

Recibido: septiembre 2009

Aceptado: octubre 2009

Eladio Constantino Pablo Craia*

La centralidad de la noción de “univocidad” en la ontología de Gilles Deleuze

Resumen

El presente texto analiza la reflexión ontológica de Gilles Deleuze a partir de la noción de “univocidad del Ser”, con el objetivo de exponer su importancia para el pensamiento de la Diferencia que el filósofo francés propone. En su primer movimiento el trabajo expone, resumidamente y de modo cartográfico, la configuración general de la ontología deleuziana y sus principales ejes de reflexión. Enseguida acompaña el itinerario que Deleuze elabora para la determinación de la historia conceptual del pensamiento de la univocidad. Finalmente, el texto aborda el concepto de univocidad según lo piensa y expone el propio Deleuze, verificando, por esta vía, su centralidad para la ontología de nuestra contemporaneidad que el pensador Francés moviliza.

Palabras clave: Deleuze, Ontología, Univocidad, Diferencia, Equivocidad.

Centrality of the Notion of ‘Univocity’ in Gilles Deleuze’s Ontology

Abstract

This paper analyzes Gilles Deleuze’s ontological reflection from the notion of “univocity of Being”, in order to expose its importance for the philosophy of Difference proposed by the French thinker. In its first movement the work briefly exposes the configuration of Deleuze’s ontology and its main axes of reflection. There immediately follows the itinerary set up by Deleuze to determine the conceptual history of the philosophy of univocity. Finally, the paper addresses the concept of univocity as Deleuze thinks of and exposes it, thus verifying its centrality to the ontology of our contemporary times which the French thinker has set in motion.

Keywords: Deleuze, Ontology, Univocity, Difference, Equivocity.

* Pontificia Universidad Católica de Paraná - PUC-PR, Brasil.

Apuntes Filosóficos 35 (2009): 193-211.

Introducción

En el seno de la ya legendaria efervescencia académica francesa de finales de los años sesenta, una voz cavernosa anuncia, inquietante, una idea a contramano. El hecho de que el nuevo postulado provenga de uno de los intelectuales más importantes del pensamiento post-metafísico contemporáneo, agrega una dosis de alarma a la declaración. El filósofo en cuestión es Gilles Deleuze, el lugar de la exposición se llama *Diferencia y Repetición*, y la reflexión apuntada indica que “el Ser se dice en un solo sentido”, afirmando, de este modo, una “univocidad del Ser”. “*Una sola voz forma el clamor del Ser*”. (Deleuze G; 1988; p. 88).

Es el objetivo de este texto analizar el itinerario conceptual que sustenta esta formulación y, de este modo, exponer su centralidad para la ontología deleuziana.

Deleuze y la ontología

La reflexión ontológica habita –con mayor o menor vigor, dependiendo del período de su filosofía– la totalidad de la obra de Deleuze, desde los primeros textos dedicados al pensamiento de Bergson, hasta sus últimos trabajos referidos al estatuto ontológico de lo virtual¹. Sin subestimar el peso de esta vastedad, es posible indicar, de modo extremadamente acotado, los principales movimientos de la problemática ontológica deleuziana.

Bajo el modo de una casi declaración de principios, Deleuze afirma en *Diferencia y Repetición*: “*Arrancar a la diferencia de su estado de maldición parece ser, entonces, la tarea de la filosofía de la diferencia*”. (Deleuze G; 1988; p. 79). Con esta breve enunciación el filósofo francés define, de algún modo, el horizonte mayor de su programa filosófico: pensar un concepto propio de Diferencia, libre de las ataduras provenientes del primado de la identidad, así como

¹ En referencia a este período final del pensamiento de Deleuze, no podemos dejar de mencionar el breve y magnífico ensayo “Lo virtual y lo actual”, donde el autor francés insiste en la naturaleza virtual de la diferencia. A pesar de no ser nuestro epicentro de análisis en el presente texto, debemos destacar la centralidad de esta noción de “virtual-actual” para la filosofía deleuziana en general y para su ontología en particular. Así parece entenderlo uno de los más reconocidos comentaristas de Deleuze, Eric Alliez, en el siguiente pasaje: “Pues, la igualdad entre el ser y la diferencia solamente será exacta si la diferencia fuese **diferenciación** [...] a partir de un virtual que, sin ser actual, posee, en cuanto tal, una **realidad intensiva** [...]” (Alliez E; 1996; p. 20).

de la operación de presupuestos de orden metafísicos. Por otro lado, y de manera puntual, pocas páginas más adelante del lugar donde esta proclama filosófica aparece, Deleuze introduce el problema de la univocidad del Ser.

Podemos verificar la pertinencia, desde el punto de vista deleuziano, de esta articulación entre pensamiento de la Diferencia y univocidad ontológica, si tenemos en cuenta el hecho de que, para el filósofo francés, de lo que se trata es de pensar el Ser como Diferencia pura y originaria, sin hacer de ella ni una sustancia trascendente ni un ente específico. Para Deleuze, este objetivo mayor no fue todavía conquistado plenamente, ni por la vía de la multiplicación infinita de la supuesta unidad de lo real, ni por la división diversificante de las formas de la Identidad. No alcanzaremos la Diferencia y su concepto propio, fragmentando lo idéntico o tornando múltiplo lo Uno, sino afirmando la propia Diferencia en su único sentido: ser unívocamente Diferencia primera.

No es otra cosa lo que Deleuze quiere expresar cuando escribe: “*La filosofía se confunde con la ontología, pero la ontología se confunde con la univocidad del ser [...]*”. (Deleuze G; 1989; p. 186)².

Recordando que una de las características más destacadas del trabajo filosófico de Deleuze es su constante remisión a la historia de la filosofía –siempre de un modo oblicuo y polémico– no es de extrañar que en el momento de construir su reflexión ontológica se vuelva hacia la tradición. En lo que sigue, analizaremos las principales balizas histórico-conceptuales que marcan este itinerario deleuziano, apuntando sus elementos reflexivos decisivos³.

² Esta construcción conceptual que aquí presentamos, la cual afirma la presencia de una ontología en la filosofía de Deleuze, no se encuentra libre de polémicas. Algunos autores insisten en la impropiedad de este vector de análisis, apuntando como línea de abordaje más pertinente aquella que lee el pensamiento deleuziano desde el signo de una filosofía trascendental. Diversos son los antagonistas, todos conocidos e ilustres. La tarea de establecer un mapa de esta agonística nos parece que no se justifica por ella misma, (a no ser como ejercicio puramente propedéutico), así como nada aportaría a nuestra cuestión central. De cualquier modo, no podemos dejar de notar que, tal vez, la estrategia más pertinente y más fértil sea la de articular estas dos perspectivas en una lectura abarcadora. Evidentemente, dada su extensión dejamos esta discusión para otra oportunidad.

³ Proponemos un análisis más extenso y detallado del horizonte ontológico deleuziano en nuestro libro: *A problemática ontológica em Gilles Deleuze*; Cascavel 2002, EDUNIOESTE. En adelante (Craia E; 2002).

La equívocidad del Ser

Como no podría ser de otro modo, y tratándose de una problemática de orden ontológica, el cuestionar se deflagra en el todavía vasto –para nuestra contemporaneidad filosófica por lo menos– universo griego.

La relación entre el Ser y la interrogación sobre la naturaleza de la Diferencia se adensa, según la indicación de Deleuze, en aquel momento en que Aristóteles conduce la reflexión sobre la posibilidad de una ciencia del Ser en cuanto Ser, o de los primeros principios, hasta su límite último; esto es, hasta el punto de interrogación sobre el propio sentido del Ser⁴. En este momento el estagirita anuncia que el “Ser no es un género, y que se dice en varios sentidos”; vale decir, que existe *una equívocidad del Ser*⁵. Para Deleuze, estas afirmaciones sitúan en el centro de la preocupación metafísica el problema de la diferencia. Esto es así dado que, según reconoce el filósofo francés, para Aristóteles es justamente la diferencia que distingue el Ser en cuanto tal de los géneros. En efecto, las diferencias son externas a los géneros dado que estos son, en sí mismos, una unidad, son “unívocos” en relación a todas las especies diferentes que los componen y a todas las expresiones que los designan. Las diferencias externas dividen los géneros porque se aplican a ellos, lo que equivale a decir que los géneros son, de algún modo, operados por las diferencias. Ahora, se apresura en alertar Aristóteles, esta operación de la diferencia no se aplica al Ser, pues, si así fuese, el Ser, como suprema unidad, como lo Uno, incluiría diferencias productoras de géneros, ellas mismas internas al Ser, ya que nada lo excede. Así, el Ser sería, también, diferencia, colocando en crisis toda la metafísica de la Sustancia y de la unidad del Ser.

Fijémonos en la razón por la que el Ser como tal no es un género: es, dice Aristóteles, porque las diferencias *son*, (haría falta, pues, que el género pudiese atribuirse a sus propias diferencias: como si el animal se dijera una vez de la especie humana pero otra vez de la diferencia razonable que la constituye en especie

⁴ Siguiendo la propia indicación de Deleuze en relación a esta cuestión, ver: Pierre Aubenque *Le problème de l'Être chez Aristote*. Según el análisis de Aubenque, Aristóteles, al transitar por este registro, se encuentra polemizando, por un lado con los Sofistas y, por otro, con los Megáricos y sus aporías, a través de la lectura de Platón. (Aubenque P; 1972; p. 152 ss.).

⁵ Aristóteles, *Metafísica*, III, 3, 998 b, 20-27; y *Tópicos*, IV, 6, 144 a; 452, 1-3.

aparte) [...]. Hay el logos de las Especies, el logos de lo que se piensa y lo que se dice, que reposa sobre la condición unívoca o idéntica de un concepto en general tomado como género; y el logos de los Géneros, el logos de lo que se piensa y se dice a través nuestro que, libre de condicionamiento, se mueve en la equivocidad del Ser [...]. El concepto de Ser nos es colectivo, como un género por relación a sus especies, sino solamente distributivo y jerárquico: no tiene contenido en sí, sino solamente un contenido proporcional a los términos formalmente diferentes de los que se predica”. (Deleuze G; 1988; p. 83-84).

Se trata, para Deleuze, de un punto singular, dado que, a través de un mismo movimiento, se inscribe y se subsume la Diferencia en el horizonte de la Identidad. En efecto, se podría decir que, hasta esta construcción conceptual de Aristóteles, o bien la Diferencia fue opuesta a la Identidad y por esta vía radicalmente condenada al no-ser, o bien fue entendida como la irrupción de una fisura en el propio Ser, que debía rápida y eficazmente ser suturada a través del recurso de una Identidad de orden ontológico superior. Al contrario, con Aristóteles la Diferencia parece encontrar un lugar respetable en las cercanías del Ser; y es justamente en esta topología que reside, para Deleuze, el profundo peligro del gesto aristotélico⁶.

Tal es el principio de una confusión ruinosa para toda la filosofía de la diferencia: se confunde la asignación de un concepto específico de la diferencia con la inscripción de la diferencia en el concepto en general [...]. (Deleuze G; 1988; p. 83).

De este modo se verifica que la metafísica aristotélica no nos ofrece un concepto propio de Diferencia porque, en realidad, nos entrega un concepto puro de Identidad. En efecto, el Ser no puede ser unívoco porque, si así lo fuera, podríamos atribuir a esta univocidad cualquier proceso de diferenciación y de

⁶ Hablamos hasta aquí de la Diferencia en Aristóteles como si se tratara apenas de un único tipo homogéneo. Sin embargo, sería necesario, para un análisis más detallado, recordar la distinción que el propio Aristóteles introduce en la noción de diferencia, caracterizada según dos tipos diversos: “diferencias específicas” y “diferencias genéricas”. Deleuze analiza las funciones de ambos tipos de diferencia y el comercio entre ellas. Dejamos para otro momento un análisis más detallado, ver (Deleuze G; 1988, p. 80 ss.).

este modo *la diferencia pasaría a ser una de las formas predicables del Ser*. Ahora, si el Ser en cuanto Ser es la identidad mayor, entonces, la diferencia no puede ser una categoría o modo que le sea ontológicamente atribuible. Para que esto no ocurra, Aristóteles estría el espacio ontológico, atribuyendo y distribuyendo el Ser en las diversas predicaciones en las cuales se dice, expresiones ellas mismas equívocas, pero identitarias a la luz de un Ser idéntico, que nada pierde de su unidad ontológica al expresarse en la diversidad de los entes, ya que lo hace de modo equivoco, en un “decirse equivoco”. El Ser se dice de muchos modos, porque su naturaleza de pura identidad garantiza la unidad de estos varios modos de decirse. Así, se mantiene la unidad y la identidad trascendente del Ser, al tiempo que se posibilita la relación de este con la pluralidad de lo existente. La identidad como fundamento está salvada.

De este modo, en la cartografía deleuziana, Aristóteles debe ser situado, lógica y cronológicamente, como el marco cero para pensar la univocidad. Esto es así porque, con él, la sumisión de la Diferencia se relaciona íntimamente con la equivocidad del Ser, indicando, por consiguiente, que la vía para conquistar un concepto originario de Diferencia, sin las amarras de la identidad, debe transitar por la afirmación y el desenvolvimiento de la univocidad del Ser.

El concepto de univocidad

La univocidad no es lo Uno. La univocidad no apunta a una Identidad, ni es una de las formas en que se manifiesta la Unidad; inclusive, para Deleuze, es algo completamente diferente. Nunca está de más insistir en la importancia de esta distinción. Como ejemplo actual, citemos a uno de los más lúcidos polemistas de Deleuze, y uno de los más acérrimos críticos del concepto de univocidad: Alain Badiou, quien, a pesar de sus desacuerdos, declara. “*La univocidad no significa, primeramente, que el ser sea numéricamente uno, lo que sería una aserción vacía. Lo Uno no es aquí de la cuenta o de la identidad*”. (Badiou A, 1997, p. 35).

La formulación central de la univocidad ontológica afirma que el Ser se dice apenas en un solo sentido de todos los entes individuales con los que se relaciona, los cuales, a su vez, se diferencian tanto entre sí como del propio Ser. En resumen, esta es su especificidad última. Por lo tanto, *el Ser se dice en un solo sentido de todo aquello que no posee un sentido fijo y determinable*.

[...] el Ser, ese designado común, en tanto se expresa, se dice a la vez en un solo y mismo sentido de todos los designantes o expresantes numéricamente distintos. [...] En efecto, lo esencial de la univocidad no es que el Ser se diga en un solo y único sentido. Es el hecho de que se diga, en un solo y mismo sentido, de todas sus diferencias individuantes o modalidades intrínsecas. El Ser es el mismo para todas las modalidades, pero las modalidades no son las mismas. [...] Pertenecer a la esencia del ser unívoco referirse a todas las diferencias individuantes, pero las diferencias no tienen la misma esencia, y no varían la esencia del ser [...]. (Deleuze, G; 1988; p. 88-9).

Por otro lado, esto quiere decir que el espacio ontológico del Ser unívoco es compartido por una infinidad de diferencias, de manera nómada y no representativa. *“El Ser unívoco es, a la vez, distribución nómada y anarquía coronada”*. (Deleuze G; 1988; p. 91).

La afirmación de la configuración unívoca del Ser quiere decir que el problema de la jerarquía no se da más entre el Ser trascendente y los entes supuestamente subordinados. *La univocidad afirma que el Ser, que es la Diferencia, es sentido, o sea que el sentido de lo existente es ser diferencia.*

Es el Ser que es Diferencia, en el sentido en que se dice de la diferencia. Y no somos nosotros los que resultamos unívocos en un Ser que no lo es; somos nosotros, nuestra individualidad la que permanece unívoca en un Ser, para un Ser unívoco. (Deleuze G; 1988; p. 93).

Ahora, para que el Ser sea “dicho” como sentido, es necesario presuponer un mecanismo y un medio para que esta “expresión” se produzca, sin ser acotada a los márgenes de las formas puramente lingüísticas o simbólicas en general. Con efecto, la univocidad del Ser convoca y articula en su funcionamiento dos ejes neurálgicos del pensamiento deleuziano: el sentido como expresión y el Ser como potencia expresiva y afirmativa que se dice en una multiplicidad portadoras de singularidades. Ambos vectores constituyen aquello que Deleuze llama la proposición ontológica⁷.

⁷ En este momento nos vemos obligados a promover un recorte en la discusión, dado que sería imposible por cuestiones de espacio, de foco y de estrategia de lectura, abordar con el mismo grado de rigor que ellos demandan, estos dos ejes. Así, escogemos analizar en este artículo las for-

Para Deleuze, la expresión ontológica –en cuanto, dinámica del Ser-Diferencia– sustituye, en la univocidad, los privilegios otorgados en la tradición de la equivocidad a la figura del fundamento y a las formas de la representación. El ser no fundamenta los entes, no otorga ni esencia ni existencia, así como tampoco es “representado” a través de estos, ya sea como manifestación de una esencia o como desvelamiento de lo inefable. En este momento el filósofo francés coloca en juego otro concepto fundamental para elaborar en general su ontología por un lado, y para profundizar la noción de univocidad en particular, por otro: nos referimos a la “inmanencia ontológica”. En efecto, solamente será posible afirmar un pensamiento de la Diferencia como Ser unívoco que se expresa, si esta expresión opera de modo inmanente, esto es, si *el Ser unívoco es inmanente con los entes singulares donde se dice y no eminente y jerarquizado con relación a estos*. En la filosofía de Deleuze, univocidad, expresión ontológica e inmanencia se convocan mutuamente y constituyen, sin privilegios de una sobre otra, las vigas conceptuales de su ontología. A modo de insuficiente resumen, podemos organizar este campo reflexivo de la siguiente manera: la expresión ontológica expone la potencia afirmativa del Ser unívoco operada a través de la inmanencia entre Ser y ente, el primero unívoco como Diferencia, los segundos singulares en cuanto multiplicidad.

La univocidad es la voz que no cesa de pensar sobre aquello que la equivocidad parece querer responder, pero sobre lo cual ya nada puede decir: ¿cómo pensar el Ser, esto es, el sentido de lo existente, si el ente en su totalidad pertenece a la diferencia y al devenir? ¿Cómo pensar lo real sin tener que detener el devenir ni negar la multiplicidad en favor de formas identitarias como, por ejemplo: “la esencia”, “el sujeto”, “el pensamiento”, “el lenguaje”, “el trabajo”, etc.? Para Deleuze, enunciar filosóficamente estas preguntas implica, como ya dijimos, elaborar su cartografía de la univocidad a través de la historia de la filosofía, como una tradición menor y secretamente eficaz que escolta a la tradición mayoritaria de la equivocidad.

Acompañar el movimiento que anima internamente esta cuestión y que permite organizarla, es nuestra tarea subsiguiente.

mas del Ser como potencia expresiva. Para una lectura más demorada sobre el problema general del sentido como expresión y como acontecimiento en Deleuze, ver el texto *Lógica del Sentido*; (Deleuze; 1989).

Los momentos de la Univocidad

Son tres los filósofos a los cuales Deleuze recurre con el objetivo de establecer una historia cartográfica de la univocidad. Son ellos: Duns Escoto, Spinoza y, finalmente, Nietzsche. En este sentido, podemos considerar la propia especulación deleuziana como el cuarto momento de la univocidad⁸.

La primera gran voz de la univocidad según Deleuze, Duns Escoto, no solamente anuncia el advenimiento, a partir del seno de la propia filosofía cristiana, de la univocidad del Ser, sino que, al mismo tiempo, advierte acerca de la paradoja que a partir del modelo de la equivocidad, (o, como veremos, de la analogía), se presenta en relación con el estatuto de la filosofía, si se reconoce a ésta como un ámbito de reflexión independiente y poseedora de un objeto de análisis propio. Así, Duns Escoto retoma uno de los debates centrales y tradicionales del pensamiento cristiano, esto es, la interrogación acerca del lugar de la filosofía en relación con la teología, pero lo hace desde una perspectiva novedosa, a saber, desde la tensión establecida en términos ontológicos entre la operación de la analogía del Ser⁹ y el campo de la univocidad. En efecto, para la forma de equivocidad que se mantiene en la analogía, si el Ser se dice de diversos modos, independientemente del “número” de estos modos, él se dice “al menos de dos modos”: como ser de la esencia y como ser de los accidentes, el primero eminente, el segundo ontológicamente degradado; ambos separados por una barrera ontológica in-transponible. Como consecuencia de esta intransitividad, si la filosofía interroga la esencia última (Dios), la tornaríamos teología; por otro lado, si la filosofía aborda el universo de los accidentes la determinaríamos como ciencia o, mejor, como arte particular. De acuerdo con esta división, la filosofía como “especulación independiente”, no tendría ni lugar ni objeto. A partir de la perspectiva de la equivocidad, no es posible postular otra vía de análisis¹⁰.

⁸ Deleuze reconoce y destaca la existencia de antecedentes “brumosos” en la tradición de lo unívoco. Parménides y, más adelante, Plotino, ya indicaban reflexiones que hoy, con cierto esfuerzo exegético podríamos hacer corresponder a las formulaciones de la univocidad.

⁹ Como bien destaca Deleuze, la analogía puede ser considerada como una forma derivada en el medioevo de la equivocidad aristotélica; en este sentido ver: (Deleuze G; 1988; p. 85; nota nº 05). También: (Pardo J L; 1992; p. 84).

¹⁰ Este problema se encuentra claramente expuesto en el texto de Étienne Gilson *Jean Duns Scot: Introduction a ses positions fondamentales*, (Gilson E; 1952; pp. 90-93). Sobre la polémica entre analogía y univocidad, y sobre el lugar de la Metafísica (Gilson E; 1952; pp. 100 e ss.).

En el seno de este debate, la reflexión de Duns Escoto encuentra una tercera posición: otorgar a la filosofía no más el pensamiento del Ser en cuanto “Supremo Ser” (infinito, universal), pero tampoco el análisis de lo particular, de lo accidental, (los entes individuales y sus modos de ser particulares). La filosofía debe, entonces, cuestionar el *Ser en cuanto Ser*, entendido como *indiferente, tanto a la esencia universal como a las manifestaciones particulares, ajeno tanto a lo general como a lo individual*. El pensar filosófico debe ser aplicado a un ser neutro, impasible, y de este modo, debe tornarse la ciencia del Ser en cuanto Ser.

Para el Doctor Sutil, la univocidad indica que el Ser se expresa, en todos los atributos, con la misma voz. Por lo tanto, *cada uno de los atributos diferenciados dice el Ser de un modo particular, y sin embargo con el mismo sentido*.

De este modo, con el escotismo el Ser unívoco es pensado del modo más refinado, pero al mismo tiempo más neutro. Con el fin de no caer en el panteísmo –sombra de todo filósofo cristiano–, fue necesario que el escocés colocase el Ser más allá de lo universal y de lo singular. Justamente por este motivo subsiste todavía un trazo de eminencia en la ontología escotista, ya que para él los accidentes *nada dicen de la naturaleza de Dios*. En efecto, no debemos olvidar que para el franciscano *Dios no es causa de Si Mismo en el mismo sentido que es causa de las criaturas*; como causa de sí, Él es indiferente, en tanto que, como causa de las criaturas, Él es expresivo. Dios se expresa en los atributos, pero como causa divina, en el sentido de que es causa de Sí, no expresa su naturaleza. Subsiste, de este modo, como no podría ser de otro modo, una clara eminencia de Dios en relación a las criaturas y sus accidentes. Por lo tanto, la univocidad puede “ser pensada”, pero nunca efectivizada, o totalmente realizada. Hacer del Ser un concepto abstracto fue, al mismo tiempo, la grandeza y el límite de Duns Escoto.

En el *Opus Oxoniense*, el más grande libro de ontología pura, el ser es pensado como unívoco, pero el ser unívoco es pensado como neutro, *neuter*, indiferente a lo finito y a lo infinito, a lo singular y a lo universal, a lo creado y a lo increado. Escoto merece, pues, el título de ‘Doctor Sutil’, puesto que su mirada discierne el ser más acá del entrecruzamiento de lo universal y lo singular. Para neutralizar las fuerzas de la analogía en el juicio toma la delantera y neutraliza, ante todo, al ser en un concepto abstracto. Esta es la razón de que haya *pensado* solamente el ser unívoco. (Deleuze G; 1988; p. 93-4).

A pesar de este límite, las distinciones que su genio estableció: la distinción formal y la distinción modal, nunca dejaron de acompañar, en mayor o menor medida, el desenvolvimiento posterior del pensamiento de la univocidad. En efecto, estas nociones se tornarían decisivas, ya que representan la base lógica para que las diferencias puedan ser relacionadas con un ser unívoco de modo que este nada pierda de su univocidad. En otras palabras y utilizando un lenguaje medieval: cómo pueden los atributos, predicados y accidentes, siendo diferentes entre sí, compartir la misma esencia, esto es, ser atributos de un mismo Ser infinito¹¹.

Es por esta organización conceptual que Deleuze puede afirmar que existe apenas una ontología y, siendo aun más enfático, considerar lícito y pertinente indicar el texto donde esta pura ontología se desenvuelve: el *Opus Oxoniense*. Podemos admitir este énfasis si entendemos que para el autor francés la obra de Duns Escoto le posibilita al pensamiento abrir un nuevo horizonte para la cuestión sobre el Ser, pero con un mismo sentido, un sentido unívoco. Tal vez esta sea la marca indeleble del escotismo.

En el segundo momento de la univocidad, esto es, en la obra de Spinoza, el Ser unívoco ya no es más pensado como neutro, sino que adquiere un carácter de afirmación originaria, concebido ahora como *Sustancia Infinita*. Para Deleuze, esta nueva configuración spinoziana implica un avance en relación con la ontología unívoca escotista. “*Es con Spinoza como el ser unívoco deja de estar neutralizado y se convierte en expresivo, se convierte en una verdadera proposición expresiva afirmativa*”. (Deleuze G; 1988; p. 95).

De cualquier modo, el pensador judío nunca dejó de lado ni perdió de vista las reflexiones del Doctor Sutil. Por el contrario, y según la lectura deleuziana, las distinciones escotistas se encuentran en la base de la metafísica unívoca de Spinoza, particularmente en lo que se refiere al estatuto de la Sustancia postulada como única y su relación con los atributos y los modos¹². En efecto, el dispositivo lógico-metafísico que posibilita la relación de la Sustancia única

¹¹ Una profundización de esta cuestión se encuentra en la Tesis de Doctorado de Estado de Deleuze: *Spinoza y el problema de la expresión*; (Deleuze G; 1968; p. 40 ss; 150 ss).

¹² Así lo demuestran las numerosas citas y remisiones que Deleuze introduce en *Spinoza y el Problema de la Expresión*. Indicamos, a seguir, algunas de las más importantes para nuestro estudio. (Deleuze G; 1968; pp. 54-58; 174-182).

con los atributos –diferentes entre ellos– es, justamente, la operación de las distinciones formal y modal; es por esta vía que podemos verificar la articulación entre Duns Escoto y la segunda voz de la univocidad.

Spinoza insiste en la oposición entre distinciones reales y numéricas. Podemos hacer corresponder a las primeras la categoría formal, y a las segundas la modal. De acuerdo con esta correlación, una distinción real jamás es numérica, sino cualitativa, opera en el ámbito de la esencia y no implica una distinción de número o cantidad. Al contrario, las distinciones numéricas nunca son reales, sino intensivas e individuales, y expresan la diferencia de atributos de acuerdo con los grados de intensidad con los cuales son expresados, esto es, actualizados en relación con la Sustancia.

De esta construcción se deduce que los atributos poseen un “modo” de actualizarse, y este modo es, justamente, el grado intensivo del cual ellos mismos son capaces. A su vez, los propios atributos se expresan, a través de sus modos intensivos e individualizantes, ahora en cuanto atributos de una misma Sustancia, la cual expresan de modo unívoco. Del mismo modo, este esquema de raíz escotista también expone el “progreso” en relación con el filósofo medieval que Deleuze sugiere. Spinoza compone, en la relación sustancia-atributo-modo, la dinámica de la expresión del Ser, sin limitarlo, de ninguna manera, a una forma de “propiedad” inexpressiva como eminencia de la Sustancia en relación con los atributos. Para Spinoza, al contrario, cuando el Ser se expresa, él afirma su infinitud al mismo tiempo que expone su “naturaleza”, operando por lo tanto, una *expresividad total*. La indiferencia y neutralidad que aparecía en Duns Escoto es superada en la configuración metafísica spinoziana rumbo a una afirmación, al mismo tiempo real y expresiva, del Ser unívoco.

[...] Spinoza opera un progreso considerable. En lugar de pensar el ser unívoco como neutro o indiferente, lo convierte en un objeto de afirmación pura. El ser unívoco se convierte en la sustancia única, universal e infinita: es planteado como *Deus sive Natura*. (Deleuze, G.; 1988; p. 94).

La construcción ontológica spinoziana demanda –y en consecuencia postula– conjuntamente con la noción de univocidad la operación de una inmanencia total entre atributos y sustancia. En este sentido, los atributos son ontológicamente comunes a la sustancia y esta a su vez, *no es trascendente en relación con*

aquellos. Esto quiere decir que las formas de la jerarquía basadas en la figura de la transcendencia quedan eliminadas, dado que son los propios atributos los que expresan la Sustancia, a través de los grados de potencia de actualización que determinan sus modos individuantes. Aparece aquí una torsión conceptual, sutil y al mismo tiempo determinante; efectivamente, a pesar de que, evidentemente, no es posible identificar plenamente en términos ontológicos a los atributos con la Sustancia, no se anula el hecho de que esta debe ser inmanente a los atributos para poder expresarse. No habría expresionismo ontológico sin la afirmación conjunta de la inmanencia entre sustancia y atributos, así como de la univocidad sustancial. La Sustancia, que también es Dios y el Ser, en la medida en que ya no es más neutra, es, al contrario, *pura expresión*, pero, a su vez, esta expresión solamente puede ser efectivizada por medio de los atributos y sus modos intensivos de actualización. Por consiguiente, el Ser unívoco, reconocido como Sustancia, se expresa con un solo sentido, como sustancia, de modo inmanente a través de sus atributos, estos a su vez, *diferentes entre sí*.

Finalmente, el tercer momento de la univocidad implica, para Deleuze, el paso fundamental para la concretización de la univocidad. En efecto, con Spinoza existía todavía una “indiferencia” entre las puras diferencias por un lado, (los atributos y los modos intensivos) y el Ser (la Sustancia), por otro¹³. En este sentido:

Sería preciso que la sustancia se dijera como tal *de los modos*, y solamente *de los modos*. Semejante condición sólo puede verse cumplida al precio de una inversión categórica más general, según la cual el ser se dice del devenir, la identidad, de lo diferente, el uno de lo múltiple, etc. Que la identidad no es primigenia, que no existe como principio, sino como segundo principio *advenido*; que gira en torno a lo Diferente, tal es la naturaleza de la revolución copernicana que abre a

¹³ Debemos resaltar entretanto, que en el cuadro que Deleuze organiza sobre la univocidad y su relación con la Diferencia, puede ser encontrado una especie de “paralelismo” o, por lo menos, una serie de “coincidencias fundamentales” entre Spinoza e Nietzsche. Así ocurre, por ejemplo, con la concepción de “cuerpo” que ambos pensadores expresan; lo mismo sucede en relación con las ideas de Fuerzas activas-Fuerzas reactivas en Nietzsche, y las de *Conatus* activo-*Conatus* pasivo en Spinoza. El desarrollo de esta línea de investigación nos dejaría demasiado distantes de nuestro objetivo principal. Un brevísimo estudio sobre estos temas puede ser encontrado en (Pardo, J.L., 1990, pp. 50-56).

la diferencia la posibilidad de su concepto propio, en vez de mantenerla bajo la dominación de un concepto en general planteado como idéntico. Con el eterno retorno, Nietzsche no quería decir otra cosa. (Deleuze, G.; 1988; p. 95-6).

En el eterno retorno nietzscheano la univocidad al fin es plenamente realizada, pues con él la identidad se torna secundaria en relación al principio de la Diferencia. Ahora, tal principio basado en la Diferencia como potencia primera, insiste Deleuze, *no debe ser pensado como fundamento metafísico*, pues su operación implica una *dinámica plástica en términos ontológicos*, según la singular expresión de Deleuze, dado que se desenvuelve en el ámbito de las fuerzas. En cuanto fuerza, esto es, diferencia de potencial o, en última instancia, “elemento diferencial”, el principio plástico de la Diferencia no puede operar como fundamento clásico, puesto que no puede trascender aquello que él mismo principia. Dicho más claramente, el principio no excede unilateralmente a aquello de lo cual es principio, al contrario, opera el acto de principiar de modo inmanente a aquello principiado. De este modo, el principio, entendido ahora como elemento diferencial acompaña el devenir de lo principiado, eliminando así la relación condición-condicionado. Según la lectura que Deleuze propone de Nietzsche, todo principio originado en la Diferencia es, al mismo tiempo, interno (inmanente) y diferente de aquello de lo que sirve como principio. Lo que es múltiple, lo que deviene, lo que cambia, deja de ser derivado de un modo subordinado de lo Uno, de lo que no cambia, de lo infundado. La condición deja de ser trascendente con respecto a lo condicionado para pasar a ser inmanente a este.

Para Deleuze, el eterno retorno es el horizonte donde esta movilización inmanente del principio diferencial puede acontecer, por lo tanto, el ámbito apropiado para llevar el movimiento de la univocidad hasta su máxima potencia y posibilidad. Esto es así, porque la univocidad requiere para ser completada, tanto del imperio de la inmanencia como de la afirmación de un elemento diferencial originario y no sustancial. Ajustando aun más el concepto, Deleuze afirma que el eterno retorno reúne dos elementos centrales para entender la ontología de Nietzsche: la fuerza y la Voluntad de Poder. En efecto, para Deleuze la Voluntad de Poder es el principio genético de la fuerza, su elemento propiamente genealógico. La fuerza no sería sino un “poder loco”, una simple capacidad ciega embistiendo permanentemente otras fuerzas si no poseyese su “quien”,

esto es, *aquello que la singulariza, su elemento diferencial*, en fin, una voluntad de poder. Así, para el pensador francés, si las fuerzas son capaces de auto-diferenciarse es porque cargan con ellas su *diferencial cualitativo* en el contexto de la simple diferencia de cantidad. Si la fuerza para Nietzsche siempre es una diferencia de cantidad de potencia, aquello que la singulariza es su diferencial cualitativo. Así lo explica Deleuze, inclusive citando Nietzsche¹⁴:

[...] “Este concepto victorioso de la fuerza [...] requiere un complemento; hay que atribuirle un poder interno que yo llamaré la voluntad de poder”. Así, la voluntad de poder le ha sido atribuida a la fuerza, pero de un modo muy particular: es a la vez complemento de la fuerza y algo interno. No le ha sido atribuida como un predicado. En efecto, si formulamos la pregunta ¿Quién? no podemos responder que la fuerza sea quien quiera. Sólo la voluntad de poder es quien quiere [...] Recordemos que la esencia de la fuerza es su diferencia de cantidad con otras fuerzas, [...] la diferencia de cantidad remite necesariamente a un elemento diferencial de las fuerzas en relación [...] La voluntad de poder es el elemento genealógico de la fuerza, diferencial y genético a la vez. [...] Aquí revela su naturaleza la voluntad de poder: es el principio de la síntesis de las fuerzas. [...] el eterno retorno es la síntesis cuyo principio es la voluntad de poder. [...] Si la voluntad de poder es un buen principio [...] es porque es un principio esencialmente plástico que no es más amplio que lo que condiciona, que se metamorfosea con lo condicionado, que se determina en cada caso con lo que determina. [...] La voluntad de poder no puede ser separada de la fuerza sin caer en la abstracción metafísica. Pero el riesgo de confundir la fuerza y la voluntad es aún mayor: [...] La fuerza es quien puede, la voluntad de poder es quien quiere. [...] Las relaciones de fuerza permanecen indeterminadas hasta que no se les añade a la propia fuerza un elemento capaz de determinarlas [...]”. (Deleuze, G.; 1971; p. 73-75).

¹⁴ Excluimos de este estudio el análisis de la polémica en torno a la lectura que Deleuze propone sobre Nietzsche, en particular sobre las nociones de activo y reactivo; para una lectura más detallada indicamos nuestro artículo, “Um acercamento da leitura deleuziana de Nietzsche”; (Craia E; 2006). Aún dentro de esta misma esfera de discusión, también son cuestionadas las fuentes que Deleuze utiliza de modo central para su lectura de Nietzsche. Es sabido que el pensador francés, –al igual que Heidegger–, se basa en el texto la *Voluntad de Poder*, en su primera versión, hoy exhaustivamente denunciado como apócrifo. De nuestro lado, pensamos que la veracidad histórica, –vital en otro registro–, no determina la validez o no, de un abordaje que posee como objetivo la apertura de un campo problemático y no la revisión histórica.

Por lo tanto, para Deleuze, lo que exime a la Voluntad de Poder de recaer en la metafísica –destino que le había atribuido con fuertes argumentos Heidegger– es que ella, en realidad, no es más que el principio diferencial interno de la fuerza, *que es la que puede, aunque la Voluntad sea la que quiere*; de este modo, nunca podrá ser pensada como fundamento.

Ahora, es aquí que una vez más ingresa en la pauta el horizonte del eterno retorno. En efecto, considerado por Deleuze como articulación de fuerza y Voluntad de Poder, y entendido en cuanto dispositivo selectivo, lo que el eterno retorno produce es la propia diferencia a partir de la repetición. Lo “mismo”, lo que se repite en el eterno retorno, es el propio retornar, siempre como diferencia. Lo unívoco del eterno retorno es que lo que vuelve, siempre lo hace con un mismo sentido, el de la Diferencia. Ya no se trata de un pensamiento o de una Sustancia, sino de una pura forma intensiva que carga consigo un solo sentido: ser diferencia siempre que retorna como diferencia.

A partir de esta singular y fértil lectura, Deleuze muestra cómo el pensamiento nietzscheano, que organiza ontológicamente las nociones de fuerza, Voluntad de Poder y eterno retorno, permite llevar a un grado más originario el problema de la univocidad. La univocidad ya no solamente piensa el Ser, ni tampoco se limita a mostrar su fuerza expresiva, sino que pasa a entender el Ser como elemento diferencial originario e inmanente a su dinámica expresiva. Se trata de la relación de lo diferente con lo diferente –para utilizar a expresión del propio Deleuze– de modo unívoco. El Ser es unívoco porque es Diferencia primera que, en el seno del devenir que él mismo promueve, se expresa a través de las fuerzas en las cuales se constituye de modo inmanente como elemento diferencial.

Conclusión: Deleuze y la univocidad

Nos encontramos de este modo, en aquel punto que anteriormente definimos como el cuarto momento de la univocidad: el momento propiamente deleuziano, donde los vectores reflexivos que hasta aquí sumariamente acompañamos encuentran su punto singular de reunión en la filosofía contemporánea. La ontología del pensador francés sintetiza la tradición de la univocidad del Ser y la relanza con una nueva fuerza como herramienta conceptual eficaz y fértil para pensar el Ser de lo existente en nuestra contemporaneidad.

Como indicamos anteriormente, para Deleuze el problema central de la ontología –y por lo tanto de la doctrina de la univocidad– es el de pensar el Ser como diferencia. Ahora bien, lo decisivo en esta argumentación es que esta diferencia no sea, bajo ninguna hipótesis, por un lado, comparativa, esto es, que ella no se de como resultado de una comparación de dos identidades previas; y por otro lado que preserve la multiplicidad siempre diferenciada de los entes en su totalidad, sin establecer jerarquías entre una dimensión y la otra. Ahora bien, solamente aquello que originalmente “*es*” diferencia puede ser dicho como diferencia sin perder su unidad de sentido. El Ser no se compara con un otro diferente y exterior a él con el fin de determinarse, sino que es determinado por sí mismo, al mismo tiempo en que es dicho de infinitos modos diferentes, pero con un solo sentido: Ser diferencia, ese es el sentido unívoco del Ser. El Ser es diferencia y es inmanente en relación a lo que difiere –la multiplicidad de lo existente, la cual lo expresa de diferentes modos– siendo, a pesar de esto, unívoco como diferencia primera. En fin, la tarea de la ontología es pensar el Ser unívocamente como diferencia expresiva que se dice en la multiplicidad de las cosas en las cuales se expresa de modo inmanente.

Hacer esto a partir de recortes, torsiones y reorganizaciones de la tradición es un gesto necesario para la producción de nuevos conceptos filosóficos, (o para promover nuevas lecturas de los ya consagrados); pero Deleuze agrega a esta necesidad, la efectividad y la eficacia de la superación de ciertos límites que habían sido decisivos para los pensadores por él analizados. Así, Deleuze piensa la univocidad sin temor al panteísmo, sin pagar una alta hipoteca a la naturaleza necesariamente infinita de una sustancia y sin el riesgo de ser acusado de recaer en la metafísica por haber dado un nombre y una categoría a la potencia expresiva del Ser-Diferencia.

La importancia de este campo conceptual se torna evidente cuando pensamos en las más variadas multiplicidades que constituyen la esfera de los entes y de los fenómenos, esto es, del existente en cuanto tal, (sean estos entes y fenómenos semánticos, físicos, psíquicos, morales, políticos o espirituales). En efecto, para que los entes sean realmente diferentes, esto es que puedan pertenecer de hecho y de derecho al devenir, al cambio, al flujo de infinitas producciones, y no se resuman a individuos o partes de un horizonte general y unitario que los organiza y los compone, las cosas en sí mismas deben ser Diferencia. Ante la pregunta: ¿Cual es el Ser de la totalidad? Deleuze responde: ser diferencia. Para

que el cambio y la sorpresa, el *clinamen*, no sean ni un error ni los elementos constituyentes de un campo inaprensible para el pensar, este último debe pensar, justamente, la Diferencia. El sentido del Ser, lo mismo del Ser, es ser diferencia en sí primera e inmanente a las cosas donde se expresa. *La diferencia es unívoca y se agita como expresión en el mundo como multiplicidad*. Ahora, como bien enseñó Heidegger con argumentos vigorosos y hoy clásicos, (enseñanza que Deleuze recoge y respeta de modo silencioso, casi con vergüenza), el Ser (en cuanto nada), y la Diferencia (como diferencia ontológica), no son cosas, no pertenecen al ente, por lo tanto, al decir que el Ser es Diferencia, no se apunta a una esencia determinada, a un ente o cosa. No se trata de un retornar a la sustancia o a una forma anacrónica de ontología esencialista, al contrario, se trata de liberar al pensamiento para, sin detenerlo, pensar el devenir y lo siempre diferente.

En épocas dominadas por la inmisericordiosa fuerza de la técnica y su vertiginosidad; por la multiplicación de nuevas formas de organización humana; y hasta por la producción diversificada de esto que vagamente llamamos de hombre, la reflexión de Deleuze prelude, no sin arrojo filosófico, una ontología digna de nuestro tiempo.

Referencias Bibliográficas

Alliez, Éric. *Deleuze filosofía virtual*. Anexo: Deleuze, G. “L’Actuel et le Virtuelle”. Rio de Janeiro; Editora 34 Literatura; 1996.

Aubenque, P. *Le Problème de l’Être chez Aristote*. Paris; PUF; 1972.

Badiou, Alain. *O Ser e o Evento*. Rio de Janeiro; Jorge Zahar Editor; 1997.

Craia, Eladio. *A problemática ontológica em Gilles Deleuze*. Cascavel, EDU-NIOESTE, 2002.

Craia, Eladio. “Um acercamento à leitura deleuziana de Nietzsche”. En: *CADERNOS Nietzsche*; Nº 21; 2006; pp. 21-33.

Deleuze, Gilles. *Spinoza et le problème de l’expression*. Paris; Les Éditions de Minuit ; 1968.

Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la Filosofía*. Barcelona; Editorial Anagrama; 1971.

Deleuze, Gilles. *Diferencia y Repetición*. Madrid; Ediciones Jucar; 1988.

Deleuze, Gilles. *Lógica del Sentido*. Barcelona; Ediciones Paidós; 1989.

Gilson, Etienne. *Jean Duns Scot, introduction a ses positions fondamentales*.

Paris; Librairie Philosophique J. Vrin; 1952.

Pardo, José Luis. *Deleuze: Violentar el pensamiento*. Bogotá; Editorial Cincel-Kapeluz; 1992.