetal, podría llegarse a explicar con una precisión relativa la forma producida. Sin embargo, prever con exactitud los cambios futuros que tendrá tal especie vegetal es imposible. No puede conocerse la evolución futura sencillamente porque es una situación que *aún no existe* (Bergson, *La evolución creadora* 42-60).

Segunda característica, irreversibilidad del pasado. Por pura necesidad, al definir el tiempo como emergencia de novedad singular, todo suceso acaecido es un futuro ya pasado. Las expresiones tanto de Deleuze como de Bergson son grandilocuentes, “la conservación de lo indestructible”, “la acumulación impasible”, pero no dejan de ser fórmulas dramáticas para expresar justo esto, la irreversibilidad de la secuencia absoluta del pasado. Conviene leer el siguiente fragmento de *El bergsonismo* despacio:

En último extremo, las determinaciones ordinarias se intercambian: del presente habría que decir que a cada instante ya fue; del pasado, que es, que es eternamente, en todo momento. Esta es la diferencia de naturaleza. [...] Hay, por tanto, un pasado en general que no es el pasado particular de tal o cual presente, sino que, como un elemento ontológico, es un pasado eterno y en todo tiempo, condición para el paso de todo presente particular. El pasado en general hace posibles todos los pasados. Primeramente, dice Bergson, nos situamos en el pasado en general: lo que así describe es el salto a la ontología. Saltamos realmente al ser, al ser en sí, al ser en sí del pasado. [...] Sólo después, una vez dado el salto, toma el recuerdo poco a poco una existencia psicológica: del estado virtual pasa al actual. Hemos ido a buscarlo allí donde está, en el Ser impasible (Deleuze 56-57).

El pasado puro, la constante acumulación de irreversibilidad temporal es el ser. Así las cosas, producción de novedad/irreversibilidad del pasado son dos caras de la misma moneda, expresiones complementarias. Siempre todo está vibrando, variando y transformándose de tal forma que lo que se llama presente es un desfase, ya es pasado bifurcando un sendero único.

Al inicio del texto se ofreció una definición de acceso lo más llana posible al concepto de virtualidad; la producción no ordenada linealmente que manifiesta la naturaleza. Esta concepción simplificada, efectivamente, se extrae de la duración natural que Bergson desarrolla en *La evolución creadora*, ciertamente habrá matices en Deleuze pero puede usarse como puerta de entrada.¹² La perspectiva crítica de Bergson consiste en denunciar la idea de hacer una ontología de la naturaleza puramente mecanicista, esto es, que dependa exclusivamente de identidades materiales inmutables que expresen la realidad en meros

.....
¹² Deleuze no partirá del tiempo como tal como agente de cambio, sino de la propia transformación material.

cambios de posición en la materia (analogía del reloj de arena). Bajo tal concepción puede concebirse sin absurdidad que todo lo que hay son unos mismos fenómenos elementales repitiendo un modelo de reglas determinadas y, desde aquí, incluso que toda partícula en el futuro puede repetir una colocación inicial respecto de todas las demás. Así, el tiempo sería sólo una ilusión propiciada por el acomodo en su posición actual de todas las partículas que componen el universo; ilusión dado que tal acomodo actual es hipotéticamente repetible, no habría tiempo sólo espacio ocupado. Precisamente Bergson, y lo que rescata Deleuze como acepción simple de “lo virtual” es lo contrario.¹³ La irreversibilidad que acompaña al tiempo entendido como producción de novedad es un hecho insoslayable para la ontología.¹⁴ En lugar de entender los fenómenos exclusivamente como trayectorias de repetición periódicas, la naturaleza se observa a partir de operadores de cambio y evolución estadística que, a pesar de seguir reglas determinadas (por ejemplo, leyes físicas y químicas) hacen que la mimesis con estados pasados sea, en puridad, imposible, y por ello la predicción de estados futuros, por necesidad ontológica más que por ignorancia humana, ofrece según el caso grados de incertidumbre.

3.3 Integración desde lo actual y lo virtual; un ser platónico por naturaleza y la aparición de un “espacio auxiliar”

Se ha avisado del “parentesco” de lo virtual y lo actual con las dos duraciones bergsonianas (duración desde la naturaleza y desde la memoria/percepción), pero para profundizar en esta acepción del par conceptual debe ejecutarse un paso más que ofrece la estructura explícita que organiza *El bergsonismo*. Toda vez que se ha diferenciado entre el tiempo desde la memoria y el tiempo desde la evolución de la vida, *diferencias de naturaleza*, es necesario establecer un punto de intersección que señale la *naturaleza de la diferencia* (Deleuze, *El bergsonismo* 23-28). Esto es tanto como preguntar: ¿qué relaciones problemáticas se establecen al trazar una intersección entre las dos duraciones caracterizadas? Hay que observar la diferente problematización según se parta de uno u otro desarrollo, en otras palabras, examinar el tiempo de la naturaleza integrado desde la memoria y a su vez la memoria integrada desde la naturaleza. Justamente en este punto conviene ser más explícito que Deleuze para conquistar el objetivo de aclarar el uso básico del par actual/virtual.

Integración de la naturaleza desde el pensamiento. El comportamiento de la conciencia

.....
 13 La entropía tal y como fue concebida por Boltzmann en 1865 fue desarrollada entre 1890 y 1900, década de coincide con la década de esplendor de Bergson.

14 Ver: *Entre el tiempo y la eternidad*, un trabajo de Isabelle Stengers e Ilya Prigogine (1992), en especial de la página 103 a la 134.

inmediata sea la humana o la de cualquier otro animal, está conectado al mundo mediante la acción; por pura necesidad y supervivencia el viviente debe responder al entorno. Mediante la acción se reconoce la interacción constante entre conciencia y la novedad que sale a su paso.¹⁵ Esta interacción en los animales con memoria más desarrollada se convierte en un plan, un cálculo de posibles. El viviente en cada situación que encuentra usa su memoria para responder a lo que acaece. Es práctica en tanto que sirve originalmente para sobrevivir y para esto es necesario saber (según las posibilidades de cada especie animal) con qué se puede contar, qué es lo que se repite. El adiestramiento sobre percepciones pasadas sirve entonces en cierto sentido como una ley de causalidad rudimentaria. A cada situación novedosa (duración natural), la capacidad de memoria calcula con el pasado qué conviene hacer. En términos básicos el pensamiento es en origen un esquema de repetición funcional, cuya base es la memoria-hábito. Pero, además, la inteligencia humana supone un salto, no sólo cuenta con la memoria-hábito, posee también la memoria-recuerdo. Esta memoria es una sofisticación, un lujo de lo humano respecto de la memoria animal. La memoria-recuerdo extrae del pasado modelos de repetición, esquemas generales que pueden sofisticarse por sobre otros esquemas generales, funge así como condición fundamental desde la que se posibilita la esquematización teórica que identifica a la inteligencia. En tanto que nuestro pensamiento se cimienta en la memoria, para la inteligencia humana reconocer la imprevisible creación de novedad se observa como una especie de defecto. Es preferible desechar la novedad porque, precisamente, el sentido común humano se adiestra para usar el pasado como expresión generalizada y formalizada ante lo nuevo que advenga.¹⁶ En este sentido, la réplica de algo, la repetición de un tiempo pasado, la representación, la captura de forma, el establecimiento de modelos... son ejercicios bajo la abstracción posibilitada por la memoria. Siguiendo esta línea, debe entenderse que la especulación filosófica es expresión de este lujo humano; ejercicios reflexivos sobre modelos de repetición. Mientras que la naturaleza es un proceso constante e irreversible de novedad, el pensamiento enraizado en la memoria responde a lo nuevo, estableciendo modelos *actuales* de pasado. Por tanto, en la integración de la duración de la naturaleza mediante la memoria se observa que es consustancial al humano ser platónicos por naturaleza, extraer formas repetitivas sobre lo irreversible. Nuestra memoria selecciona lo relevante repetitivo y eso queda convertido en molde para responder a la emergencia de novedad constante. Desde esta perspectiva, la distinción entre el original, la forma ideal, y la copia

.....
 15 Este argumento puede emparentarse con el experimento mental de Nagel: ¿Qué se siente ser un *murciélago*? Concretamente con la irreductibilidad del modelo de conciencia de cada especie. Una objetividad del modo de subjetividad.

16 Llegará a decir Bergson que, por este motivo, señalar la emergencia de novedad es ejercer una especie de violencia ante el uso habitual de la inteligencia (*La evolución creadora* 39-40).

no es un problema *en la naturaleza*, es un método de selección en el pensamiento.¹⁷ Por tanto, la virtualidad de la naturaleza (irreversibilidad del pasado/emergencia de novedad) se actualiza mediante la expresión de la memoria, puede entenderse aquí ya “actualizar” como la contraparte de lo virtual, lo que literalmente “hace presente lo real”, “señala en acto” o, simplemente, conforma objetividad. Desde la base del pensamiento (percepción + memoria) se extrae un molde específico de la potencia virtual en la naturaleza. El tiempo desde la memoria “platoniza” la naturaleza *actualizándose* en un molde de lo que se repite significativamente.

Integración del pensamiento desde la naturaleza. Si desde la memoria el pensamiento tiende a replicar la naturaleza en modelo, desde la duración natural la memoria se problematiza de forma diferente, por supuesto es un ejercicio de recuperación de información sobre el entorno, las vivencias y los aprendizajes pasados, pero lo relevante es su propia aparición. La memoria humana, al igual que la percepción son procesos evolutivos que sirven como ejemplos relevantes de la emergencia de novedad. Algo que no existe y luego aparece. Piénsese en la percepción visual, la visión es una respuesta al entorno por parte de los vivientes, proceso en el que los sistemas vivos mediante la generación de fotosensibilidad comenzaron a interactuar con los fotones de luz que en un arco de complejidad creciente culmina en el desarrollo de la visión ocular. La aparición de la facultad de visión fue *una emergencia singular en el despliegue virtual* de la naturaleza. Un proceso de interacción mezclando factores ambientales, mutaciones, variaciones epigenéticas y adaptación competente en el que surge la potencialidad específica del ojo. Similar ocurre con la memoria, si la evolución ocular permitió distinguir con mayor precisión el entorno inmediato, la evolución y complejización creciente de la memoria mediante la conexión entre el sistema nervioso y la plasticidad cerebral hizo aparecer un éxito adaptativo; novedad fundamental para la aparición de la especulación inteligente, emergencia de una especie de “espacio auxiliar interno” que no es ya el espacio de lo físico/cerebral sino el ejercicio de utilizar y moldear la repetición causal del pasado, adaptación que suele llamarse en términos vagos y sin más “pensamiento” (Deleuze, *El bergsonismo* 35-51). El tiempo de la naturaleza ofrece al pensamiento como una ramificación paradigmática de lo virtual; aumento cuantitativo de memoria biológica transformada en “ese” cambio cualitativo llamado pensamiento.

Según lo estructurado hasta ahora: para ofrecer una puerta de entrada al par conceptual virtual/actual era necesario recuperar la estructura explícita que Deleuze usa en *El bergsonismo*; la diferenciación de dos tendencias en la temporalidad, desde la naturaleza y desde la memoria, donde cada tendencia ofrece su propio campo de distribución proble-

.....
 17 Puede recordarse al respecto la segunda y tercera definición del conocimiento en el *Teeteto* de Platón, donde el conocimiento es respectivamente (percepción+memoria) y (percepción+memoria+justificación).

mática. Y con eso, recuperar el efecto implícito de *El bergsonismo*, pues, simultáneamente, cada tendencia modifica en su utilización la posición de la otra. Desde la memoria, la naturaleza *se actualiza*, queda expresada, realizada, comprimida y moldeada a base del pasado. Mediante la condición necesaria de la memoria, la inteligencia humana actualiza su entorno por pura necesidad práctica; *es platónica por naturaleza*. Pero, a la vez, desde la naturaleza, la duración psicológica es seña de emergencia adaptativa de los seres vivos mediante la evolución en la complejidad del sistema nervioso. Así, la expresión de la memoria humana e incluso, redoblando la apuesta, el uso inmaterial de la inteligencia (que presupone necesariamente la capacidad de memoria) es ejemplo de la virtualidad, emergencia de novedad señalada por Bergson. Ejemplificado con el cerebro humano, éste puede ser entendido a la vez como un aumento de la capacidad cuantitativa de memoria por complejidad en el desarrollo biológico cuya función es *actualizar* y conformar el entorno de objetividad práctica del cuerpo y, en tanto producto acabado como un salto de singularidad, un acto de cambio cualitativo, *expresión virtual* de creación de novedad en la naturaleza.

4. Lo real y lo posible

El desarrollo anterior completa la puerta de entrada básica a una acepción del par virtual/actual extraída de Bergson y utilizada por Deleuze. No obstante, para profundizar en el funcionamiento de estos conceptos es necesario mostrar su engarce con otros dos términos: lo real y lo posible. Sucede que tanto en *El bergsonismo* (1966), como en *Diferencia y repetición* (1968) y en *El pliegue* (1988), que son las tres principales obras donde se desarrolla lo actual/virtual, Deleuze enfatiza la necesidad de distinguir y relacionar este par frente a otro par: real/posible. Por tanto, desde el andamiaje explicativo desarrollado arriba hay que calibrar ahora la relación con lo real y lo posible. De hecho, esto se vuelve tanto más importante debido al papel ambiguo que ocuparía lo virtual respecto de lo posible en algunas interpretaciones actuales.¹⁸

¿Qué hay que entender por “real” en Deleuze? Este es un tema espinoso, pero puede llegarse a algunos puntos de acuerdo básicos. Deleuze es pluralista en el sentido de que reconoce distintos campos de realidad en al menos dos sentidos. Un sentido “clasificador” en el que el término realidad sirve para abarcar distintas *maneras de conocer* lo que existe en interrelación (realidad lingüística, política, artística, matemática, natural, etc.). Y un sentido al que llamaré “ontológico-naturalista” que es el que interesa aquí y en el que des-

¹⁸ Ver: “The Reality of the Virtual: Bergson and Deleuze” (2005), de Keith Pearson. O el trabajo de Peter Hallward, titulado: *Out of This World: Deleuze and the Philosophy of Creation* (2006).

de la naturaleza extrae consecuencias a la hora de teorizar sobre la realidad. Huelga decir que este segundo sentido puede caber en desarrollos del primer sentido, de hecho, es la interpretación más común. No obstante, si Deleuze, como él mismo afirma, es un filósofo de la inmanencia pura hay que tomar en serio esta naturalización ontológica. Una vez más, no basta con decir que todo es real, más bien primero hay que diferenciar espacios de realidad.

El pluralismo ontológico deleuziano reconoce una dinámica doble siempre vinculada a una noción de realidad naturalizada.¹⁹ Esta realidad naturalizada queda aludida especialmente en fragmentos de las tres obras señaladas arriba, en ellas se teoriza a partir de entidades (objetos, relaciones, transformaciones y propiedades) causalmente eficaces en la naturaleza. Entre otras, las explicaciones parten de la biología; movimientos morfogénicos en la embriología (desarrollo celular generando tejidos y tejidos conformando órganos del viviente). De procesos termodinámicos; diferencias de temperatura cambiando las propiedades estructurales de un sistema o transformando las cualidades físico-químicas de la materia.²⁰ Incluso, cuando Deleuze apela al cálculo diferencial, lo entiende como una ejemplificación de cómo la razón accede en la realidad a procesos de transformación no dependientes necesariamente de la posición subjetiva (*Diferencia y repetición* 263-264). Establece una delimitación constante a la hora de entender la realidad: Se trata de distinguir y a la vez vincular procesos *intensivos pre-individuales* (individuación) y *resultados de la individuación* (atribución de puntos y espacios singulares individuados) que a su vez abrirían otros procesos de interacción. La idea básica consiste en ofrecer la realidad desde una síntesis dinámica en la que, detrás de la identidad de todo fenómeno, hay implicación de relaciones estructurales; y tras cada estructura, órdenes de diferencia (intensidad) heterogéneos que muestran la génesis que hizo emerger tal estructura. “Todo fenómeno remite a una desigualdad que lo condiciona” (Deleuze, *Diferencia y repetición* 334). Es necesario mostrar un simple esbozo de este doble proceso que, como se verá, progresa en comunión.

Los procesos intensivos pre-individuales, inspirados sobre todo en la obra de Simondon, son las condiciones mediante las que una identidad emerge o se transforma a partir de condiciones pre-individuales.²¹ Estas transformaciones pre-individuales son intensidades

19 El concepto de “naturalismo” lleva matices muy diversos según cada autor. En Deleuze serán los fenómenos de transformación, emergencia e irreversibilidad los que sirven como fundamento ontológico extraído desde la naturaleza.

20 Deleuze invoca al inicio del capítulo 5 de *Diferencia y repetición* el principio de Curie (1894) como ejemplo de que tanto en física como en biología los sistemas tienden a integrar en su simetría los influjos constantes del medio en el que están. También invoca el principio de Carnot (1824) que trata sobre la eficiencia en en máquinas térmicas. Es interesante como este principio teoriza sobre una máquina ideal que en la práctica es imposible, precisamente porque en el movimiento de los motores no se reutiliza toda la energía, hay siempre un porcentaje de pérdida en la fricción. De esta forma la máquina imposible de Carnot señala la irreversibilidad temporal real y su diferencia con la idealización posible.

21 Ejemplificaciones morfogénicas al respecto en *Diferencia y repetición* (374-375).

(referidas también como diferencia de intensidad o diferencia sensible) “la razón suficiente del fenómeno, la condición de lo que aparece”. Siempre relaciones, fuerzas, tasas de movimiento o cambio entre dos o más órdenes (propiedades materiales de un cuerpo y temperatura, luz y fotosíntesis orgánica, movimientos de atracción o repulsión, alimento y supervivencia, contracción celular y conformación extensiva). En términos generales refiere a los procesos de cualidad y cantidad de materia que conforman estructuras en el espacio-tiempo. Dinamismos a partir de relaciones que condicionan causalmente la aparición, posibilidades y transformación de toda identidad natural.²²

La otra cara de la moneda se concreta en *los resultados de la individuación*. La individuación depende de la estructuración intensiva, es la conformación que permite distinguir entre especies, partes, individuos y concretar campos/espacios determinados de acción. Puntos dentro de un sistema o estructura ya individuada. Es decir, allá donde haya *un proceso de individuación*, movimientos de fuerzas, trayectorias, en definitiva, donde aparezcan funciones de cambio, existirá ya la posibilidad de medir el cambio en variables y cantidades. Habrá por tanto la posibilidad de extraer determinaciones cuantitativas y cualitativas, y, por tanto, ya cierta noción de particularidad individual. Precisamente este doble proceso conjunto se capta con el concepto de *différentiation*:

Mientras que la diferenciación (*différentiation*) determina el contenido virtual de la Idea como problema, la diferenciación (*différentiation*) expresa la actualización de lo virtual y la constitución de soluciones (por integraciones locales). [...] Cada diferenciación (*différentiation*) es una integración local, una solución local, que se compone con otras en el conjunto de la solución o la integración global. Es así como, en lo viviente, el proceso de actualización se presenta a la vez como diferenciación local de las partes, formación global de un medio interior, solución de un problema planteado en el campo de constitución de un organismo. El organismo no sería nada si no fuera la solución de un problema, y lo mismo vale para cada uno de sus órganos diferenciados, así el ojo resuelve un problema de luz (Deleuze, *Diferencia y repetición* 315, 317-318).

Ahora puede afirmarse con rotundidad algo que apenas podía vislumbrarse en la acepción básica proporcionada en la primera parte de este escrito y que completa la bruta definición inicial. Desde un plano de inmanencia natural pura, lo virtual y lo actual, son dos formas de contemplar el proceso natural, real, de *difference/tiación*. Allá donde haya actualidad hay virtualidad, allá donde haya virtualidad hay actualidad por la sencilla razón de que ambas apelan al “mismo” proceso de realidad. Normalmente las interpretaciones

.....
 22 “[...] Los cromosomas aparecen como *loci*, es decir no simplemente como lugares en el espacio, sino como complejos de relaciones de proximidad. Los genes expresan elementos diferenciales que caracterizan también de manera global un organismo, y que cumplen el papel de puntos notables en un doble proceso de determinación recíproca y completa. El doble aspecto del gen consiste en regir varios caracteres a la vez, y en actuar sólo en relación con otros genes. El conjunto constituye un virtual, un potencial; y esa estructura se encarna en los organismos actuales...” (Deleuze, *Diferencia y repetición* 281).

deleuzianas, con buen criterio, extraen las dos caras de la *differentiation* desde el cálculo diferencial porque es como él mismo lo explica y ejemplifica.²³ Pero no hay que olvidar que Deleuze también afirma que este proceso no es exclusivo de la matemática. Además, justamente es el cálculo diferencial uno de los principales nexos entre la matemática y la medición de procesos de cambio en las ciencias naturales. Lo más relevante de este doble proceso es que sirve para mostrar cómo, más allá de describir identidades esenciales, la naturaleza lo que ofrece son procesos de transformación. Más aún, incluso procesos no necesariamente lineales como se decía al inicio del texto sobre lo virtual. Con el cálculo sobre lo que cambia se puede acceder a ámbitos de objetividad de lo que ocurre, aunque no se sepa (o no exista) exactamente el resultado final. Acceso a la objetividad de un no-saber que no es insuficiencia sino ocurrencia positiva. Efectos de caja negra, fenómenos con altos niveles de entropía y cualquier suceso que, a pesar de respetar las leyes de causalidad desde la multifactorialidad intensiva, progresa alterando la identidad inicial del sistema, hacen patente la irreversibilidad y la potencialidad virtual de cambio actuando en él.

Por ahora baste con señalar que este engranaje doble es usado constantemente a partir de los dos últimos capítulos de *Diferencia y repetición*: allá donde se demarquen un campo de identidades individuales de algún tipo –puntos, objetos, o, en puridad, un objeto que desde el sentido común quede señalado como identidad– habrá siempre un proceso de individuación que lo constituye, génesis dinámica que funge como su condición. A la vez, toda génesis dinámica aparece erigida siempre desde un espacio cualitativo/cuantitativo ya materializado en estructura individuada.²⁴ La actualidad es la razón desde la estructura, y la génesis pre-individual es la razón desde lo virtual. Esta doble perspectiva ontológica ofrece una prioridad estructural de la realidad reificada en entidades (*differentiation*), *de derecho*, pero entendiendo que siempre el proceso previo de individuación es una génesis que constituye *de hecho* a tales singularidades (*differentiation*).²⁵ La concepción de la realidad deleuziana enfatiza así el *falso problema* de acceso a identidades puras o simples que describir; toda identidad es ya una estructuración genético-estructural de algún tipo reificada a partir de relaciones intensivas y pre-individuales.

23 Ver: “Dialéctica, estructura y génesis: la presencia de Lautman en lo virtual deleuziano” (2022), de Gonzalo Santaya.

24 “No basta con señalar una diferencia de naturaleza entre la individuación y la diferencia en general. Esa diferencia de naturaleza sigue siendo ininteligible, en tanto que no aceptemos su consecuencia necesaria: que la individuación precede de derecho a la diferenciación, que toda diferenciación supone un campo intensivo de individuación previa” (Deleuze, *Diferencia y repetición* 369).

25 Por supuesto si alguien pensase que con esto Deleuze niega que existan individuos en la naturaleza y que es el entendimiento el que detenta el poder de poner unidad podría señalarse de nuevo que esa persona está cayendo en un falso problema tal y como denomina Deleuze. Antes de preguntar si las entidades individuales son “en-sí” o individuadas desde mi esquema perceptivo, hay que operar primero valorando la diferencia de naturaleza, son dos problemas distintos con distinta distribución. Desde la identidad natural del objeto, el objeto es (sea un bosque o un árbol), pero se descompone en un proceso intensivo pre-individual. Y, si parto desde la identidad de mi esquema debo observar como más allá de la percepción, la actualidad de una imagen remite a una idea general de identidad abstraída por la memoria.

¿Qué gana la ontología deleuziana con esta caracterización de realidad? Mediante la combinatoria intensiva, individuación procesual de partes cuantitativas y gradación de cualidades, el matiz que se persigue es reubicar el comienzo ontológico; como inicio filosófico no distingue la esencialidad de una identidad que es, respecto de todo lo que dicha identidad no es, en sentido amplio esa identificación es lo que él identifica como determinación negativa, ejercicio de “recortar identidad” que Deleuze asocia a la postulación de identidad conceptual (pensando en Hegel). Pero no se trata de empezar por “resolver tensiones en lo idéntico, sino de distribuir elementos dispares en una multiplicidad” (Deleuze, *Diferencia y repetición* 93). Es decir, en lugar de empezar por distribuir identidades, esta caracterización de la realidad persigue expresar la potencialidad virtual actualizándose; se trata del proceso genético (o genealógico) inscrito al interior de cualquier momento de identidad real como transformación intrínseca –intensiva–. Es por eso que el símbolo de la diferencia no es en primera instancia distinción de opuestos entre la identidad de A y no A ($-A$), sino otro símbolo ejemplificado con la medición del cambio del cálculo diferencial: “ dx ”.²⁶ En lugar de una identidad conceptual relacionándose con lo externo a esa identidad, una identidad real constituyéndose. En lugar de una concepción espacial y estática de relaciones entre identidades, un cálculo diferencial de la transformación y el cambio infinitesimal. Los procesos que sostienen toda representación actual del mundo no deben ser confundidos con la propia actualidad de la representación. Mientras que el pensamiento a la altura de la percepción parte de generalidades extraídas de identidades estables, Deleuze usa ejemplos de la biología, la termodinámica o el cálculo diferencial para mostrar cómo la identidad se desmenuza en variables intensivas graduables (energías, funciones de cambio) y se recompone en momentos cuantificables. En conjunto, ambos movimientos son el proceso virtual de actualización, diferenciación.²⁷

No puedo extender más este acercamiento al concepto de realidad. Creo que el horizonte práctico para el futuro de los estudios deleuzianos pasa por explotar esta concepción que, por ejemplo, el gran trabajo de David Lapoujade señala sin verdaderamente detenerse en ello.

La idea es a la vez materia intensiva y la lógica de esa materia, a condición de concebir esa lógica como estrictamente inmanente a esa materia puesto que es su expresión. Comicidad por comicidad, hay que decir en realidad que la filosofía de Deleuze es un materialismo dialéctico o una dialéctica materialista. (113)

¿Qué hay que entender por posible *en Deleuze*? Responde a una caracterización habitual. Es el ejercicio de imaginación en el que, mediante la combinación de datos, el entendi-

²⁶ Ver el trabajo: “Deleuze’s Concept of the Virtual and the Critique of the Possible” (2009), de Daniel Smith.

²⁷ “Creemos que la individuación es esencialmente intensiva; y el campo pre-individual, ideal-virtual, lugar donde se forman relaciones diferenciales. La individuación es el acto de intensidad que determina las relaciones diferenciales a actualizarse, según líneas de diferenciación en las cualidades y extensiones que crea” (Deleuze, *Diferencia y repetición* 368).

miento humano evalúa y calcula la probabilidad de que distintas combinaciones de realidad puedan ocurrir (lo probable) dentro de un rango de otras combinaciones que podrían ser efectivas (lo posible) y, por ende, descartar otras irrealizables (lo imposible). Como pregunta, en términos kantianos se articula de manera común de la siguiente manera: ¿qué es lo que necesariamente debe ser así y qué puede ser de otra manera? Bajo esta noción se ofrece el acercamiento tácitamente crítico de Deleuze a las reflexiones de corte modal. Lo posible no es ni más ni menos que la valoración de imágenes de estados de cosas que concebimos que podrían ser.

Reflexionar acerca de la posibilidad de tal o cual implica partir de una representación, una idea general y estable de lo que las cosas son; abstracción que prescinde de los datos cambiantes y los matices diversos, y se queda con aquello de los objetos que no cambia, entendido como objetividad pura. Tres son las claves para entender el funcionamiento técnico de esta noción tal y como lo atribuye Deleuze.²⁸ Primera, prioridad del presente perceptivo: desde la percepción se aíslan elementos constantes –identidades fijas– (un número indefinido de ellos) que se entienden como invariables para calcular, desde la imaginación, las recombinaciones probables, posibles e imposibles. De esta forma, se le da una prioridad a la forma actual del mundo como clave de comprensión de otros estados posibles. Segunda, dado que se asumen unos elementos invariables manifiestos en el presente, tanto los estados pasados como los estados futuros se definen como una mera recolocación de tales elementos. Tercera, la realidad se concibe, así como un espacio de combinaciones y recombinaciones posibles, reglas fijas que el pensamiento debe poder extraer, todo lo que existe son elementos invariables cambiando de sitio en un lugar común.

5. Lo virtual, lo actual y lo real y lo posible. En tres actos

Queda ahora articular con precisión las cuatro nociones perfiladas; engranar la primera acepción bergsoniana del par virtual/actual dentro de lo real (dentro del proceso de diferenc/tiación) y, claro, elucidar la relación aún por calibrar con “lo posible”. Tanto en *El pliegue*, *El bergsonismo* y en *Diferencia y repetición* hay algún pequeño fragmento que se ocupa de poner los cuatro términos en liza. He seleccionado tres de estos fragmentos, uno en cada obra para que, analizándolos, por fin arribe al objetivo de este escrito: mostrar la distribución modal en la filosofía deleuziana, el cómo se sitúa el autor ante la pregunta ¿qué es lo posible?, mediante la articulación de los cuatro conceptos rastreados.

Primer acto. Desde *El bergsonismo* debe entenderse que darle prioridad a lo posible

.....
²⁸ Para componer la concepción de lo posible según Deleuze ver al respecto *Lógica del sentido* (décima serie) y *Diferencia y repetición* (298-299, 317-319).

frente a lo virtual es condenar a la ontología a un falso problema, en esta obra se lee:

Lo posible no tiene realidad (aunque pueda tener una actualidad); inversamente, lo virtual no es actual, pero posee en cuanto tal una realidad. [...] Por otra parte, desde un punto de vista distinto, lo posible es lo que se “realiza” (o no se realiza); ahora bien, el proceso de realización está sometido a dos reglas esenciales, la de la semejanza y la de la limitación. La razón estriba en que se considera que lo real es a imagen de lo posible que realiza (sólo tiene de más la existencia o la realidad, lo cual se traduce diciendo que desde el punto de vista del concepto no hay diferencia entre lo posible y lo real). [...] Lo virtual, por el contrario, no tiene que realizarse sino que actualizarse; y la actualización ya no tiene como reglas la semejanza y la limitación, sino la diferencia o la divergencia y la creación. (Deleuze 101-102)

La noción de lo posible, como se vio arriba, es una distribución regular de la realidad desde la fijeza interna del pensamiento. Aunque los objetos empíricamente sean diferenciados por su posición en el espacio-tiempo, el pensamiento (memoria mediante) abstrae en ellos, por semejanza y limitación, una imagen estable de *identidad conceptual*. Deleuze, con Bergson, enfatiza que tal concepción modal opera inicialmente por unificación a partir de la identidad conceptual. Es necesario comprender las implicaciones de este punto de partida. Delimitar una serie de objetos/identidades abstraídas conceptualmente, así sea esta serie infinita, implica ofrecer la realidad desde tal conjunto de identidades estables en interacción entre sí. El universo queda convertido en un tablero de ajedrez, (o en un reloj de arena) pues más allá de la posición de las piezas en un momento concreto, y de las infinitas partidas que se jueguen, las reglas del juego ofrecen como un presente eterno toda distribución posible, las infinitas partidas que pueden ser.

Por eso, en el extracto de arriba se dice que *desde el concepto* no es relevante la diferencia entre lo posible y lo real. Tanto da que la combinación posible esté realizada o no. En cierto sentido es indiferente que las cosas estén sucediendo o no, son fruto de la combinatoria posible. Lo relevante es acceder al cálculo de combinaciones posibles, las reglas del juego. Esto es, a las leyes que rigen cualquier interacción y estado efectivo o posible. Del otro lado, siguiendo con el extracto, lo virtual no encaja desde la identidad lógica de semejanza y oposición. ¿Por qué? Sencillo, volviendo a las características de la memoria en Bergson (ver apartado 3.1.) hay que colegir que la memoria efectivamente extrae de la realidad por practicidad modelos que se repiten en el tiempo, identidades lógicas. Pero, en términos ontológicos, (ver apartado 3.2.) no existe un *modelo actual* estático. Dar prioridad a una colección de identidades esenciales bien delimitadas, es dar prioridad a la memoria, así el futuro y el pasado se observan como recombinaciones posibles de lo que es (actual). Dicho con precisión, la crítica de Deleuze a “lo posible” es una crítica al mecanismo argumental con el que opera; un recuento del conjunto de identidades platonizadas que

acotan las combinaciones realizables en la realidad. A lo largo de toda su obra es crítico con esta noción modal entendida como cálculo de lo posible por una sencilla razón: encaja en lo que llama “falso problema”; pues se da prioridad ontológica al presente perceptivo (reificado en identidades mediante la memoria) como representación de la realidad. Es decir, en nomenclatura deleuziana, el mecanismo de lo posible rectifica el primado de la identidad a partir del comienzo en una actualidad pura. Así, el proceso de diferenciación del que participa toda identidad queda a lo sumo como una mera narración de accidentes o coincidencias.

Segundo acto. Desde *Diferencia y repetición* vuelve a matizarse la relación entre los cuatro términos, en este caso usaré el fragmento para explicar, frente al platonismo implícito de lo posible, la emergencia de novedad virtual.

Lo posible y lo virtual se distinguen porque uno remite a la identidad en el concepto, mientras que el otro designa una multiplicidad pura en la Idea, que excluye radicalmente lo idéntico como condición previa. En fin, en la medida en que lo posible se propone a la “realización”, es el mismo concebido como la imagen de lo real; y lo real, como la semejanza de lo posible. Por ello, se entiende tan mal qué es lo que la existencia agrega al concepto al duplicar lo semejante por lo semejante. Esa es la tara de lo posible, tara que lo denuncia como producto posterior, él mismo fabricado retroactivamente a imagen de lo que se le parece. Por el contrario, [...] Nunca los términos actuales se asemejan a la virtualidad que actualizan; las cualidades y las especies no se parecen a las relaciones diferenciales que encarnan; tampoco las partes se asemejan a las singularidades que encarnan. [...] Es contradictorio hablar de “potencial” como lo hacen ciertos biólogos, y definir la diferenciación por la simple limitación de un poder global, como si ese potencial se confundiera con una posibilidad lógica. (Deleuze 319)

En la primera parte de este extracto se redonda en el “defecto” de lo posible, reiterando lo expuesto desde *El bergsonismo*, el problema es concederle una prioridad ontológica; se hace así una filosofía que parte de unidades establecidas. Desde la actualidad (percepción+memoria) se extrae una *unidad conceptual* y desde tal unidad conceptual se piensan las interrelaciones como posibles concebibles, combinaciones futuras más o menos probables. Para entender más concretamente a qué se refiere Deleuze por unidad conceptual puede figurarse uno la siguiente pregunta: ¿Cuándo una mariposa, por ejemplo, una tipo *Heliconius erato*, es idéntica a otra *Heliconius erato*? En el orden del concepto hay que responder: siempre, en el mismo sentido que decimos que dos gotas de agua son idénticas. Una mariposa de la misma especie conceptualmente es igual a todas las otras que caigan bajo la identidad de la especie.²⁹ Así, en el *orden del concepto* hay una unidad original (la especie) y las copias que participan de ella (los ejemplares). Muestra básica de un ejercicio

²⁹Ver: Howard, Daniel y Berlocher, Stewart. *Endless Forms: Species and speciation* (1998), de Daniel Howard y Stewart Berlocher. Los capítulos 7, 8 y 9 estudian ejemplos de la especiación simpátrica referida aquí.

de platonización en la naturaleza. Los ejemplares como repetición de identidad, una multiplicidad reunida en una forma. No obstante, siguiendo con el ejemplo, la *Heliconius erato* se caracteriza por mostrar transformaciones denominadas “especiación simpátrica”; esto es, cambios en el ambiente que hacen que los ejemplares estén sometidos a una transformación relativa, cambiando su color, forma, hábito reproductivo, hasta incluso ser consideradas en puridad una diversificación de nuevas especies.³⁰

Volviendo al fragmento de *Diferencia y repetición*, las relaciones diferenciales, *diferencias de intensidad virtual*, en el ejemplo de las mariposas (calor, contaminación, riesgo, éxito reproductivo, etc.) en las que participa la estructura actual de la especie *Heliconius erato*, obviamente no tienen una relación de “esto se parece a esto” o “esta parte es esencialmente igual en estas dos identidades”. En vistas de su pasado se explica como el éxito adaptativo implicado, desarrollo de potencias pre-individuales *actualizándose*; en vistas de su futuro virtual, una emergencia creativa por desplegarse aún inexistente. De hecho, por eso, desde el último fragmento de arriba, “el potencial del que hablan ciertos biólogos” (Deleuze, *Diferencia y repetición* 319) no es el poder extraído de la definición esencial de una identidad/especie (como si fuera el poder posible que ésta puede desarrollar en el entorno). Más bien, “el potencial” de una especie sólo se refleja en el proceso de *diferenciación*. Más que una repetición platónica en el orden del concepto, la naturaleza muestra una re-producción creativa, emergencia de novedad, génesis que porta toda estructura actual. Y, a la vez, casilla de salida, éxodo perpetuo desde el que la actualidad responde, proceso de *diferenciación*. “El individuo no es una ilusión en relación con el genio de la especie; más bien, la especie es una ilusión –en verdad inevitable y bien fundada– en relación con los juegos del individuo y de la individuación” (Deleuze, *Diferencia y repetición* 372).

Tercer acto. Por último, desde *El pliegue*, de la mano de Leibnitz, Deleuze vuelve a referir la relación entre los cuatro términos. Desde la distribución operada, “lo posible” aparece también de otra manera, siempre como pasado:

Sin duda, los seres individuales son las razones últimas y suficientes: sus formas o fuerza primitiva, la jerarquía, el acorde y la variedad de esas formas componen en última instancia las colecciones, los diferentes tipos de colección. Pero el piso de abajo no es menos irreductible, porque implica una pérdida de individualidad de las componentes, y relaciona con los tipos de colecciones compuestas fuerzas de enlace materiales o secundarias. Es cierto que un piso se pliega sobre el otro, pero ante todo cada uno implica un modo de pliegue muy diferente. Una cadena montañosa no se pliega de la misma manera que una cadena genética, o incluso que una

.....
30 Esta familia de mariposas muestra lo que se denomina “evolución rápida”, es decir, una adaptación al entorno en pocas generaciones. La *mimesis* con los colores del entorno (por ejemplo, oscurecimiento del color según el color de los árboles, incluso cuando ese oscurecimiento ha sido por procesos de contaminación humana), *mimesis* con otras especies del entorno venenosas para los depredadores (mimetismo batesiano), interacciones ecológicas según la vegetación del entorno y cambios en la comunicación química para asegurar apareamientos que fortalezcan el nuevo linaje.

gástrula. Este ejemplo todavía se refiere a lo orgánico y a lo inorgánico. Lo que hay que distinguir radicalmente son los repliegues de la materia, que siempre consisten en ocultar algo de la superficie relativa que afectan, y los pliegues de la forma que, por el contrario, revelan el detalle de una superficie absoluta, copresente en todas sus afecciones. [...] ¿Por qué el piso de abajo, que no es una simple apariencia? Porque el mundo, la línea embrollada del mundo es como un virtual que se actualiza en las mónadas: el mundo sólo tiene actualidad en las mónadas, cada una de las cuales lo expresa desde su propio punto de vista, sobre su propia superficie. Pero la pareja virtual/actual no agota el problema, hay una segunda pareja muy diferente. Posible-real. [...] *El mundo es una virtualidad que se actualiza en las mónadas o las almas, pero también una posibilidad que debe realizarse en la materia o los cuerpos.* [...] La expresión del alma va del todo a lo particular, es decir, del mundo entero a una zona privilegiada, mientras que la expresión del universo va de parte en parte, de lo próximo a lo lejano, en la medida en que un cuerpo corresponde a la zona privilegiada del alma, y sufre por contigüidad la impresión de todos los demás. (Deleuze 134-135, cursivas mías)

Desde el fragmento. La materia se repliega en los cuerpos, los cuerpos son una contracción –pliegue– conformado de materia. Cambia la expresión para adecuar el lenguaje a la plasticidad argumental de Leibnitz, pero esa efervescencia de materia, repliegue, concretándose en forma dinámica, pliegue, alude al proceso de diferenciación. Hay que volver a la teoría sustractiva que se demarcaba arriba desde Bergson (apartado 3.1). Lo actual no es sólo un recorte por parte del pensamiento mediante la memoria. ¡Cómo si todo fuera una distribución entre lo interno y lo externo! Lo actual, en primera instancia demarca la relación entre la piel y el ambiente, los ojos y la distancia iluminada respecto de otros objetos; menos prosaico, la zona real, física, de proximidad en la que el cuerpo se mueve. Lo actual es punto de vista no simplemente por tener una representación propia, un alma o memoria, sino porque, primero, la memoria pertenece a la mónada material, el punto de vista está corporeizado, ocupa siempre una posición en la realidad. El lugar de la mónada es lo que está objetivamente recortando un fragmento de realidad. Siguiendo con esto, es muy importante lo que apunta el extracto desde la frase “el mundo es una virtualidad que se actualiza” (Deleuze, *El pliegue* 134-135), por partes: la virtualidad se actualiza en las mónadas o las almas. Esto encaja a la perfección con lo estructurado arriba; la potencialidad virtual de la naturaleza es contraída por la inteligencia humana desde la memoria. Por tanto, ciertamente hay una distinción entre el “adentro” de la memoria actual y el “afuera” de la transformación virtual. Esta es una distinción desde la posición del pensamiento. Pero no debe olvidarse que tal distinción adentro(actual)/afuera(virtual) depende en primera instancia del proceso real, ontológico, de *différenciation* en el que, efectivamente, siempre pueden ser delimitadas identidades reales estructuradas (actualidad de la *différenciation*), a la vez que toda identidad actual presupone un campo de relaciones intensivas, que constituye su génesis (virtualidad de *différenciation*), la problematización previa que

le da su razón de ser. En ese sentido, desde el proceso de *différenciation*, lo posible no es ni más ni menos que los senderos pasados abiertos por la virtualidad real. Lo posible es la génesis de pasado que constituye al momento actual, nunca, en términos ontológicos, la recombinación y cálculo absoluto de posibilidades *desde el presente* lógico del pensamiento.

Para cerrar, desde la parte final del extracto, hay que decantar una última característica. Deleuze advierte de dos regímenes problemáticos diferenciados: desde el alma, donde los razonamientos van del todo a lo particular, y desde el universo, donde los razonamientos van “de parte a parte”. De nuevo aparece aquí la necesidad de separar el ámbito del pensamiento y el ámbito de la naturaleza (para evitar caer en falsos problemas). Desde el pensamiento (o alma), donde la memoria es condición, es inevitable producir una estructura comprensiva, siguiendo el texto, establecer un todo que abarque el conjunto de lo particular que sale al encuentro práctico del cuerpo. La *Crítica de la razón pura* sería un buen ejemplo de ello, mediante el entendimiento se busca unificar la diversidad de los fenómenos bajo reglas precisas de conocimiento, y desde el entendimiento la razón precisa principios de unidad. Ahora bien, “desde el universo”, esto es, desde el proceso de *différenciation*, la razón ya no establece reglas fijas, va de “parte a parte”. Es decir, ya no trata de determinar un todo, sino de entender los movimientos constitutivos de transformación, traslación, relación, desde los propios cuerpos. O más preciso, como en toda identidad o cuerpo –actual– hay dinámicas virtuales, causas y efectos pre-individuales, operando en la autoorganización de esa parte con el todo. Mientras que, desde el ámbito del pensamiento, por pura necesidad se establecen conjuntos de identidades con partes y relaciones, desde el ámbito de la naturaleza, de parte a parte, lo que sucede son tendencias de organización en las que, efectivamente, nosotros observamos el producto “acabado”, identidades con partes y relaciones. Así, cada vez que se señale una identidad actual real, lo que se señala es un efecto ya realizado, capaz de ser problematizado en estructura y génesis virtual

6. Conclusiones y aperturas: dos formas de problematizar lo posible

En la explicación de los tres fragmentos anteriores, se encuentran los principales argumentales que entrecruzan lo posible, lo virtual, lo real y lo actual. Me limitaré a exponerlos aquí, para que funcione, habrá de tenerse en mente todo lo dicho en la primera parte: la distribución básica bergsoniana. Una vez hecho eso, se podrá observar la perspectiva deleuziana sobre la modalidad y abrir desde ahí implicaciones de estudio futuras.

Primer acto, lo aclarado desde *El bergsonismo*. *Lo actual desde el pensamiento convierte*

a la realidad en un cálculo de posibilidades: hacer una teoría de la realidad en la que se presupone el acceso a la identidad fija (lógica) de determinados elementos (así sean estos infinitos) es convertir la actualidad, que es siempre mezcla de percepción real más memoria, en una reificación de relaciones constitutivas entre entidades actuales. Así, lo posible es un cálculo de las distintas distribuciones que pueden ocurrir desde el modelo actual. Nótese, que, si se atienden a las tres características que se extrajeron de la memoria bergsoniana en la primera parte del escrito, esto es propio del ejercicio de una conciencia; se usa la memoria en la percepción precisamente para calcular lo futuro.

Segundo acto, desde *Diferencia y repetición*. En la realidad es necesario distinguir entre lo que puede una entidad actual (real, no lógica), y cómo esa entidad actual ha sido constituida: en continuidad con el primer acto, dar prioridad a la actualidad no es más que reconocer que somos platónicos por naturaleza; entendemos el futuro como una recombinación de identidades reificadas en el pensamiento mediante la memoria. No obstante, hay que distinguir entre el orden de identidades lógicas, el producido por el pensamiento bajo el uso de la memoria/percepción, y las identidades reales. En toda identidad real hay siempre un proceso de *différenciation* de relaciones, tensiones, movimientos, pre-individualidades virtuales actualizando toda identidad. Lo real, es siempre un mismo movimiento de *différenciation* que puede ser comprendido en dos direcciones, desde las posibilidades actuales que se abren, o desde la génesis virtual que realizó y constituye tal actualidad.

Tercer acto, desde *El pliegue*. Lo posible como recombinación en el pensamiento y lo posible como la génesis real previa de lo actual: en consonancia con los dos actos anteriores, la actualidad es expresión subjetiva, pero antes de ser pura interioridad es posición real en el mundo material. Es decir, la actualidad se puede problematizar desde la contracción del pensamiento, problema de semejanza entre adentro/afuera, pero también desde el proceso real en sí mismo, problema entre la estructura corporal (física) actual y la génesis múltiple, virtual y pre-personal que la constituye.³¹ Deleuze lo expresa con una fórmula sencilla: la virtualidad se actualiza en el alma, pero se realiza en la materia. Precisamente, esta distinción arroja al menos dos formas de problematizar lo posible que parece que son las que Deleuze distribuye y distingue todo el tiempo: desde la actualidad entendida como unificación en la memoria, lo que reenvía de nuevo al primer acto (cálculo de po-

31 “[...] No es el cuerpo el que realiza, sino que es el cuerpo donde algo se realiza, gracias a lo cual, el propio cuerpo deviene real o sustancial. El proceso de actualización opera por distribución, pero el proceso de realización opera por semejanza. Lo que plantea un punto particularmente delicado. Pues, si el mundo está atrapado en un doble proceso, de actualización en las mónadas y de realización en los cuerpos, ¿en que consiste él mismo, como definirlo como lo que se actualiza y se realiza? [...] Evidentemente, son dos regímenes de expresión muy diferentes, realmente distintos, puesto que uno es distributivo, y el otro colectivo: cada mónada expresa por su cuenta el mundo entero, independientemente de las otras y sin influjo, mientras que todo cuerpo recibe la impresión o el influjo de los otros, y el conjunto de los cuerpos, el universo material expresa el mundo” (Deleuze, *El pliegue* 135-136).

sibles), o desde el proceso de *différenciation*, donde lo posible en lugar de concebirse como un cálculo sobre el futuro, aparece como la génesis previa, el pasado puro de problemáticas que circunscribe al campo actual como efecto.

¿Qué es lo que queda después de todo este recorrido? Me parece que con lo establecido desde los conceptos analizados aparece la puerta de entrada a la reflexión modal de G. Deleuze y, por ende, puedo aventurarme a implicar algunas consecuencias para estudios posteriores.

1. Se ha observado que, en la realidad, dentro del proceso de *différenciation* no hay una oposición como tal, entre actualidad y virtualidad. Ambos forman parte del proceso de realización natural en la inmanencia pura.

2. Sin embargo, son dos regímenes de estudio diferenciado que, entre otros rendimientos, hacen una distribución distinta frente a la pregunta modal por lo posible. En términos modales, partir de la actualidad es concederle al ámbito del pensamiento un lugar privilegiado, y, por tanto, la pregunta por lo posible mira hacia el futuro como un cálculo de posibilidades, es algo consustancial del pensamiento. Lo modal se transforma en la pregunta práctica ¿qué es lo que va a ocurrir? Del otro lado, partir de la virtualidad en términos modales convierte a toda identidad real –actual– en un pasado de relaciones pre-individuales, es decir, desde la virtualidad, todo acceso a identidad actual se problematiza mediante las fuerzas que la implican y la explican. Desde la identidad real, naturalizada, desde las funciones de cambio que la habitan, la pregunta no es, por tanto, ¿qué es lo que una identidad puede hacer?, sino ¿qué ha tenido que ocurrir para llegar a esta identidad actual? Piénsese en las mariposas. Así, desde la virtualidad, la pregunta acerca de ¿qué es lo posible? ya no es sobre el futuro, más bien lo posible se vuelve fruto de indagación retrospectiva, exploración de la irreversibilidad virtual pasada, lo actual sólo se explica como solución desde una génesis previa, es lo que Deleuze denomina problema; lo previo a las instancias de solución actuales. Pero, recuérdese, lo virtual entendido como pasado (apartado 3.2.), no es lo anterior que ya no es frente a lo actual que sí es (falso problema). Más bien lo virtual es la razón de todo lo actual siendo. Preguntarse por lo posible desde lo virtual es observar cualquier identidad real, actual, desde su emergencia de pura singularidad. Un acontecimiento, novedad que sólo se explica y depende de una génesis virtual.

Las dos secuencias que siguen esta explicación son:

- Prioridad actual → pensamiento (memoria) → cálculo de lo posible → pregunta práctica sobre el futuro a partir de la repetición del pasado.
- Prioridad virtual → proceso de *différenciation* → génesis de relaciones pre-indivi-

duales → Pregunta problemática acerca de una actualidad entendida en su pura singularidad.

3. Por último, por más que haya sido dicho de forma implícita, hay que destacar que, observar la distinción entre lo actual y lo virtual es tanto como dividir la razón modal en dos horizontes problemáticos diferenciados. A la vez un desglose de soluciones posibles, siempre que el futuro encaja en un molde del pasado la pregunta que tiene lugar es ¿qué va a pasar? Desde la seguridad de un estado de repetición, el pensamiento calcula equilibrios razonables. Sólo cuando algo se sale del molde y se ve en su completa novedad irreversible aparece “la otra” cuestión sobre lo posible, se problematiza lo dado como excepcional bajo la pregunta ¿qué es lo que acaba de ocurrir? Lo virtual y lo actual son el mismo proceso de inmanencia, el mismo movimiento, la naturaleza, pero en términos modales señalan *dos direcciones* de dicho movimiento, la razón en lo actual compone soluciones futuras desde una estructura estable “hacia adelante”. La emergencia irreversible de lo virtual muestra la actualidad en su pura efervescencia, como una novedad problemática, porvenir futuro que, por necesidad lógica, la razón compondrá, desde el asombro, como el camino de un pasado ya inevitable.

Pensar la novedad futura, el acontecimiento por venir es una aspiración común, inherente al pensamiento, pero siempre será un cálculo de lo posible ya contenido actualmente. Vano parece el intento de trazar un esquema de la indeterminación futura; más bien, Deleuze, al confrontar lo virtual/actual a lo real/posible, obliga a la razón a diferenciar el ámbito del pensamiento, donde la novedad excepcional es siempre lo ya ocurrido, del ámbito de la naturaleza, donde deben reconocerse contornos positivos de indeterminación, espacio de no-saber que aparece virtualmente, no como falla epistémica, sino más bien como el reconocimiento de novedad irreversible aún no acaecida.

Referencias

- Bergson, Henri. *Materia y memoria*. Cactus, 2006.
- Bergson, Henri. *La evolución creadora*. Plaza, 2016.
- Biosca, Antonio. “Mil años de virtualidad origen y evolución de un concepto contemporáneo”. *Eikasía Revista de Filosofía*, No. 28, 2009, pp. 1-40.
- Clisby, Dale. “Deleuze’s SecretDualism? Competing Accounts of the Relationship Between the Virtual and the Actual”. *Parrhesia*, No. 24, 2015, pp. 127-49.
- Delanda, Manuel. “Space: Extensive and intensive, Actual and virtual”. *Deleuze and Space*, editado por Ian Buchanan y Gregg Lambert. Edinburgh University Press, 2005.
- Deleuze, Gilles. *El bergsonismo*. Cátedra, 1987.

- Deleuze, Gilles. *El pliegue, Leibnitz y el barroco*. Paidós, 1989.
- Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*. Paidós, 2005.
- Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*. Amorrortu, 2009.
- Gilson, Etienne. *Juan Duns Escoto: Introducción a sus posiciones fundamentales*. Eunsa, 2007.
- Hallward, Peter. *Out of This World: Deleuze and the Philosophy of Creation*. Verso, 2006.
- Howard, Daniel y Berlocher, Stewart. *Endless Forms: Species and speciation*. Oxford University Press, 1998.
- Lapoujade, David. *Deleuze. Los movimientos aberrantes*. Cactus, 2016.
- Levi, Pierre. *Qu'est-ce que le virtuel?* La Découverte, 1995.
- Pearson, Keith. "The Reality of the Virtual: Bergson and Deleuze". *Comparative Literature*, Vol. 120, No. 5, 2005. pp. 1112-1127.
- Prigogine, Ilya y Stengers, Isabelle. *Entre el tiempo y la eternidad*. Alianza, 1992.
- Quine, Willard Van Orman. *La relatividad ontológica y otros ensayos*. Tércnos, 1984
- Santaya, Gonzalo. "Dialéctica, estructura y génesis: la presencia de Lautman en lo virtual deleuziano". *Valenciana*, No. 30, 2022, pp.161-188.
- Smith, Daniel. "Deleuze's Concept of the Virtual and the Critique of the Possible". *Journal of Philosophy: A Cross-Disciplinary Inquiry*, Vol. 4, No. 9, 2009, pp. 34-43.