



Duns Escoto en Deleuze: Univocidad y distinción formal.

Elkin Andrés Heredia Ríos¹

1. El problema de la diferencia

Cuando Deleuze inicia su obra filosófica con el libro sobre Hume, claramente se marca una tarea: la deconstrucción de la subjetividad. Y cuando después de un lapso de ocho años, publica su influyente libro sobre Nietzsche, se da cuenta de qué es lo que hay por detrás del sujeto: la diferencia. Encuentra que la diferencia no aparece como lo dado, sino que es justamente la condición por la que lo dado se da. Antes de esquematizar para alcanzar el saber, antes del momento de la aparición de un yo, lo que hay es un campo de singularidades pre-individuales que se mueven en medio del régimen de la diferencia. Ya que toda sensación es una multiplicidad intensiva, que como tal no puede ser igual a otra, lo que un empirismo trascendental nos revela es un pensamiento que comienza por la diferencia. La condición natural de todo lo que se encuentra en medio del devenir es la de ser diferente. Y así, inspirado en la crítica bergsoniana de la extensionalidad de los movimientos de la conciencia, Deleuze, entiende que para pensar a la diferencia en sí misma ésta no puede ser concebida a partir de grados que apunten hacia una unidad, sino siempre a partir de naturalezas divergentes que se relacionan caóticamente. Entiende, asimismo, que la imposibilidad de pensar directamente a la diferencia se debe a la relación inexorable en la que se la ha puesto junto a la identidad, haciendo de ella algo externo y mediatizado por la negación. Si la diferencia se ha convertido en lo impensable ha sido porque desde Platón se la ha analizado desde la identidad, como grados de semejanza, como complemento de la definición universal o simplemente como lo negativo del pensamiento.

De esta manera, a los ojos de Deleuze, lo que es simulacro, lo que es parodia, el teatro propiamente de la historia de la filosofía, ha sido la subordinación de la diferencia a la identidad. Lo cual ha significado al mismo tiempo, la imposibilidad de una afirmación del devenir y la frustración por no realizar de una vez por todas, el imperativo nietzscheano de “invertir el platonismo”.

Así pues, la tarea emprendida por Deleuze a través de toda su obra -que se deriva de su ímpetu por “pensar de otra manera”- es la de darle un lugar no subordinado y real a la diferencia. Este no es otro que otorgarle un concepto propio. Es decir, contrario a la tradición, no realizar una diferencia conceptual, sino por primera vez, construir un concepto de la diferencia en el que se condense un pensamiento no mediatizado (afirmativo) e interno. Porque una diferencia conceptual es una diferencia completamente negativa y externa, como en Aristóteles, donde la diferencia encuentra su propio concepto bajo la condición de que la especie pueda subsumir diversos individuos, descartando así las “pequeñas” diferencias. Pero el objetivo de Deleuze es muy distinto: pensar la multiplicidad de la sensación sin reducirla a la unidad. Es por eso, que estas palabras del propio Deleuze refiriéndose a Bergson, nos sintetizan el objetivo de su tarea filosófica: *“Pensar la diferencia interna*

¹ Profesional en Filosofía y letras de la Universidad de Caldas (Colombia).
E-mail: elkinandresheredia@hotmail.com

como tal, como pura diferencia interna, llegar al concepto de la diferencia, elevar la diferencia a lo absoluto, tal es el sentido del esfuerzo de Bergson². Deleuze se propone, entonces, el objetivo de otorgarle un concepto propio, no-relacional ni externo a la diferencia.

En medio de esta empresa Deleuze se encuentra con algo. Hay una ontología mayor y una ontología menor, a través de las cuales ha sido determinado el pensar acerca del Ser. Existe un linaje tradicional de la diferencia y un linaje vanguardista. Hay una imagen del pensamiento que es la responsable de la subordinación de la diferencia a la identidad, aunque, al mismo tiempo, hay otra imagen que se ha encontrado al margen de la imperante, que ha tenido como gran cualidad la de pensar al ser de manera anti-representacional.

El punto en el que Deleuze se mueve en medio de ambas tradiciones es en el que se recrean las concepciones del Ser que constituyen la idea de la diferencia. De acuerdo a la concepción del ser, la diferencia es, o bien puesta bajo la sombra de la identidad, o bien pensada en sí misma; se da una diferencia conceptual o un concepto de la diferencia. Para la ontología mayor lo diferente siempre es lo que no es lo mismo, un x que no es y (como en el caso de Platón donde la diferencia está enmarcada en el juego del modelo y la copia); pero para la menor, lo diferente es lo singular, un x que es x sin relación a un y. En una ontología mayor nos encontramos con la unidad externa de lo real, con determinaciones estables de las cosas, y en una menor, con la síntesis disyuntiva, con la multiplicidad real e inmanente de intensidades y con elementos de individuación sin sujeto.

Es en la ontología menor donde Deleuze encuentra el camino para liberar a la diferencia de la representación. Siguiendo su propia metáfora, es a los filósofos menores a quienes Deleuze se “clava”, para hacerlos parir verdaderos “monstruos”. Y si hay algo que tienen en común estos filósofos, que a la vez es la base sobre la cual Deleuze construye el edificio de su concepción de la diferencia, es que todos son ontológicamente monistas. Son los casos del ser, como dice Badiou, que Deleuze encuentra para poder llevar a cabo su propósito³.

Ahora bien, dentro de esta tradición vanguardista, hay un pensador que Deleuze destaca por ser el primero en atreverse a pensar al Ser de una manera anti-representacional, esto es, por proponer por primera vez un pensar de la diferencia que no se base en una generalización de las semejanzas. Se trata del caso Duns Escoto.

2. La herencia de Duns Escoto.

“No hubo nunca más que una sola ontología, la de Duns Escoto...”⁴. ¿A qué se debe tal devoción hacia un pensador medieval? Seguramente porque le dio a Deleuze la herramienta principal en aras de realizar su propósito de una reelaboración del concepto de diferencia. Desde el punto de vista de la empresa deleuziana, hay que encontrar una forma en la que se piense al ser independientemente de los géneros y de las participaciones por semejanza. Fue Duns Escoto quien le permitió derrumbar de raíz la idea de una repartición jerárquica de los entes, y así de paso, también acabar con el sustento ontológico de la representación. Acabar las jerarquías del ser establecidas por la analogía, acabar con el juego de las Ideas y las copias, sólo pudo ser posible gracias a la gran tesis del *doctor sutil*.

² DELEUZE, Gilles, *La isla desierta y otros textos*, España, Pre-Textos, 2005, p.54

³ BADIOU, Alain, *Deleuze: El Clamor del ser*, Buenos Aires, Manantial, 1997 p. 42: “La tesis de la univocidad del Ser domina todas las relaciones de Deleuze con la historia de la filosofía”.

⁴ DELEUZE, Gilles, *Diferencia y repetición*, Argentina, Amorrortu, 2006, p.71

¿Y cuál fue esta gran tesis? “*Nunca hubo más que una proposición ontológica: el Ser es unívoco*”⁶. Es a partir de la univocidad donde Deleuze construye su ontología de la diferencia. La univocidad es la gran herencia que Duns Escoto le deja a Deleuze como contribución en su tarea de pensar la diferencia en sí misma. ¿Pero cómo fue que Duns Escoto llegó a esta idea?

2.1. El arribo de la univocidad en Duns Escoto.

El problema que interesaba tanto a filósofos como a teólogos en el siglo XIII era el suscitado por la posibilidad de un conocimiento del ente Supremo, en virtud de la analogía existente entre Él y nosotros, que se actualizaba cada vez que un atributo o propiedad era identificado esencialmente entre Dios y sus creaturas, bajo el criterio de distintos grados de perfección. Todos los entes poseen una relación intrínseca con el Ser supremo, por lo cual podemos llegar a cierto conocimiento de Él. Dios da el ser y la existencia a sus creaturas que existen contingentemente, siendo Él mismo su propia causa, lo cual lo hace un ser superior del cual participan por analogía los entes creados. La analogía se da como una relación entre creador y creatura; lo cual, evidentemente, marca una superioridad ontológica por el lado del Creador, en tanto el da qué participar al participante. “*El ser de Dios es la medida; el ser de la creatura, lo mensurado, y sólo en virtud de una participación analógica conviene el ser al Creador y a la creatura*”⁶. Esto podría entenderse mejor si recordamos el *leitmotiv* aristotélico-tomista: “... *hay que partir de estos datos iniciales para descubrir a su través el mundo de los seres inteligibles y simples, fundamento de aquéllos*”⁷. Santo Tomás, de esta manera pensaría, bajo la influencia de Aristóteles, que los entes en tanto creaciones de Dios, nos dicen algo de El en la medida en que comparten con él ciertos atributos limitados por la finitud. Esto es lo que conocemos como la teoría analógica del ser, que es al mismo tiempo, una teoría jerárquica de la realidad: “*Esta progresión [de lo creado a lo increado] sugiere una jerarquía basada en los grados de perfección que puede tener cada ser...*”⁸.

La analogía es el intento de realizar una teología positiva que convierta a Dios en un objeto del conocimiento humano. Su principal supuesto, como vemos, consiste en afirmar que a través de una relación jerárquica lo creado posee un vínculo ontológico con lo increado, lo cual desemboca en la realidad de un conocimiento accesible al intelecto humano de Dios. Y como lo dice en repetidas ocasiones Deleuze, la analogía sirve, especialmente, para mantener la trascendencia: “*En efecto, la trascendencia de un Dios creador es salvada gracias a una concepción analógica del Ser [...] todos los recursos del simbolismo preservan la trascendencia*”⁹. Y esta trascendencia tiene que fundarse sobre la idea de una eminencia, en la que los nombres divinos pre-existen en el ente Supremo y son aplicados análogamente por los hombres gracias a esta condición.

Pero para Duns Escoto, la analogía es una explicación que no explica nada, porque nos conduce a un par de absurdos, confinándonos de paso al agnosticismo. (a) Como eminente teólogo que fue, acepta que podemos conocer a Dios, pero señala

⁵ Ibid.,

⁶ DE WULF Maurice, *Historia de la filosofía medieval*, México, JUS, 1945, P. 286

⁷ SANTO TOMÁS, *Del ente y la esencia*, Buenos Aires, Aguilar, 1974, p. 9

⁸ WIDDER Nathan, *Genealogies of Difference*, United States of America, Illinois University Press, p. 117

⁹ DELEUZE, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik Editores, p. 159

que el camino de la analogía no es el indicado para poder llegar a hacerlo. El problema de la analogía, a los ojos del *Doctor sutil*, es que no se atiende “a la cosa misma”, que bordea el ser pero no se atreve a pensarlo. Si decimos, como santo Tomás, que conocemos análogamente a Dios, estamos introduciendo otro concepto para explicar lo que consideramos como único concepto. Cuando digo que el objeto x es análogo al objeto z, lo que hago es poner un concepto en medio de los dos objetos, que permita pensarlos como análogos, pero al fin de cuentas, no estoy pensando ni al uno ni al otro en sí mismos. Un concepto del ser que no fuese más que análogo al nuestro, sería otro concepto. Es como si se dijera que al Ser lo podemos conocer yendo por un camino diferente al del Ser. Un ser análogo, es por el contrario otro ser y no el Ser. Quien defiende el ser análogo, no puede caer en la cuenta de que su idea no se dirige al ser, sino a ciertas cosas que no son necesariamente él¹⁰. (b) De igual forma, la analogía nos impediría el conocimiento de Dios en tanto ser, ya que no tendríamos una noción común para que pueda ser afirmada en el mismo sentido de Dios y las criaturas¹¹. (c) La metafísica, tal y como la fundara *el filósofo*, trata del *ens qua ens*, y, como según las bases de la analogía, el conocimiento sensitivo es el único accesible a nuestro entendimiento, entonces la posibilidad de esta ciencia se vería negada, porque nunca podríamos alcanzar lo primero. La metafísica tendría que conformarse con hablar del ser y de Dios a distancia, no como metafísica sino como física. Sería la ciencia no encontrada. (d) Hay un último contrasentido de la analogía que Duns Escoto saca a flote que consiste en señalar que la analogía supone un ser unívoco, pues, no se podrían comparar las criaturas con Dios, si no existiese un concepto común. Si se dice que el ser es análogo, se está suponiendo una comunidad en el Ser, pues, ¿cómo puede ser análogo, si no es porque comparte algo con otro? Entonces es unívoco. Cuando la analogía afirma la posibilidad de un conocimiento de Dios a través de las criaturas, está aceptando que hay una comunidad ontológica entre Dios y las cosas del mundo, todo lo cual es univocidad¹².

Como lo ha señalado Etienne Gilson, la crítica de Duns Escoto a la analogía está notablemente influenciada por Avicena, quien pensaba en un ser trascendente que se mantenía fuera del mundo. Para Avicena, el objeto del entendimiento no eran los *sensibilia*, sino el Ser en cuanto ser, sin ningún compuesto y sin ninguna determinación: sólo Ser.

Y esto, en virtud de que la esencia objeto del entendimiento, no puede ser ni singular ni universal, pues, si se toma el caballo como singular, se está diciendo que es el único caballo, y si se toma universalmente, se está sosteniendo que no podrían

¹⁰ DUNS ESCOTO J., *Ordinatio*, I, d.2, q.4, 2979. La citas del *Ordinatio* de Duns Escoto están tomadas del libro FERNANDEZ, Clemente, *Los filósofos medievales: Selección de textos, Tomo II*, Madrid, BAC, 1980, por lo tanto, se incluye el número del párrafo con el que aparecen los textos en esta versión.

¹¹ DUNS ESCOTO J., *Ordinatio*, I, d.3, q.2, 2985

¹² No está de más recordar que esta disputa entre tomistas y escotistas (aún vigente) tiene su razón de ser en dos concepciones del ser distintas. El problema –como suele suceder en filosofía– es que se está hablando de dos cosas distintas. El ser del que habla santo Tomás es el ser de Averroes, mientras que el ser del que habla Duns Escoto es el ser de Avicena. Para Avicena el ser es concebido previamente a todas sus determinaciones concretas: un ser no en su estado físico sino en su estado metafísico. En este sentido, Duns Escoto acepta la analogía, la acepta en tanto se refiere al ser una vez determinado por los géneros, las especies y los individuos. En nuestro estado actual, *pro statu isto*, conocemos análogamente a las cosas. Pero, no la acepta a la hora de analizar al Ser como la esencia indeterminada. Este problema, lo ha sintetizado muy bien Etienne Gilson al sostener que el ser de santo Tomás es un ser considerado en su *existencia*, mientras que el de Duns Escoto es un ser considerado en su *esencia*. Cf. GILSON Etienne, *Juan Duns Escoto: Introducción a sus posiciones fundamentales*, España, EUNSA, 2007, p. 85; 97-98

existir caballos particulares. De igual manera, si se la concibe como universal o singular, entonces, se concibe además de eso mismo que es animal, otra cosa que le sobreviene a la animalidad como accidente¹³. La metafísica sólo puede tratar de la esencia en cuanto es. Si se enfoca en la esencia singular es física y si lo hace en la universal es lógica, por lo cual no podríamos conocer al ser suprasensible que es Dios, puesto que ni se trata de un mero ente de razón ni de un ente que podamos conocer sólo a través de la experiencia. De lo contrario, esto mismo traería como consecuencia que la metafísica no tendría unidad de objeto, puesto que el entendimiento se estaría enfocando en lo físico, lógico y metafísico de la realidad. De la manera más común el ser es sólo uno, pero de la manera más particular, el ser es muchos, y así no hay forma para que el entendimiento pueda referirse a un único objeto, sería pues la metafísica, un conocimiento imposible.

La manera en que la metafísica se asegura su objeto, a saber, el ser *qua* ser, es apreciándolo como lo que es: el más común (*communisimum*). Para Avicena la esencia metafísica es la que encontramos en todas las cosas inteligibles, por la cual es que decimos que “son”. Por encima de los géneros y las especies, sólo podemos encontrar una sola cosa: el Ser en cuanto ser. Por encima de sus determinaciones el ser es y continúa como indeterminado hasta llegar a los géneros¹⁴. Para Avicena no hay duda de que es el Ser el que nos permite conocer todas las cosas, pero más aún, es *en él* que las conocemos, y por tal razón, es condición de posibilidad absoluta, como lo sostendrá después Heidegger¹⁵. El ser siempre se mantendrá como la condición de posibilidad de todo conocimiento. Esto lo ilustra Duns Escoto tomando como ejemplo a los pre-socráticos:

“Cualquier filósofo estaba cierto de que lo que él ponía como principio era ser; así el uno, del fuego; el otro, del agua, estaba cierto que era ser [...] el que viese las discusiones de los filósofos, pudo estar cierto de que cualquiera de ellos puso el primer principio como ser, y, sin embargo, a la vista de la discordancia de las opiniones, pudo dudar si tal principio era este o aquel ser. Y si se le hiciese una demostración a ese que tenía esa duda, a favor o en contra de alguno de los conceptos inferiores, por ejemplo, que el fuego no es el primero, sino un ser posterior al primer ser, no se destruiría con eso aquel concepto anterior del que estuvo cierto, y que tuvo del ser [...] aquel concepto cierto, que de por sí mismo no era ninguno de los dudosos, se salva en cada uno de ellos.”¹⁶

¹³ AVICENA, *Lógica III*, fol. 12ra, citado en GILSON Etienne, *Juan Duns Escoto: Introducción a sus posiciones fundamentales*, España, EUNSA, 2007, p. 94: “Animal, considerado en sí mismo, es algo que sigue siendo lo mismo, ya sea que se trate del animal sensible, o del animal intelectualmente conocido en el alma. Ahora bien, considerado en sí, no es universal ni singular. En efecto, si fuera en sí mismo universal, de tal modo que la animalidad fuera universal en tanto que animalidad, ningún animal podría ser singular, y todo animal sería universal. Si, por el contrario, animal fuera singular en tanto que animal, sería imposible que hubiera más de un único singular, es decir, este singular mismo al cual la animalidad pertenecería por derecho, y sería imposible que otro singular fuera animal”.

¹⁴ Por eso mismo el Ser no es un género como puede llegar a pensarse. El ser es lo más común y por tal razón se encuentra incluso antes de las determinaciones de género. Cf GILSON Etienne, *Juan Duns Escoto: Introducción a sus posiciones fundamentales*, España, EUNSA, 2007, p.239

¹⁵ “El ser unívoco de la metafísica perdura en cada objeto como la condición de posibilidad de conocer los objetos en general”, *Duns Scotu’s Theory of the Categories and of Meaning*, p.30, citado en WIDDER Nathan, *Genealogies of Difference*, United States of America, Illinois University Press, p.126

¹⁶ DUNS ESCOTO J., *Ordinatio*, I, d.3, q.2, 2978

El objeto del entendimiento sólo puede ser el Ser, porque es lo más común que encontramos. “En un texto que ya santo Tomás, y luego de él Duns Escoto, no dejan de citar, Avicena había dicho que las nociones de “ser” y de “cosa” son las primeras que aprehende el intelecto humano. El ser es entonces el objeto primero de nuestro intelecto”¹⁷. Por tal razón, la posibilidad de conocer a Dios dependía de los esfuerzos que se realizaran, es decir, si se hacía física o si se hacía metafísica. Si se hacía física, como cree Escoto que hacía santo Tomás con la analogía, sólo podemos dar cuenta de los fenómenos, mientras que sí se hace metafísica, llegamos a conocer al Ser que no es físico. De modo que, la posición aviceniana y la escotista respecto al problema de la posibilidad de conocer a Dios, diverge notablemente de la tomista, pues, plantea al ser en cuanto ser como aquello que hay que conocer y no a las cosas ya determinadas.

Para Duns Escoto, por lo tanto, un ser entendido en tanto ser, sólo puede ser unívoco y nunca equívoco o análogo. Y un ser unívoco es el único que nos garantiza la posibilidad de conocer a Dios. Lo conocemos, como se ha dicho, en virtud de la comunidad del ser. Lo conocemos, por tanto, de manera afirmativa, sin recurrir a la negación que puede provocar la analogía. “...el ser que Duns Escoto constituye como objeto de su metafísica [...] es el “ser” considerado en tanto que tal y sin ninguna determinación”¹⁸.

Sólo un ser para todos. Y es este, exactamente, el clamor de Deleuze: “Una sola y misma voz para todo lo múltiple de mil caminos, un solo y mismo Océano para todas las gotas, un solo clamor del ser para todos los entes”¹⁹. Refiriéndose a la teoría de la univocidad es que Deleuze dice de Duns Escoto: “...merece, pues, el nombre de «doctor sutil», porque su mirada discierne el ser más acá del entrecruzamiento de lo universal y de lo singular”²⁰.

3. Distinción formal.

Sin embargo, acá surge un interrogante, cuya respuesta es a la vez el complemento de la univocidad que va a marcar la idea deleuziana de una diferencia interna. ¿Si todo se dice de la misma manera cómo es que podemos decir que hay cosas diferentes como los simulacros? ¿Cómo es que el ser es diferente no siendo numéricamente distinto? ¿Si el ser es diferente siendo todo el mismo ser, acaso no es esto un contrasentido? Si el ser ha de tener diferencias es porque hay algo que determina estas diferencias; aparentemente, el ser necesita de “algo más” que lo haga diferente. Acá nos encontramos con la productiva idea para Deleuze de la distinción formal.

Para Duns Escoto, el problema de la diferencia se convirtió en el problema de la simplicidad divina, puesto que un ser unívoco al parecer carece de simplicidad, si es que sus atributos son numéricamente distintos. La simplicidad divina, axioma del pensamiento medieval, es amenazada por la teoría de la univocidad. “Es a ese problema que Escoto aplica uno de sus conceptos más originales, que viene a completar aquel de la univocidad: la idea de la distinción formal”²¹ El doctor sutil soluciona este inconveniente diciendo que Dios continúa siendo simple, siempre y cuando sus atributos sean diversos formalmente, no numéricamente.

¹⁷ GILSON Etienne, *Juan Duns Escoto: Introducción a sus posiciones fundamentales*, España, EUNSA, 2007, p. 25

¹⁸ Ibid., p. 96

¹⁹ DELEUZE, Gilles, *Diferencia y repetición*, Argentina, Amorrortu, 2006, p. 446

²⁰ Ibid., p.77

²¹ Ibid., p.57

A través de la distinción formal, se puede sostener que el Ser es diferente, sin ser más de uno. El ser no tiene necesidad de dejar de ser unívoco para poder ser diferente, puede distinguirse en su interior sin recurrir a lo diverso. El ejemplo paradigmático para sostener esto es el del alma. Se ha sostenido que el alma siendo una, empero posee varias distinciones. Estas distinciones no la convierten en una pluralidad de almas. El alma intelectual, el alma sensitiva, el alma vegetativa, se dicen de una misma alma, sin separarla y sin predicarla equívocamente, eso es distinción formal. Se trata de dos realidades que se abstraen de un mismo sujeto. La distinción formal se sostiene sobre el hecho de que el intelecto es capaz de distinguir diversas *quididades* en un mismo objeto sin acabar con su unidad. En este mismo sentido, podríamos citar el caso del hombre, donde nos encontramos con que formalmente es animal y racional, diferenciándose así de los demás animales. Así pues, la distinción formal no permite la conmutatividad de dos quididades distintas, que no obstante pertenecen al mismo sujeto. Lo cual significa que no pueden darse dos quididades numéricamente distintas. Una cosa difiere de otra cosa cada vez que una de las dos cosas no está incluida en la razón formal de la otra.

El asunto para Escoto, es que una distinción formal se da cuando la mente distingue en un mismo objeto varias *formalitates*, que, como en el caso del alma, son objetivamente distintas, pero inseparables. Por esto hablar de una distinción de razón no sería adecuado, ya que la distinción formal es una distinción que precede al acto del intelecto. *“De la diferencia de objetos formales, ninguno de los cuales se contiene en el otro eminentemente, y ello, en el entendimiento que los conoce intuitivamente, se concluye la existencia de alguna distinción, anterior al acto del entendimiento, de los objetos que se conocen intuitivamente”*²². Y tampoco quedaría bien hablar de una distinción real puesto que ésta es entendida como una relación externa, lo cual significa que lo diferente viene a decirse de tantas maneras como existan diferencias numéricas en el ser, contradiciendo así la teoría del ser unívoco²³. Manteniendo la unidad del objeto, posibilitando la intelección de lo diferente de manera real, y predicando el ser por medio de la misma voz, la distinción formal completa la doctrina de la univocidad del ser. *“Las múltiples acepciones del ser son distinciones formales, sólo el Uno es real, y sólo lo real soporta la distribución del sentido (único).”*²⁴ Se trata de una distinción completamente afirmativa, que se da sin divisiones en el ser.

Lo primero -como lo hemos visto- para Duns Escoto es el Ser, que se encuentra en toda entidad y que es inteligible. Posteriormente, el Ser se divide en ser *de razón* y en ser *real*. El ser real se ramifica en ser *quiditativo* y en ser *de existencia*. El ser de existencia es del que se ocupa la física. Así, la distinción formal se encuentra por el lado del ser quiditativo, que es el objeto de la metafísica y que por ende, posee una existencia de esencia. De acuerdo a esto, la distinción formal se da entre seres de existencia esencial con quididades distintas. Además, se da entre objetos formales, y como precede a todo acto del intelecto, es una distinción real.

Lo esencial para Deleuze es que una distinción formal permite concebir un mismo ser pero diversamente modificado; unas diferencias que se dicen en el mismo sentido; distintos atributos pero el mismo ser. Un ser unívoco que para ser diferente sólo necesita relacionarse consigo mismo²⁵. Como lo dice Michael Hardt:

“La univocidad significa precisamente que el ser está expresado siempre y en todas partes en la misma voz; en otras palabras, cada uno de los atributos expresa el ser de una forma diferente pero en el mismo sentido. Por

²² DUNS ESCOTO J., *Ordinatio*, I, d.2, q.4, 2967

²³ Cf DUNS ESCOTO J., *Ordinatio*, I, d.2, q.4, 2968-2970

²⁴ BADIOU, Alain, *Deleuze: El Clamor del ser*, Buenos Aires, Manantial, 1997 p. 43

²⁵ Cf. DELEUZE, Gilles, *Diferencia y repetición*, Argentina, Amorrortu, 2006, p.78

*consiguiente, la univocidad implica una diferencia formal entre atributos, pero una comunidad ontológica real y absoluta entre los atributos*²⁶.

La distinción que no separa al objeto y que respeta la unidad del ser, evita la fragmentación de la realidad y así, de paso, también evita las jerarquías ontológicas. Lo diferente, es diferente porque la mente lo concibe formalmente diferente. Pero no quiere decir que sea diferente sólo por un acto del intelecto, porque se trata de una diferencia real que se encuentra en la –como diría Duns Escoto- *quiddidad* de los entes, es decir, se trata de una diferencia intrínseca y singular constitutiva de todas las cosas. *“La distinción formal es, en efecto, una distinción real, puesto que se funda en el ser o en la cosa, pero no es necesariamente una distinción numérica, porque se establece entre esencias o sentidos, entre «razones formales» que pueden dejar subsistir la unidad del sujeto al cual se las atribuye*²⁷. De esta forma, Deleuze, podrá sostener la idea de una diferencia real pero no numérica. *“Real y por lo tanto no numérico, tal es el estatuto de la distinción formal*²⁸. Desde el punto de vista formal hay una diversidad, pero desde el punto de vista ontológico, una identidad: la univocidad en la que se alberga lo diferente.

4. Conclusión.

En filosofía, cuando de ontología se trata, generalmente ocurre como dicen por ahí, que “hay que comenzar por el principio”. Y para la reelaboración del concepto de diferencia este comienzo se encuentra en la filosofía de Deleuze bajo la idea de un concepto unívoco del Ser. Deleuze sabe que si pretende alcanzar su meta de pensar la diferencia en sí misma, todo tiene que tener la misma dignidad de ser, todo debe estar a la misma distancia del ser, sin jerarquías y sin divisiones que pasen por alto su necesaria singularidad. La univocidad, pues, le da a Deleuze el impulso para atacar la creencia de un orden metafísico de la realidad que conocemos gracias a un pensamiento categorial.

Cada vez que el ser es pensado como análogo o equívoco, como es el caso en Aristóteles, lo que se hace es intentar darle un orden a la realidad. Lo que resulta es un ser fragmentado que privilegia lo trascendente. Justamente, es esto lo que el propio Deleuze considera la imagen del pensamiento dominante y el espíritu del platonismo. Por todo esto, y dado su influjo nietzscheano, para él, la labor del filósofo es la de “invertir el platonismo”. E “invertir el platonismo” quiere decir: afirmar los simulacros, es decir, no subordinar las diferencias a las potencias del Uno, lo análogo, lo semejante, lo Mismo; no sujetar lo múltiple a la unidad. En una palabra: acabar con el juego del modelo y la copia. O, con la vista puesta en Duns Escoto: realizar una ontología positiva.

En la analogía, al pensarse el ser como una identidad esencial que tiene que zanjarse la brecha que crea una diferencia formal, los individuos vienen a ser diferentes en relación por un “Otro” superior que permanece como lo Mismo: “Él es el que es” y los demás son los que no son Él. En este caso encontramos un ser superior que es Dios que se encuentra en lo más alto de la jerarquía ontológica, existiendo de manera eminente con respecto a lo que son sus creaciones. De ahí que diga Deleuze: “Una afirmación por analogía no vale más que una negación por eminencia”²⁹. Por esta

²⁶ HARDT, Michael, *Deleuze: un aprendizaje filosófico*, Argentina, Paidós, 2004, p.141

²⁷ DELEUZE, Gilles, *Diferencia y repetición*, Argentina, Amorrortu, 2006, p. 77

²⁸ DELEUZE, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik Editores, Barcelona, 1984 p. 57-58

²⁹ DELEUZE, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik Editores, 1984, p.52

razón, la afirmación de las diferencias resulta ser algo imposible ya que lo diferente vendría a ser aquello que no se encuentra en el mismo nivel que el primer ente. Es de esta manera que el ser unívoco en una primera instancia es lo que le permite a Deleuze acabar con las jerarquías ontológicas que niegan las diferencias al interior del ser. Cuando Duns Escoto, siguiendo a Avicena dice que el objeto del entendimiento es el ser en tanto ser, ya que este ser lo encontramos en todas las cosas, y que por esa razón es que podemos tener un cierto conocimiento de Dios, está derrumbando la idea teológica de que hay una organización ontológica en la que nos encontramos con grados de participación que miden el estatus ontológico de los individuos y que limitan los objetos de conocimiento. En medio de la univocidad los simulacros pueden ser afirmados, toda vez que allí no hay ningún juego de modelos y copias; las cosas, sencillamente son, en virtud de que *son*, esto es, todas están en el marco del mismo ser.

Por eso, frente a la tradicional concepción de una distinción real que es necesariamente distinción numérica, con la diferencia interna, Deleuze, opta por no representar la diferencia manteniendo el pensamiento dentro de la singularidad del ser. Y frente a la idea hegeliana de un ser no determinado que queda en la nada, se afirma la univocidad del ser como un singular diferente en sí mismo, que excluye la negación por tratarse de un segundo nombre para el ser necesario. Ante la máxima *Omnis determinatio est negatio*, las ideas de Duns Escoto le permiten a Deleuze afirmar que a través de la determinación es imposible llegar a un concepto de diferencia que no le imponga jerarquías a la realidad, ya que, como lo ve en Spinoza, ha de estar condicionado por la ley causal en la que se dice que el efecto no posee mayor realidad que la causa.³⁰ *non opposita sed diversa*. Gracias a su enfoque en Duns Escoto, que se basa en la distinción formal y en la univocidad, Deleuze, construye su concepto de diferencia, que está marcado, especialmente, por la singularidad y por la no mediación de lo externo³¹.

Las distinciones formales son un gran paso hacia la meta deleuziana de deconstruir a la representación. Pues, de entrada es el complemento que mantiene a la doctrina de la univocidad como una explicación ontológica que supera la doctrina de la analogía, ya que libera al pensamiento de las mediaciones a través de la identidad y posibilita el conocimiento de una realidad en movimiento e inmanente en la que no hay jerarquías.

Duns Escoto es un gran impulso para Deleuze en el camino hacia su tarea de darle un concepto propio no-subordinado a la diferencia, porque le da la clave para poder realizar una afirmación de las diferencias en la figura del concepto de univocidad del ser. Pero, el mismo Deleuze señala que, por compromisos teológicos, Duns Escoto, no puede realizar una afirmación plena, como sí lo harán después Spinoza y Nietzsche³². Tuvo que mantener una eminencia para justificar la existencia de un ente superior cognoscible a través de la revelación. Más allá de esto, la univocidad como

³⁰ Michael Hardt ha sacado a la luz el hecho de que Deleuze elabora su concepto de la diferencia a partir de de las leyes de causalidad escolásticas. En su tratamiento de Duns Escoto, Deleuze, no se vale de estas leyes, lo que sí hace cuando escribe su monografía sobre Spinoza, la razón es que considera que Duns Escoto fue incapaz de realizar una plena afirmación de la inmanencia al tener que dejar al ser neutro en honor de la trascendencia divina. Cf. HARDT Michael, *Deleuze: un aprendizaje filosófico*, Argentina, Paidós, 2004, p. 142

³¹ Por supuesto, esta creación de un concepto de la diferencia no se debe exclusivamente a Duns Escoto. Hay mucho de Bergson, Spinoza y Nietzsche en la idea de la diferencia que tiene Deleuze. Lo que sí tiene de particular el enfoque en Duns Escoto es que, fue él quien le dio las herramientas a Deleuze para contrarrestar las imposiciones de la analogía y de la equivocidad que encontramos en Aristóteles, santo Tomás y Descartes, y que han sido tradicionalmente las bases del pensamiento representativo.

³² Cf. DELEUZE, Gilles, *Diferencia y repetición*, Argentina, Amorrortu, 2006, p. 78

oposición a la analogía y a la equivocidad, significó para Deleuze el gran paso de un pensamiento dominado por la identidad, a un pensamiento afirmativo del ser que no concibe ni jerarquías ni negaciones para alcanzar un concepto de lo diferente, que se encuentra fundamentado en la irreductibilidad de la experiencia a unidades de medida.

Hay que decir, finalmente, que lo que lleva a Deleuze a repensar y admirar la idea de Escoto, es que sólo bajo la univocidad del ser, es posible “invertir el platonismo”; ya que bajo esta “misma voz” las diferencias pueden relacionarse con otras diferencias sin necesidad de un vínculo trascendente como ocurre con la identidad. “Invertir el platonismo” consiste en afirmar lo diferente sin pasarlo por la negación de la semejanza, consiste en afirmar los simulacros como lo característico de la realidad, como lo que “vive de diferencia”, y gracias a la univocidad es que Deleuze lo puede hacer. Como lo dice Foucault:

“Que el ser sea unívoco, que sólo pueda decirse de una única y misma manera, es paradójicamente la mayor condición para que la identidad no domine a la diferencia, y para que la ley de lo Mismo no la fije como simple oposición en el elemento del concepto; el ser puede decirse de la misma manera ya que las diferencias no están reducidas de antemano por las categorías, ya que no se reparten en un modo diverso siempre reconocible por la percepción, ya que no se organizan según la jerarquía conceptual de las especies y los géneros”³³.

Un ser unívoco acaba con las jerarquías. Ya no hay necesidad de analogía porque no hay nada de qué participar. Todos los entes tienen la misma dignidad de ser, se encuentran en el mismo plano, no hay un poseedor de primera mano y uno de segunda. En un ser unívoco no hay nada por encima de él: no hay trascendencia. Lo único que regula la univocidad es la anarquía. Se instala el plano de immanencia.

Bibliografía

- BADIOU, Alain, *Deleuze: El Clamor del ser*, Manantial, Buenos Aires, 1997
- DELEUZE, Gilles, *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Argentina, 2006
- DELEUZE, Gilles, *La isla desierta y otros textos*, Pre-Textos, España, 2005
- DELEUZE, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik Editores, Barcelona, 1984.
- DE WULF Maurice, *Historia de la filosofía medieval*, JUS, México, 1945
- FERNANDEZ, Clemente, *Los filósofos medievales (Selección de textos) Tomo II*, BAC, Madrid, 1980.
- FOUCAULT, Michel, *Theatrum philosophicum*, Anagrama, Barcelona, 1972
- GILSON, Etienne, *Juan Duns Escoto: Introducción a sus posiciones fundamentales*, España, EUNSA, 2007
- HARDT Michael, *Deleuze: un aprendizaje filosófico*, Paidós, Argentina, 2004
- SANTO TOMÁS, *Del ente y la esencia*, Aguilar, Buenos Aires, 1974
- WIDDER Nathan, *Genealogies of Difference*, Illinois University Press, United States of America.

³³ FOUCAULT Michel, *Theatrum philosophicum*, Barcelona, Anagrama, 1972, p. 42