

Eduardo Pellejero

Gilles Deleuze: Diferencia y Repetición
Montaje histórico de una problemática filosófica

Introducción

El ser y la diferencia

En su libro sobre Deleuze, Alain Badiou sugiere que la filosofía de nuestro tiempo habrá estado marcada por el retorno a la cuestión del ser. De Heidegger en adelante, pasando incluso por el mismo Wittgenstein, siempre la misma pregunta: ¿Qué pasa con el ser?

Deleuze también plantea la cuestión. En *Diferencia y Repetición* (pero en general en toda su obra), Deleuze postula una relación esencial entre los modos en que se dice el ser y la forma en que se piensa la diferencia. Estrictamente, Deleuze sugiere que hay dos maneras fundamentales de pensar el ser que resultan indisociables de dos maneras correspondientes de pensar la diferencia. Habría una línea de ontología mayor, que piensa el ser según categorías, regida según una lógica que supone la analogía, la equivocidad y la eminencia, y que reduce la diferencia, ya a una mera diferencia conceptual, ya a una simple diferencia numérica. Y habría una línea de ontología menor, abocada a pensar la univocidad y la inmanencia, capaz de pensar la diferencia en sí misma, más allá de sus determinaciones numéricas y conceptuales.

Puedo ser más claro. Lo que Deleuze considera bajo el título de una ontología mayor es el producto de una cierta *imagen del pensamiento*, que comienza a operar cuando se fijan los límites de la inscripción de la diferencia en el concepto en general y que impone a partir de ese momento una determinación estricta de la relación entre el ser y la diferencia: univocidad del género por relación a las especies y equivocidad del ser por relación a los géneros primeros o categorías. Esta imagen tiene consecuencias directas sobre el modo en que se han planteado los problemas fundamentales de la filosofía: el problema del ser y la cuestión de la diferencia, todos los juegos de lo uno y lo múltiple. Como veremos, cuando el ser se distribuye en formas determinables que se distinguen de él y varían necesariamente su sentido, pero, por otro lado, el sentido así distribuido es necesariamente repartido entre entes bien determinados (según el cuadro fijo de las categorías, los géneros y las especies), lo que aparece como fallido es el sentido colectivo del ser y el juego de la diferencia individuante en el ente. “Todo ocurre entre la diferencia genérica y la diferencia específica. Lo verdaderamente universal está fallido, y no menos lo verdaderamente singular: el ser no tiene otro

sentido común que el distributivo, ni el individuo otra diferencia que la general.”¹ No menos que el sentido universal del ser, que no deja de ser fragmentado, esto es, de decirse de muchas maneras, según categorías, el juego de la diferencia individuante resulta traicionado: el individuo, lo individual, no reconoce otra diferencia que la general. Se abrirá la lista de las categorías tanto como se quiera, pero aquello de lo que se dice el ser no dejará por esto de estar determinado más que por diferencias «en general». El ser no se refiere a los individuos más que a través de dos momentos sucesivos e insoslayables, siempre como mediación: diferencia genérica, diferencia específica. Ni el ser ni la diferencia, dirá Deleuze, encuentran aquí su concepto propio.

Pero está esa otra línea ontológica. Línea menor. Línea quebrada. Línea de fuga. Única ontología realizada que afirma la univocidad del ser. Duns Scoto, Spinoza, Nietzsche. La lógica de este pensamiento-resistencia no niega la variedad de las formas del ser, pero, al contrario que las categorías, las formas del ser no entrañan ya ninguna división en el ser. Ontológicamente uno, el ser es entonces formalmente diverso. Además, aquello de lo que el ser se dice ya no se distribuye según determinaciones fijas de la diferencia, sino según diferencias individuantes esencialmente móviles, irreducibles a las especies, anteriores a las especies, que se refieren directamente al ser unívoco. “Pues si es cierto que la analogía tiene dos aspectos, uno mediante el cual el ser se dice en varios sentidos, pero otro según el cual se dice de algo bien fijo y determinado, la univocidad por su parte tiene dos aspectos completamente opuestos, según los cuales el ser se dice «de todas maneras» en un solo y mismo sentido, pero se dice así de lo que difiere, se dice de la diferencia misma siempre móvil y desplazada del ser.”² Así se expresa la tesis de Deleuze. “La univocidad del ser y de la diferencia individuante tienen un vínculo, fuera de la representación, tan profundo como el de la diferencia genérica y el de la diferencia específica en la representación, desde el punto de vista de la analogía. La univocidad significa: lo que es unívoco es el ser mismo, lo que es equívoco es aquello de lo que se dice. Justo lo contrario de la analogía.”³

A través de esta división de la historia de la filosofía en dos mitades desiguales, Deleuze no sólo busca marcar una diferencia que le permita instaurar su pensamiento como un punto de vista excéntrico respecto de las recensiones tradicionales, sino

¹ DR, 474.

² DR, 475.

³ DR, 475-476.

también valerse de la repetición de unos textos canónicos para operar, a través de una suerte de montaje histórico, la elevación de su filosofía a la enésima potencia. Ahora bien, como casi todas las ideas sobre la historia de la filosofía esbozadas por Deleuze, su relectura de la historia de la filosofía según dos ejes –la univocidad y la inmanencia, por un lado, y la equívocidad, la eminencia y la analogía, por el otro– constituye una idea muy sugestiva, pero que no siempre resulta satisfactoriamente desarrollada. Quiero decir que no se presenta con el detalle que uno espera de una tesis de carácter histórico. Faltan las referencias, las filiaciones, el trabajo sobre los conceptos. Faltan los textos. *Diferencia y repetición*, por ejemplo, no dedica más de veinte páginas a plantear el problema. Y, sin embargo, la fuerza de esta idea.

Con las sucesivas lecturas, descubrí que, a partir de *Diferencia y Repetición*, pero también de la *Lógica del sentido* y de los textos sobre Spinoza, pueden reconstruirse los puntos relevantes de la cuestión. Unos conceptos, unos textos, unos autores. Siguiendo el rastro de estas pistas dispersas pensé en reconstruir la tesis deleuziana bajo la forma de una historia de los conceptos, de unos determinados conceptos: analogía, univocidad, distinción. Me pregunté, de un modo general, cuáles eran las relaciones entre estos dos modos fundamentales de pensar el ser y la teoría de las distinciones, explícita o implícita, que les correspondía. Y esto, en principio, en Aristóteles, Santo Tomás, Henri de Gand, Duns Scoto, Descartes y Spinoza.

Ni la elección de los conceptos ni la de los nombres era arbitraria. Tanto unos como otros respondían al modo en que buscaba plantear el problema, que era un modo estrictamente deleuziano. No es del todo insignificante el hecho de que haya llegado a plantear esta cuestión, que en principio me parecía secundaria, sino irrelevante, buscando comprender los principales conceptos con los que Deleuze viene a pensar el ser de un modo unívoco: la diferencia y la repetición. La exterioridad de la problemática deleuziana, si se quiere, puede, en principio, haber provocado efectos de distorsión sobre los textos abordados, que intenté, en todo caso, evaluar oportunamente. Pero esa misma exterioridad me permitió circunscribir la extensión de los temas tratados; la analogía en Santo Tomás o la teoría de las distinciones en Descartes, por poner sólo dos ejemplos, presentan en sí mismos numerosos aspectos que escapaban sin lugar a dudas a la atención de mi trabajo (así, el problema de la distinción entre el alma y el cuerpo en Descartes, que por sí mismo ya ha agotado un buen número de tesis). En otras palabras,

el punto de vista desde el que abordé los textos, siendo exterior, descentró estos textos de tal manera que los volvió manejables.

Me pregunté, entonces, qué conceptos es necesario pensar para establecer lo fundamental de la historia de estas dos tesis ontológicas. Qué problemas, qué filiaciones y qué disputas, para poder llegar a comprender la formulación deleuziana de esta historia en camino a desarrollar sus propios conceptos. Me interesaba, antes que nada, dejar entrever que estos problemas clásicos de la historia de la filosofía podían llegar a pensarse de otra manera a la luz de esta nueva problemática que instaura Deleuze. Pero, al mismo tiempo, busqué privilegiar una lectura problemática de esta historia, con lo que quiero decir que he buscado evaluar, cada vez que me ha sido posible, esta lectura en clave deleuziana de la historia de la ontología. La prolongada frecuentación de unas clases y de unos textos pueden provocar hábitos no menos obsesivos. Estas cosas pasan. La fuerza de los argumentos o la invencible persistencia de los esgrimistas han acabado por convencerme de que una lectura filosófica es justamente esta que evalúa los textos desde el punto de vista de su potencia, es decir, «examinando sus pretensiones y determinando su alcance».

La herencia de la problemática clásica

1. La polisemia del ser en Aristóteles

El problema del ser en el contexto de la obra aristotélica es planteado bajo la forma general de una doctrina de las *categorias*,¹ esto es, como una problematización de los conceptos más generales de los que nos valemos para referirnos a la realidad. La cuestión de la significación de este concepto, el problema de precisar lo que se mienta con esta expresión –«ser»–, se fragmenta en una multiplicidad de preguntas respecto del número, el sentido y la relación de las distintas maneras en que se dice el ser.

El ser es inmediatamente un ser que se dice de muchas maneras, según categorías; categorías cuya significación es necesario precisar y que Aristóteles se habría visto forzado a distinguir –según la tesis de Aubenque– en su intento por superar los discursos sofísticos, por un lado, y las aporías megáricas, por otro.² El ser es en cierta medida equívoco. En efecto, «cuando enunciamos la cualidad de algún *esto*, decimos que es bueno o malo, pero no que tiene tres codos o que es un hombre; en cambio, cuando enunciamos el *qué-es* no decimos que es blanco, caliente o de tres codos, sino un hombre o un dios.»³ La diversa significación de la cópula, los distintos modos de atribución, determinan la lista de las categorías (κατηγορι/α viene de κατηγορει=ν, que significa atribuir). A cada modo de atribución del predicado al sujeto, corresponde una significación posible de la cópula *ser* (sustancial o accidental), un sentido del ser (en sí o en otro), una categoría (sustancia o accidente). El ser significa los entes de tantas maneras como se dice, y hay tantas maneras de decir el ser como categorías.⁴

La pregunta por el ser es así reconducida por Aristóteles a una cuestión en torno al estatuto de las significaciones múltiples del ser, a este πολλαξω=φ λεγο/μενον que pareciera fragmentar el ser en una serie de acepciones irreducibles entre sí. ¿Qué implica este πολλαξω=φ λεγο/μενον? ¿En qué consiste la estructura de este «decirse de muchas maneras»? ¿Qué pasa con el ser cuando se divide en una pluralidad de modos para significar los entes? ¿Y qué pasa entonces con el pensamiento? Veremos la importancia que tiene este descentramiento de la cuestión del ser para el pensamiento, en la crítica deleuziana de la analogía, porque el hecho de que el pensamiento del ser se convierta en un pensamiento

¹ Tomamos aquí «categorías» en un sentido amplio, como sinónimo de «significaciones del ser». En Aristóteles, el término «categorías» presenta en ocasiones este sentido, pero también presenta un sentido restringido, que hace referencia a una lista más o menos precisa de significaciones (sustancia, cantidad, cualidad, etc.), que no incluye rigurosamente las significaciones del ser que determinan las parejas conceptuales verdadero-falso y acto-potencia. Para ser precisos la pluralidad propia del ο)/ν πολλαξω=φ λεγο/μενον no se reduce a la pluralidad sólo regional de las categorías entendidas en su sentido restringido, pero, dado que a los efectos de nuestro análisis esta reducción no representa una distorsión importante, en lo que sigue trataremos el problema de las diversas significaciones del ser en Aristóteles restringiendo estos sentidos a los considerados propiamente categorías. Cabe considerar que incluso Aristóteles suele practicar esta reducción para exponer su doctrina del ser (así, por ejemplo, Aristóteles, *Metafísica* 1003 a34-b10).

² Cf. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, pág. 158.

³ Aristóteles, *Metafísica*, 1028a15-18.

⁴ Aristóteles, *Metafísica*, 1017a23.

por categorías es apenas un síntoma (la manifestación más abstracta, si se quiere) de la imposición de una lógica que rechaza de entrada *la diferencia* como aquello que no puede ser pensado.

Por otra parte, ¿de qué modo el ser puede seguir constituyendo un verdadero problema, evitando diluirse en una serie de problemas inconmensurables, y conservando así una cierta unidad? ¿A qué lógica debe plegarse el discurso filosófico para poder seguir teniendo una palabra acerca del *ser en cuanto ser*, y no ya, simplemente, acerca de cada una de sus divisiones por separado? La referencia del ser a las categorías deja abierto este interrogante (el ser no se deja suprimir tan fácilmente), que empujará a Aristóteles a sus elaboraciones conceptuales más complejas (si bien no siempre claras, no siempre convincentes). La premisa filosófica fundamental, sin embargo, que *el ser se dice de muchas maneras*, ya no volverá a ser puesta en cuestión, como si se tratara del más valioso de los tesoros, el más arduamente conquistado. Del ser no tenemos más que una pluralidad de significaciones en la que lo encontramos ya desde siempre fragmentado.

Ahora bien, el ser reclama, a su vez, algún tipo de unidad. No poseyendo una «unidad de significación» del tipo que reconocemos en un concepto como «hombre» (el ser no tiene esencia, no es un género, no admite definición), semejante unidad parecería ser, al menos en principio, problemática. Ciertamente, los diferentes modos en que decimos «ser» no son reducibles ni deducibles entre sí, ni es posible remitirlos a un término exterior más general. El ser presenta, desde esta perspectiva, una *verdadera* pluralidad de sentidos. Se dice según lo que Aristóteles denomina una «relación de homonimia».⁵ Y esto no sólo en el sentido en que reconocemos la homonimia de los diversos significados (cosas, individuos) de una predicación sustancial (esencia, género). El caso del ser no es simplemente como el caso del hombre, que se dice por homonimia de todos los hombres concretos y existentes (si la homonimia se entendiese estrictamente en este sentido, todo nombre –excepto, si acaso, el nombre propio– sería homónimo, en virtud de que el lenguaje es general y las cosas son singulares). Que el ser se diga de muchas maneras no significa que afecte a una diversidad de significados, sino que la significación es en sí misma plural.

En definitiva, el ser se dice de manera plural, *plurívocamente*, según una multiplicidad irreductible de sentidos. Y, sin embargo, es de algún modo «el mismo ser» el que se dice de esta manera, de estas maneras. De qué modo, nos preguntamos, puede Aristóteles sostener estas dos tesis aparentemente irreconciliables sin recaer en su propia contradicción. O también: ¿en qué debe convertirse el pensamiento cuando se asume como búsqueda de un compromiso entre lo uno y lo múltiple?

* * *

⁵ Cf. Aristóteles, *Categorías*, 1a1: «Se llaman homónimas las cosas cuyo nombre es lo único que tienen en común, mientras que *el correspondiente enunciado de la entidad es distinto*, v.g.: vivo dicho del hombre y dicho del retrato; en efecto, ambos tienen sólo el nombre en común, mientras que el correspondiente enunciado de la entidad es distinto; pues, si alguien quisiera explicar en qué consiste para cada una de esas cosas el ser vivas, daría un enunciado propio para cada una.»

Vayamos por partes. Tenemos, por un lado, una diversidad intrínseca de la significación. Homonimia, dicen los textos. El ser porta una diferencia aparentemente irreductible que manifiestan las categorías y que se mide de una a otra según un patrón del que todavía no disponemos. ¿Cuál es, pues, la naturaleza de esta diferencia? Los textos de Aristóteles manifiestan un cierto titubeo a la hora de zanjar esta cuestión.

Por una parte, está el vocabulario platónico de la *διαίρεσις*. La distinción entre las categorías es, en este sentido, una *división*, con todo lo que esto implica: el supuesto de que hay algo que dividir, de que el ser en cuanto ser es un todo cuyas partes distinguimos, un terreno dentro del cual pueden recortarse regiones. La *διαίρεσις* designa, en principio, una división real (división dentro del ser) y no una distinción semántica; las categorías aparecen entonces como divisiones del ente en su totalidad. En una segunda instancia, sin embargo, el término sufriría un cierto deslizamiento en su significado, y pasaría a ser usada corrientemente por Aristóteles para designar las distinciones de significación,⁶ en una acepción que no tendría ya nada de platónico.⁷

La cuestión es si puede realmente establecerse un cambio tan rotundo; aún aceptando que el término pase de designar una distinción real a una semántica, no es menos cierto que el término sigue siendo el mismo. ¿Hasta qué punto el vocabulario de la *διαίρεσις* puede despojarse de toda referencia a la idea de una *división real*, del tipo parcelación de un terreno, gesto de un pensamiento sedentario?

Se dirá: esta interpretación de la teoría de las categorías, marcada por el vocabulario de la *διαίρεσις*, está en contradicción «con la inspiración general del proceso del pensamiento de Aristóteles». Vemos, en efecto, que las categorías aristotélicas no son simplemente las divisiones primeras de la realidad en su conjunto: del mismo modo que dividen el ser, dividen el no-ser, que también se dice en varios sentidos.⁸ En este sentido, Aubenque escribe:

Como se ve, ya no se trata aquí de dividir un terreno (pues ¿cómo circunscribir el terreno del no-ser?), sino de distinguir significaciones: significaciones que ya no son aquí, estrictamente hablando, las del ente (ο)/ν sino las del ser (ετ)=νατ), ya que se trata de saber en qué sentido se dice que el ente es o el no-ente no es.⁹

El argumento no es capcioso, pareciera incluso consistente, pero no produce la menor convicción. Que sea absurdo pensar en la división del no-ser, que jamás podría ser pensado como un terreno. ¿Qué hay con esto? Cualquier cosa puede seguirse de una imposibilidad. Lo cierto es que, se aplique directamente al ser o a sus significaciones, el vocabulario de la *διαίρεσις* sigue haciendo referencia a la división de un terreno. Y es que quizá, como dirá Deleuze, semejante referencia sea algo más que una mera cuestión de vocabulario, y se trate (y este es el verdadero problema) de la consecuencia

⁶ Así, por ejemplo, la referencia a los Tópicos del libro Z de la *Metafísica*; cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1028a10.

⁷ Cf. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, pág. 174, nota 290.

⁸ Aristóteles, *Metafísica*, 1003b5 y 1028a18.

⁹ Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, pág. 177.

inevitable de todo pensamiento por categorías (que, cabe señalarlo, son en ocasiones calificadas de *διαίρεσις*; cf. *Tópicos*, 120b36).

En todo caso, nos dejemos guiar por la realidad sustantiva del ο)/ν cuyas divisiones serían entonces denominadas por las categorías, o por la más sutil realidad de las significaciones que el ser adopta en los diferentes discursos que hacemos acerca del ente, el problema sigue siendo el mismo: en tanto el discurso del ser afirma una cierta equivocidad que vendría a expresar un determinado número de categorías, la diferencia resulta reducida a una división estática, sedentaria, muerta. ¿Cómo no podría así ser reconducida y subordinada nuevamente a la identidad?

* * *

Ahora bien, más allá de esta ambigüedad de los textos aristotélicos (¿a qué pregunta responden las categorías? ¿a la que cuestiona en cuántas partes se divide el ente? ¿o a la que busca los modos en los que significa el ser? Y, en todo caso, ¿cuál es la diferencia de una a otra?), está el hecho incuestionable, irreductible, de que el ser se dice según una pluralidad de modos. El ser del ente no tiene un solo sentido, sino varios. La pregunta *¿qué es el ente?* no tiene una respuesta única, o al menos unívoca. El problema del ser es de este modo afectado por una cierta dispersión. Si bien la pregunta por el ser no puede ser respondida de un modo general (no hay una respuesta para la pregunta *¿qué es el ser en cuanto ser?*), bien puede responderse a cada una de estas preguntas: *¿qué es el ser de la sustancia?*, *¿qué es el ser de la cualidad?*, etc. La pregunta por el ser deviene esta serie de preguntas por el ser de cada una de las categorías, el problema de la significación de la palabra ser se remite al de la significación de cada uno de sus usos. Y esto presenta un nuevo problema. Porque reconocer como insalvable esta dispersión de la pregunta por el ser en las distintas preguntas por el ser de las categorías, pareciera significar la renuncia a la posibilidad de un discurso unificado sobre el ser. Si el ser es homónimo, el problema que presenta podría, mediante las apropiadas distinciones, disolverse en una serie de problemas inconmensurables que no le estarían de ningún modo subordinados. La misma equivocidad de la palabra «ser» dejaría su lugar a una pluralidad de significaciones definidas (unívocas), con denominaciones propias (sustancia, cualidad, cantidad, etc.). El problema del ser sería menos resuelto que suprimido.

Pero, como bien señala Aubenque, el ser no se deja suprimir tan fácilmente: permanece presente detrás de cada categoría, aun cuando esa presencia sea oscura y no pueda reducirse a la del género en la especie (lo que significaría su sinonimia). El ser no es un género, pero todo género es ser. El ser no es un universal, pero es «lo que es común a todas las cosas»¹⁰. Pese a su esencial equivocidad, el discurso sobre el ser no puede ser suprimido, el ser sigue planteando un problema. Lo que en el pensamiento de Aristóteles tiene una consecuencia fundamental: la homonimia del ser no es, no puede ser, la misma homonimia que se presenta en casos como los de «can», «vivo», etc., donde mediante las distinciones apropiadas podría ser suprimida. La homonimia del ser tampoco se deja suprimir.

¹⁰ Aristóteles, *Metafísica*, 1005a24,27.

Vemos entonces el difícil compromiso que viene a plantearse. El discurso sobre el ser no puede suprimirse (esto es un hecho que debería ser justificado), pero la homonimia que le es constitutiva tampoco puede serlo (aunque esto no resulta ya tan evidente). ¿Cómo conciliar estas dos posiciones aparentemente contradictorias? Si aceptamos la homonimia del ser, ¿cómo podemos cumplir con la exigencia aristotélica que exige una cierta unidad en la significación para la posibilidad del discurso significativo? Si, por el contrario, asumimos la necesidad de un discurso acerca del ser, ¿cómo es posible que mantengamos la homonimia propia del ser?

Aubenque esboza una solución posible a esta aporía, que considera la posición propia de Aristóteles frente al problema. En este sentido, escribe:

[...] la homonimia del ser debe suprimirse, pero eso sólo puede hacerse mediante una investigación indefinida, y esa infinitud de la investigación revela a un tiempo la exigencia de univocidad y la imposibilidad de alcanzarla. Precisamente porque el ser tiene muchos sentidos, y un número indeterminado de ellos, nunca se ha terminado de plantear la pregunta «¿qué es el ser?». El ser está siempre más allá de sus significaciones: si bien se dispersa en ellas, no se agota en ellas, y, si bien cada una de las categorías es inmediatamente ser, todas las categorías juntas nunca serán el ser entero. Es preciso conservar, pues, el término ser a fin de designar ese más allá de las categorías, sin el cual estas no serían, y que no se deja reducir a ellas.¹¹

Más adelante consideraremos detenidamente las consecuencias de pensar el discurso acerca del ser según esta lógica que plantea su posibilidad respecto de un ideal en el sentido kantiano del término: absoluta univocidad del ser. Veremos también que esta lógica no es la única plausible y que no ha sido, ciertamente, la más frecuente dentro de la historia del aristotelismo. Por lo pronto, debemos desarrollar la respuesta más explícita de Aristóteles frente a este problema que constituyen la pluralidad irreductible de las categorías, por un lado, y la exigencia del discurso de una cierta unidad para ser significativo, por el otro.

Planteadas en estos términos, la aporía que venimos de establecer es, como marcaba Aubenque, irreductible. Implica un trabajo infinito o una búsqueda indefinida. Pero esta aporía, en el pensamiento de Aristóteles, se desplaza hacia un nuevo concepto. La distinción entre sinonimia y homonimia, insuficiente para pensar el caso del ser, exige la creación de un nuevo concepto capaz de pensar la relación entre lo múltiple (de las significaciones) y lo uno (del ser). Entre la homonimia y la sinonimia propiamente dichas, es necesario reconocer un tercer género de relación entre las palabras, las ideas y las cosas. Se trata de lo que Aristóteles denomina *homonimia no accidental* (οὐκ ἀπο· τὸ/ξήφ).

La homonimia no accidental, a diferencia de la homonimia simple, no carece de fundamento (y en este sentido se aproxima a la sinonimia), pero, a diferencia de la sinonimia, su fundamento no tiene la

¹¹ Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, págs. 182-183.

forma de la relación de especie a género (y en este sentido refleja la homonimia que le es propia).¹² Aristóteles nos ofrece una primera aproximación a este concepto en la *Ética a Nicómaco*. Allí distingue tres casos de homonimia no accidental. En primer lugar, está lo que se dice de muchas maneras porque procede de un término único. En segundo lugar, está lo que tiende a un término único. Y, en tercer lugar, lo que se dice por analogía (como cuando decimos que la inteligencia es al alma como la vista al cuerpo). En estos tres casos, se encuentra la posibilidad de que una palabra posea varias significaciones, no ya por azar, sino necesariamente, objetivamente, sin que para ello las distintas significaciones deban presentar una comunidad de género. Más allá de la sinonimia y la homonimia, que impedían pensar adecuadamente el caso del ser, disponemos ahora de estos tres tipos de relación para intentar resolver el problema. Pero ¿cuál de todas podrá aplicarse al caso del ser?

La respuesta debemos buscarla en la *Metafísica*. El caso del ser, según el libro Γ, sería el de lo que se dice de muchas maneras porque tiende a un término único.¹³ El ser se dice de muchas maneras, pero siempre en relación a uno (πρὸς ἓν). De muchas maneras, pero de muchas maneras que tienden, todas, hacia algo uno del que reciben una cierta unidad: una unidad relativa.

El [término] ente tiene muchos significados, pero todos ellos en relación con algo único y con una naturaleza única. No se trata de una mera coincidencia nominal, sino que así como todo lo sano siempre está en relación con la salud (sea para conservarla, sea para producirla, sea para señalarla, sea, en fin, para recibirla), y el término médico está en relación con el arte de la medicina (pues una cosa se dice medicinal porque posee el arte; otra, porque está naturalmente bien dispuesta para ella; otra, por ser obra de la medicina, estando nosotros en este sentido en condiciones de aportar otras pruebas), así, pues, ente tiene muchos significados, pero todos ellos en relación con un principio único. Hay cosas que se dicen entes porque son ousías; otras, porque son modificaciones de la ousía; otras porque están en camino de serlo o, inversamente, son corrupciones de la ousía, o privaciones, o cualidades de la ousía, o bien, de los términos relativos de la ousía; o, por último, porque son negaciones de alguno de estos términos relativos de la ousía o de la ousía misma.¹⁴

¹² Cf. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, pág. 185: “Aristóteles es llevado por las necesidades de su metafísica, y a fin de expresar adecuadamente una relación que no se deja reducir a la sinonimia –como habrían creído los eléatas– ni a la homonimia –como habrían hecho creer los sofistas–, hacia la concepción de un tipo nuevo de estatuto para las palabras de significación múltiple: especie de homonimia, pero homonimia objetiva, no imputable ya al lenguaje, sino a las cosas mismas, porque se funda en una relación (que, sin embargo, no es la de especie a género) y a un término, a una «naturaleza» única.”

¹³ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1003a33.

¹⁴ Aristóteles, *Metafísica*, 1003a33-b10. Cuando Aristóteles busca determinar esta muy especial relación que constituye la homonimia no accidental, tiende a repetir estos ejemplos. Cabe señalar, sin embargo, el carácter imperfecto de los ejemplos, que menos aclaran el problema que lo complican. Engañosamente claro, así, es el ejemplo de lo sano, que se dice al mismo tiempo del hombre, del clima, del régimen. En efecto, en el caso de la salud, los distintos términos se refieren a un término de referencia (la salud), que no forma parte de la lista de las significaciones de lo sano. Presenta, entonces, un carácter trascendente (la salud trasciende la serie que viene a ordenar) que el caso del ser no debiera mostrar: las categorías, en efecto, no son los modos de significación de la sustancia, sino que a través de la sustancia hacen referencia a ese término más fundamental que es el ser. La sustancia significa inmediatamente el ser, pero

Esta muy especial homonimia que caracteriza al ser encuentra así una unidad relativa por relación a algo primero. Y esto primero, fundamento de semejante relación heurística, esto por referencia a lo cual se dicen los distintos modos del ser, es la ousía, es decir, la sustancia.

* * *

Ahora: ¿resuelve esto el problema del ser? ¿Basta señalar esta relación, en gran medida indeterminada, para hacer posible un discurso único de esto que se decía según una variedad de significaciones? ¿No es necesario que esta relación sea definida con más precisión y que lo que hace de la ousía el fundamento de la misma sea esclarecido? Por cierto que la ousía es aquello sin lo cual las distintas significaciones del ser no podrían comprenderse, aquello respecto de lo cual se dice el ser de las demás categorías (no es posible concebir una cualidad que no sea cualidad de una sustancia, ni relación que no sea relación entre sustancias). Sin embargo, pareciera que la homonimia no accidental en relación a uno, menos resuelve la aporía que le da lugar, que la interioriza. El problema que encontrábamos al plantear la necesidad de un discurso significativo acerca del ser, justo allí donde el ser manifestaba su esencial dispersión en una variedad irreductible de categorías, no ha desaparecido completamente: la relación $\pi\rho\omicron\text{:}\varphi\ \varepsilon(\nu)$ pareciera ser ese mismo problema de algún modo hipostasiado.¹⁵ La homonimia a la que venía a responder ha sido transferida a la relación misma; la diversidad de las categorías resulta absorbida y reproducida por las múltiples significaciones que adquiere esta relación entre las categorías y la sustancia. El problema que consistía en determinar cuántas y cuáles son las significaciones del ser se transforma en el de mostrar cómo, en cada caso, el término ser se dice por relación a este fundamento que es la sustancia.

De manera que luego de haber distinguido las significaciones particulares con que se usa cada término, debemos dirigirnos a lo primario en la correspondiente categoría y ver en qué sentido cada término se refiere al término primario. Pues unas cosas recibirán su

no basta para significarlo. No lo agota, por decirlo de alguna manera. El hecho de que la pluralidad de las significaciones del ser se refieran a un término fundamental inmanente a la serie no basta para resolver el problema de la pluralidad de las significaciones ni, mucho menos, para escapar por su medio a los juegos de la trascendencia propia del ser. Cf. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, págs. 188-189.

¹⁵ Cf. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, pág. 187: "...cuando se trata de definir esa relación, Aristóteles se limita a enumerar ejemplos: $\pi\alpha/\theta\eta\ \omicron\upsilon\sigma\iota/\alpha\varphi$, $\omicron(\delta\omicron\varphi\ \varepsilon\iota\varphi\ \omicron\upsilon)\sigma\iota/\alpha\nu$, $\pi\omicron\iota\omicron/\tau\epsilon\varphi\ \omicron\upsilon)\sigma\iota/\alpha\varphi$, etc., afección de la esencia, camino hacia la esencia, cualidades de la esencia, etc., ejemplos en los que se identifican fácilmente aquellas mismas significaciones del ser cuyo estatuto común se trata precisamente de descubrir. El análisis del libro Γ , en el cual la mayoría de los comentaristas han visto una solución al problema, sólo nos enseña una cosa, por lo demás capital; los diferentes sentidos del ser se refieren todos a un mismo término, el ser es un $\pi\rho\omicron\text{:}\varphi\ \varepsilon(\nu\ \lambda\epsilon\gamma\omicron/\mu\epsilon\nu\omicron\nu)$. ¿Pero acaso esta respuesta es algo más que la misma pregunta formulada de otro modo?"

nombre por tener en sí mismas esa noción primaria, otras por producirla y otras por razones similares.¹⁶

En definitiva, el $\pi\rho\omicron\text{:}\varphi\ \varepsilon(\nu$ es la expresión mediante la cual Aristóteles intenta plantear el problema de la relación entre lo múltiple (de las significaciones) y lo uno (del ser). Es la expresión que busca, más allá de la diversidad de las categorías, hacer del ser el horizonte común de todos los modos de la predicación. Pero esta expresión es en sí misma de algún modo indeterminada. En cierta medida oscura, refractaria al análisis. Y pareciera llevar en su interior, como inscrita en una materia mucho más sutil, el mismo problema que venía a resolver.

Efectivamente, hay problemas que la doctrina del $\pi\rho\omicron\text{:}\varphi\ \varepsilon(\nu\ \lambda\varepsilon\gamma\omicron/\mu\varepsilon\nu\omicron\nu$ no alcanza a resolver. La solución se difiere. No llega. La remisión de las categorías a una significación primordial no acaba de resolver el problema de la pluralidad de las significaciones, en principio, porque la misma pluralidad de las modalidades del $\pi\rho\omicron\text{:}\varphi\ \varepsilon(\nu$ pareciera irreductible a un principio único.

No basta con hacer constar que la pluralidad de significaciones remite a una significación única; pues, aparte de que esa remisión sea oscura, ni siquiera se ve por qué es necesaria, por qué el discurso humano sobre el ser no ha de significarlo de manera múltiple y dispersa. La doctrina del $\pi\rho\omicron\text{:}\varphi\ \varepsilon(\nu\ \lambda\varepsilon\gamma\omicron/\mu\varepsilon\nu\omicron\nu$ acaso fundamente la unidad del ser, pero esa unidad sigue siendo problemática: la homonimia del ser no es, sin duda, accidental, y por eso había que superar la oposición, excesivamente sencilla, entre la sinonimia y una homonimia reducida a un «azar»; pero de que no sea accidental no se desprende que deje de ser un problema: lo accidental no se opone a lo racional, sino a lo necesario, y de que la homonimia del ser no sea $\alpha\text{:}\pi\omicron$) $\tau\upsilon/\xi\eta\varphi$ no se sigue que se convierta en transparente para la razón.¹⁷

Con la figura del $\pi\rho\omicron\text{:}\varphi\ \varepsilon(\nu\ \lambda\varepsilon\gamma\omicron/\mu\varepsilon\nu\omicron\nu$, Aristóteles plantea la posibilidad de referir la pluralidad de las significaciones del ser a un término único, constituido por la sustancia. De este modo busca respetar la singularidad de las significaciones correspondientes, no aniquilando la pluralidad propia de los términos, y al mismo tiempo pensar una unidad sobre esa multiplicidad, por referencia, por inclinación.

Uno tiene la sensación, sin embargo, de que, planteadas las cosas de este modo, sólo el carácter problemático de la enunciación –su carácter irresuelto– es lo que permite semejante compromiso. Planteadas las cosas de este modo, cualquier determinación menos problemática de la relación entre lo uno del ser y lo múltiple de las significaciones pareciera destinada a reducir inexorablemente la multiplicidad y la diferencia al dominio de la identidad.

¹⁶ Aristóteles, *Metafísica*, 1004a27-31.

¹⁷ Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, pág. 191.

2. La analogía en Santo Tomás de Aquino

El problema del ser vuelve a pensarse según la misma lógica categorial durante la edad media. Podría decirse incluso que no es hasta entonces que el problema del ser se plantea en un lenguaje bien definido –más allá de las eventuales traiciones a la «doctrina aristotélica» que esto pudiese significar–, convirtiéndose en un bloque de opinión filosófica cuyos matices serán indefinidamente discutidos, pero que, en lo esencial, será masivamente aceptado. Vulgata filosófica en torno a la cuestión del ser que se impondrá con el nombre de la *analogia entis*.

Lo que nos interesa aquí no es la eventual autenticidad que pueda atribuirse a esta tradición que, apelando problemáticamente a Aristóteles, llama *analogía* a la relación entre el ser y sus significaciones. Pero tenemos preguntas. ¿Se trata de una mera cuestión de vocabulario? ¿O el vocabulario refleja un cambio más profundo, de tipo conceptual? ¿Modifica este cambio, en todo caso, lo esencial de la formulación Aristotélica?

Tampoco el hecho de que muchos intérpretes modernos se hayan valido de dicho vocabulario, sin crítica, para plantear el problema del ser en Aristóteles. ¿Habla Aristóteles de analogía? Y, de ser así, ¿remite el problema del ser a la analogía?

Nos preguntamos, antes, por lo que las doctrinas de la *analogia entis* pueden revelarnos acerca de este pensamiento por categorías que inaugura Aristóteles. ¿Qué nos enseña la analogía sobre este discurso que piensa el ser según una irreductible multiplicidad de significaciones a la que viene a conferir una cierta unidad? Buscamos lo que subyace a las teorías en sí mismas. Esto que Deleuze denomina la imagen de un pensamiento.

* * *

Para comenzar, una caracterización clásica. Hay una doble especificación de la analogía. La unidad analógica se dice, en primer lugar, como «convenientia proportionis», en el caso de una relación simple entre dos términos (de un número entero a la unidad, por ejemplo), o más, siempre que estén todos directamente referidos a un término único, comprendido dentro o fuera de la serie; entonces se denomina *analogía de proporción*, *analogía de atribución* o, en fin, *analogía de referencia* (intrínseca o extrínseca según el término de referencia pertenezca o no a la serie). En segundo lugar, la unidad analógica se dice como «convenientia proportionalitatis», y es el caso de una similitud entre relaciones, o, para ser más precisos, de una relación entre relaciones (así, por ejemplo, hablando del principio, se dice que la unidad es al número

como el punto es a la línea); la denominación correspondiente es *analogía de proporcionalidad*.

Esta doble significación de la relación de analogía ya puede encontrarse en Santo Tomás. A través de la lectura del *De principiis naturae*, aparece que la analogía sirve para designar, por una parte, la unidad proporcional, conforme a la significación etimológica del término, es decir, la similitud de relación que une dos a dos los términos de dos o más parejas; pero, por otra parte, la analogía sirve también para expresar la unidad de las acepciones múltiples ordenadas por relación a un primero que llamamos unidad de orden (unidad de orden que Aristóteles llamaba $\pi\rho\epsilon\iota\upsilon$).¹

¿Cuánto de todo esto podía encontrarse ya en Aristóteles? Más arriba, vimos que Aristóteles concebía una determinada relación que denominaba analogía. La analogía aristotélica tiene un sentido preciso que, en principio, coincidiría con lo que Santo Tomás concibe como analogía de proporcionalidad (como cuando decimos, vale repetir el ejemplo, que la inteligencia es al alma como la vista al cuerpo). Ahora bien, en este sentido preciso, la analogía es una relación que jamás es utilizada expresamente por Aristóteles para especificar la relación entre las categorías y el ser en cuanto ser, y habría que ver incluso cómo, cuándo y en qué medida es utilizada con ese objetivo por el mismo Santo Tomás.

Pero está el otro sentido. Santo Tomás se encuentra con un significado de la analogía más amplio que el de las *Categorías*, capaz incluso de expresar la unidad de las acepciones múltiples ordenadas por relación a un primero.² Este tipo de relación, esta unidad de orden por relación a un primero, no recibe un nombre particular en Aristóteles y, lo que es todavía más significativo, no es jamás llamada analogía. Es, sin embargo, el tipo de unidad que se da entre las categorías y el ser.

Tenemos entonces que, en Aristóteles, la analogía como unidad proporcional jamás es aplicada explícitamente al ser, y, por el contrario, la unidad del ser es siempre presentada como unidad de orden por referencia a un término primero (relación para la que no pareceríamos disponer de un nombre propio). Ningún problema, por lo tanto, si la analogía viniese simplemente a bautizar esta relación, a dar un nombre a aquello que hasta el momento no lo tenía.

¹ Cf. también: Santo Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 2, a. 1, resp.

² J.-L. Marion atribuye en gran medida esta confusión de dos modos de unidad bajo un solo nombre –*analogía*– a Boecio, pero no queda claro. Por un lado Boecio, al exponer los modos de la equivocidad no accidental tiene en cuenta las mismas variantes que Aristóteles: “Otros términos se dicen según la *proportio*, como el principio; en efecto, en el número es principio la unidad y en las líneas el punto. Y esta equivocidad es denominada según la *proportio*. Otros términos provienen de un término único, como el fermento médico, la droga médica; este equívoco proviene de la medicina sola. Otros términos se refieren a un término único; así cuando se dice que el paseo es salud, que la alimentación es salud, estos términos son equívocos porque se refieren a la única palabra salud.” (Boecio, *In Categorías Aristotelis*, I, De Aequivocis, [1] PL 64, col. 166 a-b) Por otro, los textos de Boecio no parecen revelar en ningún momento la unificación explícita de los términos *proportio* y *proportionalitas* en la unidad analógica. Cf. J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, págs. 83-84. Para una historia de la evolución y la constitución de la analogía, cf. W. Kluxen, *Analogie*, in J. Ritter, hrg., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Bâle/Stuttgart, 1971.

Pero no es tan simple. En primer lugar, en Santo Tomás, las dos clases de unidad reciben el mismo nombre: analogía.³ En segundo lugar, la transformación del significado de este nombre es compleja: la unidad analógica pasa a ser, ante todo, la que se establece respecto de un primero, y, derivadamente, en cierta relación de dependencia respecto de la primera, resulta la analogía entendida como semejanza proporcional. En tercer lugar, el carácter esencialmente problemático de la doctrina aristotélica de la relación a uno es, consciente o inconscientemente, eliminado: las relaciones de unidad respecto de un primero pasan a ser comprendidas de un modo bien determinado, en términos de causalidad formal, material, final, etc.

Posterguemos, por un momento, esta última cuestión, que exigirá un análisis detallado. Intentemos resolver antes la cuestión terminológica. Lo que Santo Tomás entiende por analogía. Dijimos que, a un tiempo, la relación de semejanza proporcional y la de relación respecto de uno. Pero también dijimos que según un orden que invierte el propio de la etimología. La unidad proporcional no es primera, sino que es remitida a la unidad de orden por relación a uno, que es más fundamental. Los dos sentidos del término analogía no son yuxtapuestos, sino que uno de ellos está subordinado al otro, dado que la unidad proporcional depende de la unidad de orden. Aunque el nombre de analogía pasa de la proporción a la relación, la idea de proporción será siempre secundaria respecto de la relación a un primero; Tomás remite sistemáticamente la unidad proporcional a la unidad por referencia a un primero.

Tomás no parte de la unidad por referencia a un primero para extender luego la analogía hasta la proporción entre cuatro términos, sino que extiende el sentido original del término analogía, de la proporción que designa originariamente a la unidad de orden. En este sentido, el término latino *proportio* designa tanto una como la otra. [...] Una no excluye la otra y nada indica que haya que elegir entre las dos. Pero una es más fundamental, la otra subordinada, puesto que la unidad proporcional resulta de la unidad de orden como una función dialéctica de su fundamento ontológico.⁴

La analogía de proporcionalidad, entonces, esta que Aristóteles reconocía como uno de los modos de homonimia no accidental, pero que de ningún modo aplicaba al ser, vuelve a encontrarse en Santo Tomás en un plano igualmente secundario. Subordinada a ese otro tipo de atribución por relación a un primero que Aristóteles indicaba como el caso del ser.⁵ Ahora esta relación presenta un nombre

³ En Santo Tomás, en efecto, encontramos en concurrencia dos nociones distinguidas netamente por Aristóteles (la relación de proporcionalidad y la unidad por referencia a uno) bajo un mismo título: *analogia*. La legitimidad de esta confusión bajo un título único nos importa menos que el hecho históricamente decisivo de su puesta en paralelo.

⁴ Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas D'Aquin*, págs. 40-41.

⁵ Hasta aquí, el pensamiento de Aristóteles y el de Tomás parecieran coincidir punto a punto. En todo caso, la misma subordinación (más allá de la diferencia de los nombres) parece encontrarse en el pensamiento de Aristóteles. En este sentido, Aubenque escribe: “La homonimia por analogía, lejos de sustituir o de ser idéntica a la homonimia $\pi\rho\omicron\text{:}\phi\ \epsilon\prime\upsilon$, la presupone y remite a ella” (Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, pág. 198). J.-L. Marion es de una opinión

problemático: es –la suerte de los términos en la historia de la filosofía no puede dejar de sorprendernos– la analogía.⁶

¿Podemos concluir, entonces, que en la obra de Tomás la *analogia entis* coincide con la teoría que Aristóteles había elaborado en la *Metafísica* con el fin de dar cuenta de la diversidad y de la unidad del ser?⁷

* * *

Hay que señalar diferencias. Marcar distancias. La doctrina de la *analogia entis* no repite simplemente la doctrina Aristotélica en torno al problema del ser, ni es nuestra intención asimilar una a otra. Sin embargo, tampoco es sensato concluir que la doctrina de la analogía del ser «es contraria a la letra y el espíritu del aristotelismo». Ni los textos mismos ni su historia permiten señalar una contradicción semejante. La verdad de las tesis escolásticas, esto es, la autenticidad de las interpretaciones escolásticas de Aristóteles puede ser puesta en cuestión. Pero no puede olvidarse que esa misma evaluación es histórica. La lectura escolástica de Aristóteles dominó durante siglos la historia de la filosofía, esto es, fue considerada de tanta corrección como las interpretaciones que en la actualidad dominan el aristotelismo y la ponen en cuestión. Y esto no quiere ser una apología de una verdad perimida. Será, como mucho, un intento más por sacar al ruedo la historicidad de las interpretaciones, que siendo dejada de lado paraliza al pensamiento sobre discusiones filológicas o pseudo-filosóficas en torno a una hipotética verdad originaria, oculta o muerta, que sería necesario descubrir y resucitar. Se trata de plantear el problema del ser, esto es, de pensar el ser de la realidad (¿en qué consiste la realidad?), y no de denunciar supuestas traiciones e hipotéticas infidelidades respecto de lo que habría de «esencialmente problemático y ambiguo» en la doctrina aristotélica del ser.⁸

De todos modos, tengamos en cuenta que las interpretaciones contemporáneas de Aristóteles poseen en general una coherencia o sistematicidad que las interpretaciones escolásticas no tenían. Reconozcamos una cierta exhaustividad. Supongamos asimismo que esta exhaustividad nos permite acceder

contraria: “Entre estas dos figuras de la unidad, Aristóteles no establece ninguna unidad superior, precisamente porque sus dominios respectivos, la referencia y la proporción matemática no tienen en común más que el hecho de producir una forma de unidad” (J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, pág. 83).

⁶ En lo que sigue, denominaremos «analogía», a secas, a esta relación que encuentra su origen en la relación $\pi\rho\omicron:\varphi\varepsilon$ que describía Aristóteles y que pretende aplicarse al caso del ser, aclarando pertinentemente cuándo hagamos referencia a la del tipo «semejanza proporcional». Preferimos esta expresión a otras, más técnicas, como «analogía de atribución» o «analogía de proporción». Estas expresiones pretenden, mediante las distinciones apropiadas, suprimir la homonimia implícita. Sobreentienden, por lo tanto, que dicha homonimia es accidental, lo cual no es por sí mismo evidente. Tanto los lazos establecidos por Santo Tomás entre un tipo y otro de analogía, así como la crítica deleuziana de la misma, tienden a forjar una relación íntima entre ambos tipos de analogía, invalidando de algún modo estas distinciones.

⁷ Así, por ejemplo, Montagnes. Cf. Montagnes, *La doctrine de l’analogie de l’être d’après Saint Thomas D’Aquin*, págs. 40-41.

a una imagen del pensamiento aristotélico de algún modo «más fiel». Y aceptemos, por lo tanto, como lo hemos hecho más arriba al desarrollar la teoría de Aristóteles, que la doctrina del $\pi\rho\omicron\text{:}\phi\ \epsilon\text{/}\nu\ \lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ sería menos una solución al problema de la ambigüedad del ser que una respuesta a su vez problemática. ¿De qué modo piensa Santo Tomás esto que para Aristóteles permanecía en cierta medida oscuro? ¿En qué sentido la doctrina de la *analogia entis* aclara y explícita (o, si se prefiere, traiciona y desnaturaliza) esta muy especial relación de homonimia que caracteriza al ser?

La doctrina de la analogía es el producto de la síntesis de dos temas originariamente independientes que confluyen en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino: uno de origen aristotélico —el de la unidad de orden por referencia a un primero—, y otro de origen platónico —el de la participación—.

Lo que Tomás entiende por analogía, en efecto, es esta muy especial suerte de unidad que se aplica a significaciones del ser diferentes de las que cada una comporta una naturaleza propia y una definición distinta, pero que tienen en común el hecho de estar todas *en relación a uno* ($\pi\rho\omicron\text{:}\phi\ \epsilon\text{/}\nu$), perteneciente a la serie, al que la acepción común conviene en primer lugar.⁹ Así, el ejemplo aristotélico de la salud. Una denominación analógica es común a varios en virtud de la referencia de cada uno a un primero.

Si esto fuese todo, la definición tomista de la analogía no diferiría en absoluto de las interpretaciones más exigentes de Aristóteles respecto de la homonimia no-accidental por referencia a uno: tanto una como otra, en efecto, señalarían un compromiso entre la perfecta univocidad que caracteriza la relación entre un género y sus especies y la completa equivocidad que se da entre géneros incomunicables, refiriendo la totalidad de estos géneros a uno de sentido privilegiado, al tiempo que postularían esta relación de un modo estrictamente problemático.

Ahora bien, Tomás desarrolla esta idea en el sentido de una metafísica de la participación en la que encuentra la solución de ese preciso problema. Participar es tener parcialmente lo que otro es sin restricción. De aquí la convergencia de la analogía y de la participación: hay a la vez diversidad esencial de participantes y unidad por relación a un primero del que los participantes reciben su común perfección. Unidad analógica y participación se unen, dado que la unidad que representa la primera encuentra su origen (su razón) en la causalidad que se ejerce por la segunda. La participación establece entre los seres una relación de causalidad que la analogía traduce en el plano conceptual; la unidad de orden por relación a un primero al que los analogados se remiten es el reflejo de la relación de causalidad que implica la participación.¹⁰

⁸ Cf. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, pág. 192. Y yo no sé cómo es posible ser infiel a lo que un pensamiento pueda tener de ambiguo.

⁹ Sto. Tomás de Aquino, *De principiis naturae*, ed. John J. Pauson Fribourg-Lovain, 1950; pág. 103, 1-2.

¹⁰ Santo Tomás interpreta siempre las relaciones analógicas en términos de causalidad (una causalidad que no es, por otra parte, uniforme), y de ese modo lee los ejemplos aristotélicos: en términos de causalidad final (sano designa realidades ordenadas a la salud como a su fin), causa eficiente (medico reúne una serie de acepciones que derivan de la medicina como agente), o

No nos interesa directamente aquí qué tipo de relación causal subyace a la analogía cuando esta se une a la participación. En su ya clásico estudio sobre la analogía en Santo Tomás, Montagnes analiza detalladamente este problema y señala una evolución según la cual la causalidad ejemplar (participación de una forma), que caracteriza las obras de juventud, sería progresivamente subordinada a una causalidad de tipo eficiente (actualización de una materia).¹¹

Nos interesa, en cambio, el modo en que la analogía, comprendida de esta manera (asociada a la idea de participación), deja entrever los compromisos a los que se debe y sin los cuales sería imposible de pensar. Compromisos que, por otra parte, no estaban ausentes en la exposición aristotélica del problema, pero que permanecían callados, casi ocultos, indefinidamente diferidos.

* * *

A título preliminar, y para completar una exposición mínima de la doctrina de la *analogia entis*, debemos hacer notar que, con Santo Tomás, el cuadro de las significaciones propias del ser se abre según una vertical ascendente. La analogía del ser, en efecto, se desarrolla según dos dimensiones: una horizontal (la de las divisiones del ser según las categorías) y otra vertical (la de los grados del ser constituidos por las sustancias mismas). Esto significa: el ser se dice en primer lugar de las sustancias y, a título derivado, de los accidentes; pero, asimismo, el ser se dice primariamente de las sustancias simples y, en relación a las mismas, de las sustancias compuestas. Esta doble dimensión de la analogía se vuelve banal durante la baja edad media bajo los nombres de *analogía predicamental* y *analogía trascendental* respectivamente.

La analogía predicamental del ser liga los accidentes a la sustancia. Así, una primera diversidad (la de la sustancia considerada como el ser fundamental y principal en tanto que ontológicamente autónomo y el accidente considerado como ser relativo) es ordenada por la referencia de los accidentes a la sustancia, de la que constituyen la determinación y de la que depende para ser (el accidente es ser-otro, y este otro es siempre, en última instancia, la sustancia). La analogía predicamental evita de esta manera que la diversidad del ser no vaya en detrimento de la unidad. El ser accidental está *subordinado* al ser sustancial: esto, y ninguna otra cosa, significa la analogía predicamental. Significa la introducción, en el orden del ser, de una *graduación* por relación a un máximo (la sustancia en tanto que causa); la perfección del ser, realizada *sin restricción* en la sustancia, es participada *a título derivado* por los accidentes. La unidad de orden que relaciona el ser accidental al ser sustancial, esto es, la analogía predicamental, se funda sobre una naturaleza común –la *ratio entis*– que es, sin embargo, *desigualmente* repartida entre la sustancia y los accidentes. En el plano de las categorías, subordinación, graduación y

causa material (y este es el caso del ser, que se dice en primer término de la sustancia y después de la cantidad, de la cualidad, etc., por referencia a la sustancia, que es su sujeto, su causa material). Cf. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas D'Aquin*, pág. 28.

¹¹ Cf. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas D'Aquin*, págs. 44-42, 50-51, 55.

desigualdad son las notas que la analogía hace salir a la luz cuando la unidad de orden por referencia a uno es entendida como una relación de participación.

La analogía trascendental, a su vez, implica a su vez una diversidad de *grados de sustancialidad* y una *jerarquía formal* entre las sustancias. Graduación y jerarquía que están referidas a la desigual posesión de una perfección común: la perfección del ser. Así, en el grado inferior se encuentran las sustancias hilemórficas (compuestas), a su vez diversificadas en especies en sí mismas jerarquizadas. El grado medio corresponde a las sustancias intelectuales, las cuales se diferencian unas de otras según el grado de perfección que les corresponde (y que aumenta con la disminución de su potencialidad). El grado supremo está constituido por el ser divino, perfectamente simple; la jerarquía del ser culmina en él y su perfección es tal que lo sitúa aparte del resto de los seres, es decir, en una posición *trascendente*. Los seres se reúnen, de este modo, en una jerarquía ordenada, de acuerdo a una perfección común, diversamente graduada, desde la perfección suprema y trascendente del ser primero hasta las realizaciones inferiores próximas a la indeterminación de la materia.

El cuadro de las significaciones del ser se abre. La analogía, esto que en Aristóteles permanecía como un punto de referencia fundamental pero oscuro (el $\pi\rho\omicron\upsilon\ \epsilon\upsilon\lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$), se hace más claro y más explícito al mismo tiempo que descubre una nueva dimensión. Y en esta apertura, el ser pensado según categorías, revela algunas notas que parecían permanecer como mudas en su formulación aristotélica. Graduación, subordinación, desigualdad. Jerarquía y trascendencia.

Se dirá que esto es mucho, que atribuir a Aristóteles una concepción semejante del mundo, esto es, del ser o de la realidad, es proyectar un esquema de pensamiento que le es impropio, unos contenidos que pertenecen a otra época, estos que se hayan en distinta medida presentes en todo el cristianismo. Es cierto que hay que matizar esta afirmación. Sin embargo, no es posible negar absolutamente que exista en Aristóteles una concepción jerárquica del universo. La referencia de las categorías al vocabulario de la $\delta\iota\alpha\lambda\upsilon\pi\epsilon\sigma\iota\phi$, que analizamos cuidadosamente más arriba, apuntaba en este sentido. Y es en este mismo sentido que apuntará la crítica deleuziana del pensamiento por categorías, empezando por su momento inaugural con Aristóteles. ¿No tiende acaso todo pensamiento por categorías a instaurar una concepción jerárquica del mundo, en el cual puede leerse el orden que dictan las sucesivas divisiones del ser (que no es un género) en géneros, de estos géneros en especies, y así sucesivamente, hasta verse obligado a detener el análisis en una diferencia hipostasiada como impensable, o como no conceptuable sino a fuerza de reducirla a una diferencia indeterminada –las *species infima* aristotélicas–, último grado de la identidad? No pareciera que esto se halle «en contradicción con la inspiración general del proceso del pensamiento de Aristóteles».¹² Orden y medida. De esto no falta en los textos de Aristóteles.

* * *

En todo caso, con Santo Tomás, asociada al tema de la participación, la analogía pareciera revelar algo que aparentemente ya comprendía (al menos en germen): una concepción jerarquizada del

¹² Cf. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, pág. 177.

mundo, ordenada según principios de naturaleza trascendente.¹³ La comunicación del ser según grados – desde el ser divino en el que el ser subsiste sin restricción hasta las realizaciones parciales en las diferentes sustancias, y desde las diferentes sustancias hasta sus determinaciones accidentales–, y la respectiva jerarquía que le está asociada son los elementos que en el plano del ser fundamentan la unidad conceptual que representa la analogía. El ser se dice en primer lugar (*per prius*) de Dios y a título derivado (*per posterius*) de las sustancias en orden trascendental, y, en el orden de las sustancias, *per prius* de la sustancia y *per posterius* de los accidentes. El ser no se dice en el mismo sentido de la diversidad de las categorías o de los seres. El ser de los accidentes no se resuelve sino en el ser de la sustancia (en el plano predicamental no hay otro primero que la sustancia), y el ser de las sustancias se remite, en última instancia, a Dios (en el plano de la analogía trascendental no hay otro primero que Dios), término último de toda referencia de todos los sentidos del ser, principio de orden por relación al cual todo lo demás se unifica. Orden y medida. La irreductible diversidad del ser (parcelada, con todo, según las diversas categorías) reconoce una unidad por analogía, fundada en la unidad real del Primer Ser.¹⁴

Más allá de las diferencias específicas o genéricas, que establecen su multiplicidad formal, las diversas sustancias se ordenan respecto de una perfección común desigualmente poseída por cada una, un poco como en el plano predicamental los accidentes se ordenan respecto de la sustancia, de la que reciben el ser de forma disminuida.¹⁵ Lo que Deleuze leerá: cuando la diferencia se reduce a una diferencia meramente conceptual (específica o genérica), el pensamiento del ser es dominado por un ideal

¹³ Una vez más, y ya para dejar de lado el tema, tomemos en este punto la relación de la formulación escolástica con la aristotélica. Santo Tomás retoma el tema de la homonimia por relación a un primero según una lógica de la participación. Ahora, por decirlo de alguna manera, participar es tener parcialmente lo que otro es sin restricción. Más allá de la cuestión de si existe o no una significación propia u originaria de esta relación $\pi\rho\omicron\text{:}\phi\ \varepsilon(\nu$ en Aristóteles, ¿podemos decir, en verdad, que estamos realmente tan lejos de las formulaciones aristotélicas del $\pi\rho\omicron\text{:}\phi\ \varepsilon(\nu$? ¿No se dice el ser para Aristóteles en primer lugar de la sustancia como «en sí», esto es, absolutamente, sin restricción, y en segundo lugar de los accidentes, que son «en otro», esto es, que poseen el ser de un modo restringido (dependen precisamente de una sustancia para ser)? En todo caso, lo cierto es que, en un caso de modo manifiesto (Santo Tomás), y en otro de modo problemático (Aristóteles), se perfila un pensamiento del ser que divide y luego ordena las distintas significaciones del ser según una jerarquía definida, dentro de la cual la sustancia ocupa un lugar eminente.

¹⁴ Si bien es cierto que en la obra de Tomás pueden encontrarse algunas posiciones contrarias a la concepción a la que aquí hacemos referencia, al menos en las obras posteriores a *De veritate*, estamos en presencia de una teoría coherente y unificada de la analogía del ser (la analogía por referencia a un primero, elaborada en principio en el plano categorial, da razón de la relación de los seres a Dios). Esta teoría es la de la analogía *unius ad alterum*. La misma se opone a la analogía *duorum ad tertium*. Y esto sobre ambos planos. En el plano categorial el accidente y la sustancia no reciben la atribución del ser por referencia una forma común a ambos y que sería el ser; no hay nada anterior a la sustancia, y el ser es o bien la sustancia (*per prius*) o bien el accidente (*per posterius*). En el plano trascendental, el ser no engloba los seres y Dios, puesto que el ser no es anterior a Dios. Es Dios que funda la analogía del ser puesto que los seres reciben por participación lo que él es por esencia: no hay otro primero que él. Cf. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas D'Aquin*, págs. 80-81 y 94-95.

¹⁵ Cf. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas D'Aquin*, pág. 37.

clasificadorio, que se reduce a repartir las diferencias en un orden jerarquizado según la proximidad de las mismas respecto de un principio común y para el cual está cerrada la posibilidad de pensar la plenitud del ser.

Y, en verdad, no es necesario forzar los textos para concluir esto. La analogía constituye la dimensión conceptual de una jerarquía en el orden del ser ordenada por relación a un primero; los diversos sentidos del ser (los grados del ser) se fundan sobre la eminencia y la causalidad de un primero constituido por la perfección del ser, cuya plenitud es minada paralelamente a su diversificación. Todo lo que hay de perfección más o menos degradada en los otros se encuentra en el primero bajo una forma eminente y unificada.¹⁶

Se puede considerar la participación del ser de forma ascendente como el encaminamiento gradual de los seres inferiores y superiores hacia un máximo sin límite, o de forma descendente como la *degradación progresiva de la plenitud del ser* que es en el primero y que todos los demás participan.¹⁷

La analogía piensa el ser como una perfección graduada, diversamente limitada, en relación a un primero del cual la recibiría. Rechaza la plenitud del ser para volver a asumirla, mediante una doble negación, *modo eminentiori*, en una instancia trascendente, principio inviolable cuya realidad es la *Plenitudo essendi*. Toda otra realidad es limitada, en grados que responden a una meticulosa jerarquía, y reenvía a dicho principio a través de la negación de su propia limitación (negación).¹⁸

La perfección divina no se comunica más que de manera deficiente. La plenitud de la perfección divina se fragmenta en perfecciones distintas de las que ninguna puede igualar la realidad divina. Y esto es lo que significa negar la plenitud del ser: que la realidad de Dios no es la de las criaturas, que es menor, que las criaturas no son completamente reales o, mejor, que no tienen toda la realidad que es posible. Y el mismo reparo cabe hacer en el plano predicamental: que el ser de las categorías esté jerarquizado, que se diga *per prius* de la sustancia y *per posterius* de los accidentes, significa que la realidad no es la misma, que la realidad de la sustancia no es la misma que la de los accidentes, que es mayor, que estos son menos reales, que no son todo lo reales que son las sustancias. Esto es lo que significa la analogía, por oposición a la univocidad y su consecuente afirmación de la plenitud del ser. La semejanza por participación deficiente rechaza la univocidad, estableciendo una ruptura en plano de la realidad y una jerarquía en el orden de los seres. La realidad está quebrada cuando se piensa por categorías, y la analogía, más o menos problemáticamente, intenta reparar esa fractura.

¹⁶ La presencia de estos caracteres –eminencia y plenitud, dependencia y degradación– se encuentra claramente reflejada por el vocabulario de la participación, que es siempre participación desigual: semejanza deficiente (participación desigual de una forma) en las *Sentencias*, o actualización limitada por la potencia receptora (participación desigual de un acto) en la *Suma contra gentiles* y los textos posteriores.

¹⁷ Cf. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas D'Aquin*, pág. 44.

¹⁸ Cf. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas D'Aquin*, pág. 113-114.

3. Crítica del pensamiento por categorías¹

Yo quisiera practicar ahora una primera aproximación a la crítica del pensamiento por categorías contenida en la obra deleuziana. Específicamente, me interesa aquí el modo en que Deleuze lee esta doctrina según el modo en que es concebida y desarrollada por la filosofía aristotélica y escolástica. ¿Cuál es la imagen de este pensamiento que piensa según categorías? ¿Y en qué sentido las categorías exigen la analogía? ¿De qué manera el ser pensado según una multiplicidad de sentidos conduce a la analogía? Lo mismo el lugar de la diferencia en el marco de esta estructura de pensamiento. ¿A qué se reduce la diferencia dentro de esta lógica que encuentra su origen en Aristóteles y su elaboración más acabada en la escolástica? ¿Y qué consecuencias tiene semejante doctrina sobre el pensamiento? ¿Qué es el pensamiento cuándo adopta la forma de un pensamiento según categorías?

Veamos la cuestión de la analogía. Hasta acá, al hablar de analogía, hemos intentado mantenernos en el terreno de la analogía de atribución; hemos evitado en lo posible las referencias a la analogía de proporcionalidad y, cuando estas referencias se hicieron inevitables, buscamos reconducirlas al primer caso de la analogía. Esto se debe fundamentalmente a un curioso fenómeno de la interpretación que yo llamaría – haciéndome eco de una fórmula análoga de Foucault– «el chantaje de la analogía». Voy a explicarme.

Según algunas interpretaciones recientes de Aristóteles –pienso en Aubenque, pero también, por ejemplo, en Berti– la categoría de analogía aplicada al pensamiento aristotélico del ser constituye una traición incuestionable que es necesario erradicar. Se procede, inmediatamente, al siguiente argumento. En primer lugar, por analogía Aristóteles entiende una relación muy precisa: la analogía es una especie de metáfora; estrictamente, aquella en que, dados al menos cuatro términos, «el segundo es al primero como el cuarto al tercero» (otra vez el ejemplo: la vista es al cuerpo como la

¹ Vuelvo aquí a hacer la salvedad que hiciera en el capítulo sobre Aristóteles. Tomamos aquí «categorías» en un sentido amplio, como sinónimo de «significaciones del ser», aún cuando en un sentido restringido las categorías no agoten el campo semántico fundamental del término. Al hablar de un pensamiento por categorías, no queremos excluir de ningún modo los problemas asociados a los sentidos del ser que no son, técnicamente hablando, categorías; pienso, antes que nada, en los que los escolásticos incluían bajo el título de «trascendentales».

vista al alma). En segundo lugar, la analogía entendida de esta manera es identificada con lo que la escolástica denominaría analogía de proporcionalidad. O mejor: la analogía de proporcionalidad es entendida como esta relación matemática de proporción o igualdad de dos relaciones. Para que haya analogía (y, se entiende, analogía de proporcionalidad) son precisas dos series, entre las cuales se establece una relación de término a término.² En tercer lugar, y para concluir, puesto que la analogía consiste en esta relación matemática entre cuatro términos, y puesto que a esto se reduce justamente la analogía de proporcionalidad, se comprende que el recurso a la analogía de proporcionalidad no puede extenderse al caso del ser. En efecto, así definida, serían necesarias al menos dos series para hablar de esta analogía, y las significaciones del ser forman una sola serie. Quien pretendiera hablar de analogía de proporcionalidad en el caso del ser, debería entonces acudir a una serie más fundamental que la del ser para ponerla en relación con la misma (como ocurre con la serie del bien, que se remite a la del ser).

[...] el recurso a la analogía no puede extenderse a las significaciones del ser, recurso que, por otra parte, Aristóteles sugiere tan sólo para el caso de las significaciones múltiples del bien. Estas remiten a aquellas, y la igualdad de esas relaciones es la que autoriza a afirmar que hay una proporción. Pero las significaciones del ser ¿con qué relacionarlas? ¿Con qué otra serie más fundamental puede ponérselas en paralelo? Acaso haya que renunciar aquí a las metáforas matemáticas, y reconocer que lo que los escolásticos llamarán la convertibilidad del ser con el bien y lo uno no es en absoluto reversible. La multiplicidad de las significaciones del ser aclara y –podríamos decir– excusa la multiplicidad de las significaciones de lo uno y del bien: al no ser la cantidad cualidad ni tiempo, tampoco la medida es la virtud ni la ocasión, aunque estos tres últimos términos estén evidentemente emparentados. Pero ¿por qué hay cantidad, cualidad y tiempo, y no solamente ser? La pluralidad de las significaciones del bien (o de lo uno) es, en último caso, justificable; la del ser no lo es, al menos en el plano de la ontología.³

He aquí el chantaje de la analogía. Se toma la definición aristotélica de la analogía y se la proyecta sobre la analogía de proporcionalidad escolástica, como si esta última constituyera un concepto simple y homogéneamente aplicado a todos sus objetos (y especialmente al ser, que no es un objeto). Entonces la opción filosófica resultante es sólo aparente: o se adopta la doctrina de la analogía y se enfrentan estos problemas condenados desde el principio por su misma naturaleza (no hay serie más fundamental

² Cf. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, pág. 195, nota 351.

³ Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, págs. 195-196.

que la de las significaciones del ser con la que pudiese comparársela), o se niega en bloque la doctrina de la analogía como un episodio lamentable en la historia del problema del ser (el ser no se dice por analogía de las categorías), lo que constituye menos la solución del problema que su desconocimiento. Y no es que vengamos a sostener justamente la posibilidad de hablar del ser analógicamente (y esto según los dos sentidos en que entendemos la analogía), sino que presentimos detrás de esta aparente oposición el peso de una apuesta más fuerte: esta que pretende liberar a los textos aristotélicos de su historia, de sus interpretaciones y de sus consecuencias más inconvenientes, en un nuevo intento por seguir afirmando un pensamiento del ser por categorías. Dejemos de lado, nos dicen, todas estas doctrinas que no hacen sino ocultar el verdadero sentido del problema. Deshagamos el camino de las interpretaciones hasta dar con el origen de esta cuestión. Volvamos a pensar el problema del ser, por decirlo de alguna manera, en su pureza inaugural.

Por el contrario, nosotros queremos mostrar que no es tan sencillo separar un problema (o un texto) de su historia. Que es imposible. El problema de la analogía es también el de sus interpretaciones, y las interpretaciones de la analogía no se dejan despachar tan fácilmente. Esto que llamábamos analogía de proporcionalidad (relación matemática entre cuatro términos) tiene sus matices. Preguntémonos, olvidándonos por un momento de Aristóteles, ¿qué significa la analogía de proporcionalidad cuando se aplica al caso del ser?

En principio, lo repetimos una y otra vez, la analogía de proporcionalidad es uno de los tipos de unidad de significación, intermedia entre la univocidad y la equivocidad. Más precisamente, es esta relación que encuentra su origen en una relación matemática específica: la relación entre proporciones del tipo $A/B = C/D$. Lo que no significa que deba restringirse a esa forma específica: la analogía de proporcionalidad no debe ni puede entenderse siempre en el estricto sentido matemático, ni siquiera supone necesariamente una igualdad. La analogía de proporcionalidad se estructura siempre según una cierta proporcionalidad, pero esta estructura tiene sus matices, varía según la naturaleza de los casos. Y en especial en el caso del ser.

La analogía de proporcionalidad debe entenderse entonces como expresando lo siguiente: lo que hay de común entre el ser dicho de Dios y el ser dicho del hombre es que, así como el ser de Dios es aquello por lo cual decimos que Dios es, así también el

ser de las criaturas es aquello por lo cual decimos que las criaturas son. O, para bajar al plano predicamental, tanto el ser dicho de la sustancia como el ser dicho del accidente constituye esto por lo cual la sustancia y el accidente son. La relación de la sustancia a su ser no es la misma que la del accidente al suyo propio. Son, de hecho, inconmensurables: la sustancia se relaciona con su ser como con algo que le pertenece por sí, mientras que el accidente encuentra en esta relación una referencia a otra cosa (la sustancia). Sin embargo, hay una relación cierta, una relación interior que va del ser a los respectivos modos en que el ser se dice, una relación que no es de igualdad pero que presenta una cierta semejanza, y esta relación es la analogía de proporcionalidad.

Eso mismo es la *analogía del ser*, y se ve por qué no es sino una analogía de proporcionalidad, pues puede establecerse entre seres que no tienen entre sí ninguna proporción, con tal que cada uno de ellos sea consigo lo que los otros son con cada uno de ellos.⁴

Se ve el modo en que la analogía de proporcionalidad se aplica al ser. Aquí no hay, propiamente hablando, dos series, pero sí una cierta trascendencia del ser, común, aunque no igual, a todas sus significaciones,⁵ que permite hablar de una atribución analógica. Una trascendencia que se manifiesta, sin embargo, como en el interior de cada categoría, porque no puede buscarse, cuando se piensa según esta lógica, un concepto del ser que se ubique más allá de las distintas significaciones fundamentales.

Dada esta caracterización de la analogía de proporcionalidad (y yo no ignoro que es altamente problemática), la pregunta es, entonces: ¿podemos leer esta relación entre el ser y las categorías en los propios textos de Aristóteles? Vayamos de una vez a la lectura de Deleuze.

* * *

Como pretexté más arriba, yo creo que cuando Deleuze desarrolla su crítica de la analogía, tiene en mente, entre otros textos, el libro de Aubenque. Al menos en *Diferencia y Repetición*, que es del 68. *El problema del ser en Aristóteles* había sido

⁴ Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, pág. 104.

⁵ Vimos, por cierto, más arriba, que Aubenque aceptaba esta trascendencia, esta irreductibilidad del ser a sus significaciones fundamentales, aunque en un sentido más débil, problemáticamente.

editado cinco años antes. Los reparos respecto del uso del término «analogía» en Aristóteles, así como la referencia a las interpretaciones recientes que rechazan completamente el sentido fuerte de la $\delta\iota\alpha/\rho\epsilon\sigma\epsilon\iota\phi$, apuntan en esta dirección.⁶

Deleuze estructura su lectura de la doctrina de la analogía según dos focos principales, característicos de su pensamiento: el problema de las distribuciones (nómadas o sedentarias), y el de la diferencia. ¿Qué tipo de distribución implica un pensamiento que encuentra en la analogía la unidad de un ser fragmentado en una multiplicidad irreductible de categorías? ¿Y qué ocurre con la diferencia? Pero primero, claro, la cuestión de la analogía: ¿qué entendemos, con Deleuze, por analogía?

Ya hemos hecho ese camino a través de otros textos. Deleuze introduce conceptos, sin embargo, que nos permiten establecer nuevas relaciones entre los distintos modos de la analogía y el problema del ser en Aristóteles. Para empezar, lo evidente. Aristóteles no habla de analogía con relación al ser. Determina las categorías como $\pi\rho\omicron\text{:}\phi\ \epsilon(/v$. Los $\pi\rho\omicron\text{:}\phi\ \epsilon(/v$ se dicen por relación a un término único: la sustancia, «especie de sentido común».

Veíamos lo problemática que aparecía esta referencia en Aristóteles, lo inadecuado de los ejemplos, lo inacabado de su definición. A diferencia de la relación entre un género y sus especies, donde el género representa «una unidad colectiva, explícita y distinta», la relación por respecto a un primero constituye una «unidad distributiva, implícita y confusa» (la unidad propia del ser se distribuye en las distintas categorías de las que se dice, pero de un modo que no queda del todo claro en los textos de Aristóteles). En tanto que sentido común, el ser no se agota cuando es dicho de la sustancia; la sustancia representa, como mucho, una suerte de relación privilegiada, de «buen sentido», que resulta de nuevo presente cada vez que el ser es dicho de sus significaciones secundarias.

Cuando la escolástica traduce los $\pi\rho\omicron\text{:}\phi\ \epsilon(/v$ como «analogía de proporcionalidad», tiene, pues, razón. Dicha analogía no puede, en efecto, comprenderse en el sentido estricto de las matemáticas, y no supone ninguna relación de igualdad. Se define, lo que es bien distinto, por una interioridad de la relación: la relación de cada categoría con el ser es interior a cada categoría, y es por cuenta propia como cada una tiene unidad y ser, en virtud de su propia naturaleza.⁷

⁶ Cf. DR, 85.

Más allá del lenguaje explícitamente combativo (hablar de «traducción» es sin duda provocativo), lo que Deleuze viene a señalar es que la analogía de proporcionalidad, lejos de negar la relación $\pi\rho\sigma\epsilon\upsilon$, es presupuesta por la misma. ¿No habíamos mostrado, al desarrollar este problema en Santo Tomás, exactamente lo contrario?

No estoy seguro. Al menos no exactamente. En primer lugar, no es hasta aquí que desarrollamos en profundidad el concepto de la analogía de proporcionalidad aplicado al ser. En segundo lugar, las relaciones de subordinación (se trate de la marcada entonces o de la postulada ahora) dependen de la perspectiva de la evaluación. Desde el punto de vista de la causalidad y de la jerarquía, la analogía de proporcionalidad se encontraba subordinada a la de atribución, como representando relaciones causales de orden menor, no reflejando jerarquías directamente. Desde este otro punto de vista, según el cual se privilegia la distribución del ser según un sentido común (lo cual no hace más que referencia mediatamente a la atribución del sentido en orden a la sustancia), por el contrario, es la analogía de proporcionalidad la que rige sobre la de atribución.

En todo caso, ¿no puede el ser presentarse en acto según una analogía de proporcionalidad, y, con todo, hacerlo «virtualmente» según una analogía de proporción? Deleuze, al menos, así lo hace:

[...] en los $\pi\rho\sigma\epsilon\upsilon$, el término único no es simplemente el ser como sentido común, es ya la sustancia como sentido primero. De ahí el deslizamiento hacia la idea de los $\epsilon\phi\epsilon\chi\eta\epsilon\upsilon$,⁸ que implica una jerarquía. La escolástica hablará aquí de «analogía de proporción»: no hay ya un concepto distributivo que se refiera formalmente a términos diferentes, sino un concepto serial que se refiere formal-eminentemente a un término principal, y en un menor grado a los otros.⁹

Se lea de una u otra manera, la analogía acaba siempre adoptando sus dos formas. Primero en Aristóteles y más tarde entre los filósofos escolásticos, el ser es pensado como un concepto no-colectivo. A diferencia de los conceptos genéricos, el ser no se aplica como un género por relación a sus especies, sino siempre de modo

⁷ DR, 85, nota 5.

⁸ La idea de $\epsilon\phi\epsilon\chi\eta\epsilon\upsilon$ denomina otro de los casos, aparte de la equivocidad pura, en que aparece «diferencia sin género común».

⁹ DR, 85, nota 5.

distributivo y jerárquico: no tiene contenido propio, sino sólo un *contenido proporcional* a las categorías en las que se fragmenta. Ahora bien, la relación que se establece entre la multiplicidad de las categorías y el ser no es clara y distinta (como ocurre entre género y especies); Deleuze dice: no es legal; antes bien, se trata de una relación interior de cada una de las significaciones fundamentales con el ser, en tanto que este no se deja reducir pese a su esencial equivocidad.

Los dos caracteres del concepto de ser –no tener sentido común sino de forma distributiva, tener un sentido primero de carácter jerárquico– muestran bien a las claras que no mantiene, con respecto de las categorías, el papel de un género con respecto de sus especies unívocas. Pero muestran también que la equivocidad del ser es por completo particular: se trata de una analogía.¹⁰

Con la analogía, se remata este pensamiento que divide el ser en categorías. El precio a pagar es alto. Hay que hacer del concepto del ser un concepto indeterminado (como ese Yo soy, nos recuerda Deleuze, del que Kant decía que era la percepción o el sentimiento de una existencia independientemente de toda determinación¹¹). Desde el momento en que las diferencias son subordinadas a la identidad, la identidad misma se ve forzada a volverse más y más indeterminada para poder dominar esas diferencias. El ser, entonces, constituyendo el concepto al cual todos los demás conceptos se refieren, el concepto más idéntico o la identidad más grande, se transforma paradójicamente en el concepto más indeterminado. Conocemos el destino que habrá de cumplir esta lógica, hasta su más acabada elaboración en la filosofía de Hegel, donde el ser es directamente identificado a la nada. Uno se dice, ante semejante consecuencia, que la evidencia de la equivocidad del ser ha de ser incuestionable. Pero ¿en qué consiste esa dichosa evidencia?

* * *

Aquí tenemos que alejarnos. Tomar distancia de los textos. No vamos a encontrar esta evidencia señalada por un cierto párrafo privilegiado ni bajo los prestigios de una palabra olvidada. La metamorfosis del ser en un concepto

¹⁰ DR, 85.

¹¹ DR, 427.

indeterminado y la consecuente subordinación del discurso metafísico a la analogía es, menos un resultado perseguido intencionadamente por los autores, que una manifestación inconsciente de una cierta imagen del pensamiento: la imagen clásica del pensamiento, el modelo representativo. *Diferencia y Repetición*, y quizá toda la obra deleuziana, puede leerse como el intento por determinar esta pregunta por el pensar, «que no puede dejar de ser sino la tentativa de pensar de otro modo. Y donde ‘de otro modo’ quiere decir: fuera y contra la imagen clásica que el pensamiento da de sí mismo, el modelo representativo»¹². Esta imagen y este modelo tienen consecuencias directas sobre el modo en que se han planteado los problemas fundamentales de la filosofía; el problema del ser y la cuestión de la diferencia le han pagado su tributo oportunamente. Lo que nos preguntamos ahora es de qué modo opera este modelo en los conceptos aristotélicos y escolásticos que desarrollamos hasta acá. ¿Cuál es la lógica de este pensamiento que ha conducido a plantear el problema del ser según una variedad de categorías que se remiten al ser de modo analógico?

Lo que decimos ahora es: la analogía pertenece esencialmente al mundo de la representación. A la «representación orgánica», según la terminología deleuziana, en nuestro caso. La representación orgánica encuentra su momento inaugural con la fijación de los límites de la inscripción de la diferencia en el concepto en general. Momento feliz. Cuando esto ocurre, el límite superior de la diferencia queda representado por los conceptos últimos determinables (categorías), mientras que el límite inferior es representado por los más pequeños conceptos determinados (especies). Todo el juego de las diferencias móviles, de los transportes dionisiacos y las metamorfosis propias de lo singular es reducido a la complicidad que se forja entre la diferencia genérica y la diferencia específica. El ojo griego se ha vuelto lento.

En la representación finita, la diferencia genérica y la diferencia específica difieren por naturaleza y por procedimiento, pero son estrictamente complementarios: la equivocidad de una tiene como exacto correlato la univocidad de la otra. Lo que es unívoco, en efecto, es el género por relación a las especies, pero lo que es equívoco es el Ser por relación a los géneros mismos o categorías. La analogía del ser implica a la vez los dos aspectos: uno por el cual el ser se distribuye en formas determinables que se distinguen de él y varían necesariamente su sentido, pero otro por el que el sentido así distribuido es necesariamente repartido en los entes bien determinados, provistos cada uno de un sentido único.¹³

¹² Miguel Morey, Prólogo a la edición castellana de la *Lógica del sentido*, pág. 16.

¹³ DR, 474.

Es el arte del «como si», dice Deleuze.¹⁴ Ya vimos en parte las consecuencias. Antes que nada, el hecho de que el sentido colectivo del ser resulta indeterminado. Lo verdaderamente universal está fallido. El ser no guarda otro sentido común que el distributivo, esto es, no deja de decirse de muchas maneras, según categorías. Pero ¿qué ocurre precisamente con la diferencia? Porque el trato que corresponde a la diferencia, la forma en que el pensamiento se da a pensarla, constituye siempre la otra cara de toda afirmación ontológica. ¿Qué pasa, pues, con la diferencia?

En principio, lo dicho. No menos que el sentido universal del ser, el juego de la diferencia individuante resulta traicionado: el individuo, lo individual, no reconoce otra diferencia que la general. Se abrirá la lista de las categorías tanto como se quiera, pero aquello de lo que se dice el ser no dejará por esto de estar determinado más que por diferencias «en general». El ser no se refiere a los individuos más que a través de dos momentos sucesivos e insoslayables, siempre como mediación. Diferencia genérica. Diferencia específica. Hay que pensar estos conceptos en sí mismos y en las relaciones que entrelazan entre sí.

Aristóteles nos dice que la mayor diferencia, la más grande y más perfecta (*μεγιστη και τελειοφ*), es la que se da en el interior del género, bajo la identidad supuesta de un concepto, por contradictoriedad, esto es, la diferencia específica. Sin embargo, no debemos entender en este sentido la diferencia específica más que de un modo relativo.

Hablando en términos absolutos la contradicción es más grande que la contradictoriedad –y, sobre todo, la diferencia genérica es más grande que la específica. Ya la manera en que Aristóteles distingue la diferencia de la diversidad o de la alteridad nos pone en buen camino: es solamente por relación a la identidad supuesta de un concepto cómo la diferencia específica puede ser considerada la más grande. Más bien es por relación a la forma de identidad en el concepto genérico cómo la diferencia llega hasta la oposición y es empujada hasta la contradictoriedad.¹⁵

En efecto, la diferencia específica resulta pequeña por relación a esta diferencia que se da entre los géneros mismos (que no se refiere a su vez a la identidad de un concepto determinado, aunque no escapa por ello completamente a la identidad). La

¹⁴ Cf. DR, 83.

¹⁵ DR, 82.

diferencia específica representa un máximo, pero sólo en tanto constituye la identidad de los conceptos indeterminados que son los géneros. Máximo relativo, por lo tanto, incluso incomparable, siempre menor, respecto de esa otra diferencia que se da entre los géneros últimos o categorías, que no se encuentran sometidos a la condición de tener a su vez un concepto idéntico o género común.

Entre un tipo y otro de diferencia, no obstante, se anuda una estrecha relación, «el lazo de una complicidad en la representación». La diferencia específica y la diferencia genérica presentan naturalezas incomparables; en tanto que el género se determina extrínsecamente a través de la diferencia específica y detenta una identidad genérica respecto de las especies, las categorías parecieran ser una determinación intrínseca del ser, que no alcanza, con todo, a constituir una identidad semejante (esto es, genérica) por relación a las mismas. Y, sin embargo, es la naturaleza de las diferencias específicas (el hecho de que sean) lo que hace imposible que el ser presente esta identidad.¹⁶ Desde el momento en que se reconoce el ser de las diferencias específicas, las diferencias genéricas no pueden referirse al ser como a un género común. Este argumento es clásico: si el ser fuera un género, sus diferencias serían asimilables a las diferencias específicas, pero no se podrían decir ya de ellas que «son», puesto que el género no se atribuye a sus diferencias como tales. El género, en efecto, no puede 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 aparte).

Todo ocurre como si hubiera dos «Logos», diferentes en naturaleza, pero entremezclados entre sí: 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 al igual que en la diversidad de los conceptos más generales. Y cuando decimos unívoco, ¿no sigue diciéndose en nosotros lo equívoco?¹⁷

La univocidad de las especies en un género común remite a la equivocidad del ser en los diversos géneros. Lo uno, nos dice Deleuze, refleja lo otro. Ahora bien, es justamente esta alianza entre las grandes y las pequeñas diferencias, subordinadas de

¹⁶ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 998b20-27. Cf. Aristóteles, *Tópicos*, 144a35-40.

¹⁷ DR, 84.

uno u otro modo a la identidad, la razón de que la diferencia no halle su concepto propio. En efecto, mientras que por un lado la diferencia específica se reduce a inscribir la diferencia en la identidad de un concepto indeterminado, por el otro la diferencia genérica se limita a inscribir la diferencia en la cuasi-identidad de unos conceptos determinables más generales según este esquema de dos dimensiones que hemos caracterizado como analogía.

Así se funda la lógica de la representación, en la que ya el Foucault de *Las palabras y las cosas* reconocía cuatro raíces (analogía, semejanza, identidad y oposición). Y no se necesita más para hacer impensable la diferencia. La representación, en su sentido más general, es sinónimo de «concepto»; y un concepto constituye en mayor o menor grado una abstracción de diferencias (el concepto de «libro», por ejemplo, abstrae, en tanto representación genérica, las diferencias propias de todos los libros concretos, reales o posibles). El concepto se presenta como algo único que vale para muchos, como una coincidencia de una pluralidad en ese algo único, y encuentra su origen en la abstracción de las diferencias de la pluralidad a la que se refiere, en favor de un cierto número de semejanzas. El concepto de libro privilegia la *semejanza* de los diferentes libros a los que se aplica y deja de lado, excluye, las notas según las cuales se diferencian.

Sea la diferencia. Generalmente se la analiza como la diferencia de algo o en algo; detrás de ella, más allá, pero para soportarla, facilitarle un lugar, delimitarla, y por tanto dominarla, se coloca, con el concepto, la unidad de un género que debe fraccionar en especies (dominación orgánica del concepto aristotélico); la diferencia se convierte entonces en lo que debe ser especificado en el interior del concepto, sin desbordarlo ni ir más allá de él. Y, sin embargo, por encima de las especies hay todo el hormigueo de los individuos [...] Por debajo de las especies ovinas sólo se puede contar con los corderos.¹⁸

El concepto, en tanto representación general, no excluye su especificación, esto es, la posibilidad de concretarse todo cuanto le sea necesario. El concepto de libro, abstracto por el origen, puede ser especificado. Aquí es donde entra en acción el juego de la *identidad* y la *oposición*, porque la especificación se realiza sobre el fondo de la identidad de todos los objetos de un mismo concepto (la totalidad de los libros, para seguir con nuestro ejemplo), sobre el cual se operan las oposiciones oportunas («verde»

¹⁸ Foucault, *Theatrum Philosophicum*, pág. 28.

se opone a «célebre» y «del padre Quiles» a «agotado»). Para ser otro, hay que ser el mismo. Es necesario ser el mismo para ser diferente, y sólo sobre este fondo negativo se articularán los predicados opuestos.

En la filosofía de la representación, el juego de los predicados como rojo/verde no es más que el nivel más elevado de una compleja construcción: en lo más profundo reina la *contradicción* entre rojo-no rojo (sobre el modelo ser-no ser); encima, la no identidad de lo rojo y de lo verde (a partir de la prueba *negativa* del *reconocimiento*); por último, la posición exclusiva de lo rojo y de lo verde (en el cuadro donde se especifica el género color). Así, por tercera vez, pero aún más radicalmente, la diferencia se encuentra dominada en un sistema que es el de la oposición, de lo negativo y lo contradictorio. Para que se produzca la diferencia, ha sido preciso que lo mismo sea dividido por la contradicción; ha sido preciso que su identidad infinita esté limitada por el no ser; ha sido preciso que su positividad sin determinación sea trabajada por lo negativo. La diferencia no llega a la primacía de lo mismo más que por estas mediaciones.¹⁹

Ahora bien, el lugar donde se operan estas distinciones es el juicio (decimos, en efecto, «el libro *es* verde», «el libro *es* célebre», etc.). De donde surge la necesidad de introducir el cuarto y último elemento, que es el de la *analogía*. La cópula que une estos conceptos denuncia una cierta equivocidad (ser verde no pareciera ser conmensurable con ser célebre, ser del padre Quiles, y así), pero no por eso deja de ser la misma cópula (en ambos casos utilizamos el verbo ser como nexo de la atribución). El compromiso entre estos dos aspectos, el reconocimiento de la comunidad de las distintas significaciones de la cópula en el ser, constituye, como hemos visto, la analogía.

Tales son las condiciones de la representación y, en fin, las que hacen impensable la diferencia: la semejanza en la percepción pierde toda la diferencia entre lo percibido y, en suma, la diferencia misma que toda sensación es y que, según vimos, está siempre envuelta o implicada en ella. La identidad del concepto eleva ese «olvido de la diferencia» al dominio de lo inteligible, convirtiendo a todos los objetos de un mismo concepto en iguales y sin diferencias intrínsecas o conceptuales. Es cierto que, a partir de esa generalidad abstracta e indeterminada, puede procederse a establecer diferencias conceptuales entre los objetos de un mismo concepto mediante la oposición de los predicados, que aumenta su determinación. Pero, como acabamos de ver, estas diferencias son sólo visibles y pensables sobre el fondo de la identidad de un mismo concepto [...] Y, finalmente, la diferencia entre los distintos sentidos de atribución de predicados («verde»/«célebre»), de la que ni siquiera podemos alcanzar un concepto claro y distinto, puede sólo ser pensada en el terreno de una previa e irrebasable analogía del juicio.²⁰

¹⁹ Foucault, *Theatrum Philosophicum*, pág. 31.

²⁰ José Luis Pardo, *Deleuze: violentar el pensamiento*, págs. 59-60.

La representación nos revela así su incompatibilidad con toda diferencia no-conceptual, la imposibilidad de referir la diferencia a su cuádruple raíz sin desnaturalizarla. La diferencia es sucesivamente determinada según el patrón de la semejanza, de la identidad, la oposición y la analogía. Primero las distinciones globales, y, escalonándose, el resto de las diferencias menores, como otras tantas semejanzas menores.

Hay que detenerse. Este reconocido *leit-motiv* aristotélico determina la lógica de esta representación de la diferencia. El ser se fragmenta en las categorías, las categorías se dividen en géneros, los géneros a su vez en especies, y las especies en subespecies, hasta la *specie infima*, donde la división encuentra un límite hipostasiado y la distinción ya no puede resultar más que numérica. Cosa de contar corderos.

Advertimos en esto el ideal clasificatorio que subyace o acompaña a esta complicidad en la representación de las diferencias:

[...] a un mismo tiempo, las grandes unidades –*γε/νη μεγαλιστα*, que llamaremos, finalmente, ramas– se determinan según relaciones de analogía que suponen una elección de caracteres operada por el juicio en la representación abstracta, y las pequeñas unidades, los pequeños géneros o especies, se determinan mediante una percepción directa de las semejanzas que supone una continuidad de la intuición sensible en la representación concreta.²¹

Lejos de entrar en conflicto, los dos aspectos de la diferencia en la representación –diferencia específica y diferencia genérica– constituyen los límites precisos de la representación orgánica, al mismo tiempo que los requisitos propios del ideal clasificatorio. «La continuidad metódica en la percepción de las semejanzas no resulta menos indispensable que la distribución sistemática en el juicio analógico.»²²

* * *

Vamos a detenernos un instante en este aspecto que hemos venido señalando a través de nuestras referencias a la *διαιρέσις* y el ideal clasificatorio. Sin volver, por esta vez, sobre lo ya dicho. Se trata de otro de los temas retomados por Deleuze a lo largo de toda su obra: el de las distribuciones sedentarias y las distribuciones nómadas.

Desde este nuevo punto de vista, la misma cuestión del ser. Más arriba llegamos a entrever la relación que parecía guardar la analogía con un cierto modelo de

²¹ DR, 86.

²² DR, 87.

distribución, este que comportaba un reparto de los distribuido (reparto de lo que es, de lo distribuido en el ser según las distintas significaciones que señalan las categorías). Allí donde las reglas de la analogía resultan omnipotentes, el sentido común –el ser en tanto que permanece irreductible a las categorías– y el buen sentido –la sustancia en tanto que sentido privilegiado del ser– representan principios de una repartición que «procede mediante determinaciones fijas y proporcionales, asimilables a ‘propiedades’ o territorios de representación limitada.»²³ Por una parte y por otra; esta es la fórmula del pensamiento por categorías. Pensamiento agrario, diría Deleuze. En el mundo de la representación orgánica, de las que sentaría las bases el aristotelismo, se instaure, junto con los conceptos más generales y más abstractos, una cierta lógica del pensamiento que presupone una suerte de distribución sedentaria (del ser, del lenguaje, etc.), que divide o distribuye lo distribuido para dar «a cada uno» su parte fija. Pensemos en lo que Deleuze denomina las malas maneras de jugar, el mal juego, donde un determinado número de reglas preexistentes definen hipótesis distributivas según las cuales se reparte el azar propio del resultado de las tiradas.²⁴

La analogía, o, para ser más precisos, el pensamiento por categorías, también implica una cierta idea de jerarquía. El modo en que se divide el ser o se distinguen sus significaciones es subsidiario de un modo de evaluación que «mide a los seres de acuerdo con sus límites y según su grado de proximidad o lejanía a un principio.»²⁵ El pensamiento por categorías implica la incomunicación de los géneros últimos. «Como las mónadas de Leibniz, carecen de ventanas por las que poder comunicarse y no guardan entre sí relaciones de inclusión mutua.»²⁶ Pero esto no significa que no presenten un orden específico. La sustancia instaure una jerarquía que va de ella misma a las demás categorías, midiendo las distancias y estableciendo los grados. Tal vez no fuimos completamente claros cuando desarrollamos estas consecuencias en torno a la analogía de atribución. La referencia de las distintas categorías a la sustancia, y, antes incluso, la fragmentación del propio ser en dichas categorías, compromete al discurso con unos ideales que contemplan la *trascendencia*, la *eminencia*, y el *juego dialéctico* de la distancia y el origen, la presencia y la ausencia. Los seres, siempre a un salto de lo que es su última causa, no pueden entonces pensar el ser más que como mediación.

La sujeción más tenaz de la diferencia es sin duda la de las categorías, pues permiten – al mostrar de qué diferentes maneras puede decirse el ser, al especificar de antemano las formas de atribución del ser, al imponer en cierta manera su esquema de distribución a los entes– preservar, en la cima más alta, su quietud sin diferencia. [...] Por un lado,

²³ DR, 89.

²⁴ Cf. LS, 78-84.

²⁵ DR, 90.

²⁶ José Luis Pardo, *Deleuze: violentar el pensamiento*, pág. 70.

podemos leer las categorías como las formas *a priori* del conocimiento; pero, desde otro lado, aparecen como la moral arcaica, como el viejo decálogo que lo idéntico impuso a la diferencia. Por tanto, para liberar la diferencia, es preciso inventar un pensamiento acategorístico.²⁷

La afirmación de la univocidad del ser, como veremos, vendrá a plantearse como una opción ante esta imagen del pensamiento. Opción inconmensurable que implica una jerarquía y una distribución por completo diferentes de las asociadas a la analogía. Distribución nomádica, por un lado, *más allá* de los repartos de una hipotética propiedad, *más allá* de los límites y la medida, según la cual lo que se distribuye lo hace sin ser repartido. Un espacio abierto sustituye a la medida y los límites se desdibujan, a veces hasta desaparecer. La univocidad implica este *logos nomádico*.

Nada revierte ni pertenece a nadie, pero todas las personas se hallan disponibles aquí y allá de modo que resulte posible cubrir el máximo espacio posible. Incluso cuando se trata de lo serio de la vida se diría que se trata de un espacio lúdico, de una regla de juego, por oposición al espacio como nomos sedentario. Llenar un espacio, repartirse por él, es muy distinto de compartir el espacio. Es una distribución errante, e incluso «delirante», en la que las cosas se despliegan en toda la extensión de un Ser unívoco y no repartido. No es el ser el que se reparte, según las exigencias de la representación, sino que todas las cosas se reparten en él, en la univocidad de la simple presencia (el Uno-Todo).²⁸

Lo mismo vale para la jerarquía. El ser unívoco implica el abandono de las jerarquías fijas respecto de un principio trascendente; es solidario de un modo de evaluación que considera los seres desde el punto de vista de su potencia. No se trata tampoco de establecer una jerarquía según grados absolutos de potencia, sino, más bien, de considerar las cosas llevadas a sus extremos: pensar hasta dónde es capaz de elevarse el ser según unos modos propuestos. Hasta dónde.

Esta medida ontológica está más próxima de la desmesura de las cosas que de la primera medida; la jerarquía ontológica, más próxima de la *hybris* y la anarquía de los seres que de la jerarquía primera. Es el monstruo de todos los demonios. Las palabras «Todo es igual» pueden resonar entonces, pero como palabras gozosas, a condición de decir *lo que* no resulta igual en este Ser igual y unívoco: el ser igual es inmediatamente presente a todas las cosas sin intermediario ni mediación, aunque las cosas se funden de manera desigual en este ser igual. Pero todas por igual se hallan en una proximidad absoluta, adonde la *hybris* las lleva, y, ya sea grande o pequeña, inferior o superior, ninguna participa del ser en más o menos, ni lo recibe por analogía. La univocidad del ser significa, pues, a un tiempo la igualdad del ser. El Ser unívoco es a la vez distribución nómada y anarquía coronada.²⁹

* * *

²⁷ Foucault, *Theatrum Philosophicum*, pág. 34.

²⁸ DR, 90.

²⁹ DR, 91.

Yo creo que el problema suscitado por el pensamiento por categorías queda planteado. Hemos visto cómo la doctrina de la analogía venía a coronar este pensamiento que se situaba frente al ser como ante un terreno desde siempre fragmentado, y cómo, según la lógica que subyacía a ese pensamiento, la diferencia era sistemáticamente reducida a las distintas formas de la identidad. Vimos, también, la imagen del pensamiento que se constituía de este modo y planteamos la aún indeterminada posibilidad de forjar una nueva imagen, de hacer posible un nuevo pensamiento, o, como diría Foucault, de hacer que el pensamiento sea, de nuevo, posible.

Enraizada de una u otra manera en la *Metafísica* aristotélica, y desarrollada o desnaturalizada por la escolástica medieval, la doctrina de la analogía del ser ha marcado en mayor o menor medida las filosofías mayores o mayoritarias. Volveremos a encontrarla bajo distintos matices en Descartes (donde la sustancia se dice analógicamente de Dios y las criaturas, del pensamiento y la extensión), en Leibniz (cuya analogía entre los puntos físicos y los metafísicos es bien conocida), en Kant (quien desarrolla una verdadera teoría analógica de la significación), y en Hegel (según el cual los momentos del espíritu y sus figuras mantienen una analogía de proporcionalidad).³⁰ Y ahí donde se encuentre no nos será difícil notar la imagen del pensamiento de la que es subsidiaria. Gestos lentos y geografías sedentarias. Un pensamiento incapaz de afirmar el ser y dejar fluir la diferencia.³¹

Hay, sin embargo, frente a esta concepción, una suerte de línea de fuga, una «ontología menor». De Parménides a Heidegger. Otra manera al menos de pensar el ser, lo singular y la diferencia. Se trata de la repetición (por oposición a la representación), de la univocidad (por oposición a la analogía), y de la diferencia (más allá ahora de los juegos de la identidad y la negación). Si la representación implica inevitablemente la analogía del ser, la repetición constituye a su vez la posibilidad de una nueva ontología subsidiaria de la afirmación absoluta de la univocidad del ser.³²

³⁰ José Luis Pardo, *Deleuze: violentar el pensamiento*, pág. 89.

³¹ Cf. DR, 427-428: “[...] la forma de distribución regida por las categorías nos ha parecido que traiciona la naturaleza del Ser (como concepto colectivo y cardinal), y la naturaleza de las distribuciones mismas (como distribuciones nómadas, y no sedentarias o fijas), sino también la naturaleza de la diferencia (como diferencia individuante). Pues el individuo no es, y no es ya lo pensado sino como aquello que vehícula la diferencia en general, al mismo tiempo que el Ser se distribuye a sí mismo en las formas fijas de las diferencias y se dice analógicamente de lo que es.” En los capítulos siguientes, buscaremos alcanzar una comprensión cabal del sentido en que Deleuze afirma que la diferencia así reconducida a la representación, esto es, la diferencia específica o genérica, está lejos de constituir un concepto universal para todas las singularidades y giros de la diferencia –esto que *Diferencia y repetición* hallará en la Idea–, sino que designa apenas un momento particular en el que la diferencia habría sido forzada a encontrar una conciliación con la dinámica de la representación. Principio de una confusión ruinosa. Punto de inflexión para toda la filosofía de la diferencia. O momento feliz. Como se quiera, la confusión de la determinación del concepto de diferencia con la inscripción de la diferencia en la identidad de un concepto indeterminado debe ser evaluada en tanto que tal. Veremos por qué la diferencia no puede reducirse nunca a ser un predicado en la comprensión de un concepto, ni la plenitud del ser a una jerarquía graduada según categorías.

³² Cf. DR, 473-475.

Pues si es cierto que la analogía tiene dos aspectos, uno mediante el cual el ser se dice en varios sentidos pero otro según el cual se dice de algo bien fijo y determinado, la univocidad por su parte tiene dos aspectos completamente opuestos, según los cuales el ser se dice «de todas maneras» en un solo y mismo sentido, pero se dice así de lo que difiere, se dice de la diferencia misma siempre móvil y desplazada en el ser. La univocidad del ser y la diferencia individuante tienen un vínculo, fuera de la representación, tan profundo como el de la diferencia genérica y el de la diferencia específica en la representación, desde el punto de la analogía.³³

El ser se dice de una sola manera. Qué extrañas suenan estas palabras a nuestros oídos modernos. El problema que ayer, hoy y siempre, ¿qué viene a ser? Deleuze nos dice:

La univocidad significa: lo que es unívoco es el ser mismo, lo que es equívoco es aquello de lo que se dice. Justo lo contrario de la analogía. El ser se dice según formas que no rompen la unidad de su sentido, se dice en un solo y mismo sentido a través de todas sus formas; de ahí que nos hayamos opuesto a las categorías de nociones de distinta naturaleza. Pero aquello de lo que se dice difiere, aquello de lo que se dice es la diferencia en sí misma. Lo que no es el ser análogo que se distribuye entre las categorías y reparte un lote fijo de sí entre los entes, sino que los entes se distribuyen en el espacio del ser unívoco abierto mediante la totalidad de las formas. La apertura pertenece esencialmente a la univocidad. A las distribuciones sedentarias de la analogía se oponen las distribuciones nómadas o las anarquías coronadas en lo unívoco.³⁴

Todo los esfuerzos de este trabajo no tienen otro objeto que poder pensar lo que nos dicen estos párrafos. *Una sola y misma voz para todo lo múltiple de las mil vías. ¿En qué sentido? Un solo y mismo océano para todas las gotas. ¿En qué sentido? ¿en qué sentido? Un solo clamor del Ser para todos los entes.* Dice Alicia.

Tarea tanto más difícil en tanto que no nos acercamos a esta afirmación más que desde esta imagen clásica del pensamiento circunscripta por el mismo Deleuze. Se trata de pensar de otra manera. De pensar de otra manera lo que se pensaba antes. El corte debe ser tajante. Una verdadera afirmación. No se trata de buscar una mediación posible. Negar esto y aquello de la analogía para conseguir una sombra de univocidad. Analogía y univocidad constituyen gestos inconmensurables. Y si no, volvamos sobre lo dicho. Porque lo fundamental en la doctrina de la analogía se hallaba en una cierta complicidad entre las diferencias genéricas y específicas (el ser no podía ser planteado como un género común sin destruir la razón por la que buscaba plantearse de ese modo, es decir, la posibilidad de ser para las diferencias específicas). La univocidad viene a

³³ DR, 475.

³⁴ DR, 476.

deshacer este lazo. O, mejor, deshace este lazo como consecuencia de su afirmación. En todo caso, una y otra posibilidad resultan inconmensurables.³⁵

Si es cierto que la analogía niega que el ser sea un género común porque las diferencias (específicas) «son»; a la inversa, resulta que el ser unívoco es perfectamente común, en la medida en que las diferencias (individuantes) «no son» y no tienen que ser. Sin duda, veremos que no son en un sentido muy particular: si no son es porque dependen, en el ser unívoco, de un no ser sin negación. Pero aparece ya en la univocidad que no son las diferencias las que son y las que tienen que ser. Es el ser el 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, es nuestra individualidad la que permanece unívoca en un Ser, para un Ser unívoco.³⁶

Vamos viendo. Comprender la afirmación de la univocidad, este decirse de una sola manera que parece apuntar directamente contra el sentido común, contra el buen sentido, implicará al mismo tiempo pensar lo singular y la diferencia más allá de las categorías tradicionales que veíamos coronar por la analogía. ¿De qué modo se presenta

³⁵ Es necesario tomar muy en serio esta inconmensurabilidad o incompatibilidad de paradigmas. La imagen del pensamiento asociada a la analogía no es de ningún modo compatible con la implicada por la univocidad. Las controversias asociadas a afirmar la univocidad sobre una historia marcada por la analogía resultan inevitables.

En la dirección contraria y con el fin de evitar esta decisión entre dos imágenes del pensamiento (lo cual implica una historia fracturada), Gilson intenta distinguir dos dimensiones paralelas del ser (cf. Gilson, *Jean Duns Scot*, págs. 87-89). Dice: ahí donde se libran luchas dialécticas interminables sobre la univocidad o analogía del ser, sin dudar que el ser del que hablan es el mismo, debería hacerse una distinción, porque el ser del que se está hablando no es el mismo. Concretamente, pensando en Santo Tomás y Duns Scoto, Gilson refiere los discursos de uno y otro al ser de Aristóteles y de Avicena respectivamente, evitando así la confrontación. Ser físico del que se hablaría por analogía y ser metafísico del que se habla con una sola voz. La univocidad scotista no vendría a contradecir el de Tomás, sino a señalar una dimensión desatendida del ser: su dimensión metafísica.

Ahora bien, ¿puede sostenerse razonablemente esta conciliación de la analogía y la univocidad? Una vez aceptada la univocidad del ser en tanto ser, ¿podemos seguir pensándolo como «análogo» desde el punto de vista de sus modos intrínsecos o factores individuantes (esto es, los expresantes o designantes)? O, para decirlo en el lenguaje de Gilson, designando una entidad común, ¿acaso no presenta el ser un estado físico de analogía? *Y si la analogía reconoce un cuasi-concepto idéntico, ¿acaso la univocidad no reconoce un cuasi-juicio analógico, aunque no sea más que para poder referir el ser a los existentes particulares?* Conocemos la respuesta de Deleuze ante tales cuestiones. La negativa es rotunda. Toda tentativa de este tipo corre el peligro de desnaturalizar las dos tesis que intentan hacer confluir. Y, en efecto, como hemos visto, en tanto que lo esencial de la analogía reposa en una cierta complicidad en la representación entre diferencias genéricas y específicas, la afirmación de la univocidad tiene por consecuencia la destrucción de ese mismo lazo. La imagen del pensamiento propia de la univocidad es absolutamente incompatible con la de la analogía; y viceversa. Cf. DR, 91-92.

³⁶ DR, 93.

al pensamiento la diferencia cuando se libra de esta lógica que la disolvía entre diferencias genéricas y específicas?

Es preciso mostrar, no sólo el modo en que la diferencia individuante difiere por naturaleza de la diferencia específica, sino, ante todo, y sobre todo, cómo la individuación precede por derecho a la forma y a la materia, a la especie y las partes, y a cualquier otro elemento del individuo constituido. La univocidad del ser, en tanto se refiere de manera inmediata a la diferencia, exige que se muestre de qué modo la diferencia individuante precede en el ser a las diferencias genéricas, específicas y hasta individuales –cómo un campo previo de la individuación en el ser condiciona, no sólo la especificación de las formas, sino también la determinación de las partes y sus diferencias individuales. Si la individuación no se efectúa ni mediante la forma ni mediante la materia, ni cualitativa ni extensivamente, es porque está ya supuesta en las formas, las materias y las partes extensivas (y no sólo porque difiere por naturaleza).³⁷

Presento los textos, simplemente. Busco que a lo largo de el examen de esta afirmación, que Deleuze ve desarrollarse históricamente (de Duns Scoto a Spinoza, y de Spinoza a Nietzsche), resuenen con la fuerza que se oculta detrás de esta extrañeza que nos produce pensarlos.

³⁷ DR, 92-93.

Diferencia y distinción formal

4. Sinonimia y univocidad: tres notas sobre la historia de los términos

Sin preludeos.

En Aristóteles podemos encontrar dos acepciones diferentes de la sinonimia. Y en consecuencia dos definiciones. Por una parte, podemos hablar de la sinonimia en el ámbito de la retórica, ensayar una definición retórica de la sinonimia. Útiles para los poetas, los sinónimos constituyen se constituyen según una relación que implica, para nombres distintos, un enunciado en común. En este sentido, Aristóteles llama sinónimas a palabras como «caminar» y «marchar», del mismo modo que nosotros lo haríamos.¹ Aristóteles raramente utiliza el término en este sentido más allá de la alusión de la *Retórica* (si no sólo por única vez en los *Elencos sofísticos*² y, probablemente, en la *Metafísica*³), que por lo demás sustituye en algunos casos por el término con el que la tradición posterior denominará esta relación entre dos nombres y un único enunciado: *πολυωνυμικον*.⁴

Por otra parte, sin embargo, Aristóteles precisa la relación de sinonimia en un sentido que, si se quiere, podríamos denominar metafísico. Encontramos su definición más comentada en el primer libro de las *Categorías*. “Se llaman *sinónimas* las cosas cuyo nombre es común y cuyo correspondiente enunciado de la ousía es el mismo.”⁵ Dos cosas, un nombre, un enunciado. Así se define este segundo sentido de la

¹ Aristóteles, *Retórica*, 1404b39-1405a2: “De los nombres, los equívocos le son útiles al sofista, pues en ellos están sus artimañas; los *sinónimos*, al poeta; llamo palabras propias y *sinónimas*, por ejemplo, a «caminar» y «marchar», pues estas son palabras propias y *sinónimas* entre sí.”

² Aristóteles, *Refutaciones sofísticas*, 167a24: “...una refutación es una contradicción de una única y misma cosa, no de un nombre, sino de un objeto, y no de un nombre *sinónimo*, sino del nombre mismo en cuestión, a partir de las cosas concedidas, y de forma necesaria (no contando para ello con lo del principio), en sí y respecto a lo mismo, del mismo modo y al mismo tiempo.”

³ Aristóteles, *Metafísica*, 1006b18: “Por significar una sola cosa me refiero a lo siguiente: si hombre significa esto [que decimos], y si algo es hombre, esto será la esencia de hombre. [...] No significar una sola cosa es como no significar nada, y si las palabras carecen de significado, se elimina la posibilidad del diálogo con los demás y, en verdad, también consigo mismo. Pues es imposible inteligir algo si no se entiende una única cosa y, si lo fuera, se tendría que poner un solo nombre a esa cosa. Concédasenos, como dijimos al comienzo, que ese nombre posee algún significado y que ese significado sea uno. Es imposible que la esencia de hombre signifique precisamente la esencia de no-hombre, si hombre no sólo significa el predicado de un sujeto único, sino más bien una cosa determinada (pues estimamos que significar una cosa no es lo mismo que significar el predicado de un sujeto, porque en ese caso culto, blanco y hombre significarían una sola cosa, y de ese modo todas las cosas serían una, pues serían *sinónimas*).”

⁴ Aristóteles, *Historia animalia*, 489a2; Aristóteles, *Mu*, 401a12.

⁵ Aristóteles, *Categorías*, 1a6. Hay que señalar que Aristóteles no habla aquí de términos o palabras sinónimas (como en el caso anterior), sino de *cosas* que son sinónimas. La sinonimia, en este sentido, no se dice de las palabras, sino de las cosas. Y las cosas son «sinónimas» cuando tienen el mismo nombre en el mismo sentido, esto es, el mismo nombre y la misma definición. Cf. Edgardo Castro, *Introducción a la filosofía*, ediciones internas de la Facultad de Psicología de la Universidad del Salvador, Buenos Aires, 1996; pág. 91: “En realidad, la homonimia o la sinonimia son fenómenos complejos. Se producen en la relación que se establece entre palabras, ideas y cosas. Estas últimas, en sí mismas, no son ni homónimas ni

sinonimia, que podríamos considerar propiamente aristotélico. Son *sinónimas* aquellas cosas cuyo nombre es común y cuyo enunciado es el mismo⁶, las cosas en que el enunciado correspondiente al nombre es único⁷, las cosas en que el nombre y el enunciado significan lo mismo⁸. Con un rigor propio de geometrías, la definición se repite con idéntica precisión a través de la obra aristotélica. Pero están los ejemplos. Y está el uso que Aristóteles hace de este término.

Las *Categorías*, en principio, ponen por caso “vivo dicho del hombre y dicho del buey: en efecto, ambos reciben la denominación común de vivos y el enunciado de su entidad es el mismo; pues, si alguien quisiera dar el enunciado de en qué consiste para cada uno de ellos el ser vivos, daría idéntico enunciado.”⁹ Se apunta así la relación por excelencia asociada a la sinonimia, que es la que va del género a las especies y de la especie a los individuos. Todos los géneros se predicán sinónimamente de las especies: pues las especies admiten tanto el nombre como el enunciado de los géneros,¹⁰ y lo mismo cabe decir en lo tocante a las especies, pues los individuos admiten tanto el nombre como el enunciado de las especies.¹¹ El género y la especie son sinónimos¹², o, mejor dicho, el género se predica sinónimamente de las especies¹³; y lo mismo ocurre con las especies y los individuos, en tanto la especie se predica sinónimamente de los individuos. Entre «vivo» dicho del hombre y dicho del buey se establece una relación de sinonimia en tanto que un «viviente» (el hombre, por ejemplo) no se distingue en *nada* (nombre y esencia) de otro «viviente» (el buey); pero esto sólo ocurre desde el momento en que uno y otro pertenecen al género «viviente».¹⁴ Se comprende inmediatamente la dificultad de pensar la relación del ser a las cosas según la lógica de la sinonimia: el ser no es un género, no tiene esencia, no admite definición.

sinónimas ; se vuelven tales cuando el nombre que las designa tiene más de una o sólo una definición.” Cf. Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, págs. 168-169: “Tanto la homonimia como la sinonimia se refieren ambas a la relación de un signo único con una pluralidad de significados (hombre por relación al hombre real y al hombre en imagen, en un caso; animal por relación al buey y al hombre, en el otro). La diferencia entre homonimia y sinonimia no debe buscarse, por tanto, ni en el nombre (que es único en ambos casos), ni en los significados (que son múltiples en ambos casos), sino en el plano intermedio de la significación [...] que es única en el caso de la sinonimia, y doble, o más en general múltiple, en el caso de la homonimia.”

⁶ Aristóteles, *Categorías*, 3b7

⁷ Aristóteles, *Tópicos*, 148a24

⁸ Aristóteles, *Tópicos*, 162b37

⁹ Aristóteles, *Categorías*, 1a6

¹⁰ Aristóteles, *Tópicos*, 109b6

¹¹ Aristóteles, *Tópicos*, 154a18

¹² Aristóteles, *Tópicos*, 123a28

¹³ Aristóteles, *Tópicos*, 127b5-6

¹⁴ Otro ejemplo de la sinonimia comprendida como la relación que se colige de la pertenencia de dos especies a un mismo género lo encontramos en la *Ética* a Nicómaco, 1130a33: “De suerte que resulta manifiesto que hay una injusticia parcial junto a la otra total, *sinónima* suya porque su definición está dentro del mismo género; el sentido de ambas estriba, en efecto, en su referencia al prójimo, pero una tiene por objeto el honor, el dinero o la seguridad, o algo que abarcara todo esto si pudiéramos designarlo con un solo nombre, siendo su móvil el placer que resulta de la ganancia, y la otra tiene por objeto todo cuanto interesa al hombre de bien.”

Mi pregunta es entonces la siguiente: ¿Aristóteles es tan estricto como para utilizar este término siempre en este estrecho sentido que parece desprenderse de la definición? ¿Se reconduce en todos los casos la unidad de significación propia de la sinonimia a la del género? Y esto no según el análisis de la definición, sino del uso que hace Aristóteles del término.

Antes que nada, hay usos de la sinonimia que, pese a su aparente diferencia, hacen referencia oblicua a la relación del género y las especies, la especie y los individuos. En este sentido, no reconocemos una ampliación del dominio de la sinonimia al aplicarse a las sustancias y las diferencias. “Es propio de las sustancias y de las diferencias el que todo aquello que se dice a partir de ellas se diga *sinónimamente*: en efecto, todas las predicaciones que se hacen a partir de ellas, o bien se predicán de los individuos, o bien de las especies. Ciertamente que a partir de la sustancia primera no hay predicación alguna – en efecto, no se dice de ningún sujeto–; en cuanto a las sustancias segundas, la especie se predica del individuo, el género se predica tanto de la especie como del individuo, y de igual modo también las diferencias se predicán de las especies y de los individuos. Y las sustancias primeras admiten el enunciado, tanto de las especies como de los géneros, y la especie, por su parte, admite el enunciado del género. En efecto, cuanto se dice del predicado se dirá también del sujeto; del mismo modo también las especies y los individuos admiten el enunciado de las diferencias: precisamente dijimos que eran *sinónimas* aquellas cosas cuyo nombre es común y cuyo enunciado es el mismo. De modo que todo lo que se dice a partir de las sustancias y las diferencias se dice *sinónimamente*.”¹⁵ Aquí las sustancias son tomadas o como géneros o especies (sustancias segundas), o como individuos que admiten el enunciado del género y de la diferencia específica (sustancias primeras).

La sinonimia como referencia de las especies al género y de los individuos a la especie vuelve a confirmarse en el análisis aristotélico de la generación. Lo mismo que los sanguíneos, algunos insectos como las langostas, las cigarras, las arañas, las avispas y las hormigas nacen de animales sinónimos.¹⁶ Y, en general, el ser natural es engendrado por otro ser sinónimo, esto es, por un ser del mismo nombre y la misma naturaleza.¹⁷ Con lo que Aristóteles quiere decir que, en el orden de los seres naturales, los individuos se generan de individuos de la misma especie; allí donde hay generación natural, hay sinonimia desde que tanto del individuo que engendra como del individuo engendrado se predica una sola y misma especie.

Por último, en los Analíticos primeros, Aristóteles hace referencia a la cuasi sinonimia de algunas ciencias que compartirían su objetos, si bien unas estudiarían el género y otras las especies. “Algunas ciencias son casi *sinónimas* entre sí, v.g.: la astronomía [con] la matemática y la náutica, y la armónica [con] la matemática y la correspondiente al oído. En efecto, aquí el conocer el *que* es [propio] de los que sienten; en cambio, el conocer el *porque* es [propio] de los matemáticos: pues estos tienen las demostraciones de las causas, y muchas veces no conocen el *que*, al igual que los que consideran lo universal muchas veces no conocen algunas de las cosas singulares por falta de observación. Tales son todos los [saberes] que, siendo diferentes por su entidad, se ocupan de las especies [es decir, de las

¹⁵ Aristóteles, *Categorías*, 3a34-b9

¹⁶ Aristóteles, *De la generación de los animales*, 721a3

¹⁷ Aristóteles, *De la generación de los animales*, 735a20; *Metafísica*, 1070a5

definiciones y realidades genéricas]. En efecto, las matemáticas versan sobre especies: pues no son acerca de un sujeto; en efecto, aunque las cuestiones geométricas son acerca de un sujeto, no son, sin embargo, acerca de un sujeto en cuanto tal. Tal como la óptica se relaciona con la geometría, así otra se relaciona con ella, v.g.: el [saber] sobre el arco iris: en efecto, conocer el *que* [es propio] del físico, y conocer el *porque* [es propio] del óptico, bien sin más, bien con arreglo a la matemática. Pero también muchas de las ciencias no subordinadas entre sí se relacionan de esa manera, v.g.: la medicina con la geometría: pues saber que las heridas circulares se curan más lentamente [es propio] del médico, [saber] el *porque* [es propio] del geómetra.”¹⁸

El dominio de la sinonimia se problematiza, en cambio, en torno a la relación del todo y las partes. En este sentido, debemos preguntarnos cuándo las partes son sinónimas respecto de las partes, esto es, cuándo admiten el mismo nombre y el mismo enunciado. Aristóteles, retomando el vocabulario de Anaxágoras, considera dos tipos de partes: homeómeras y an-homeómeras. Las primeras se caracterizan por cualidades como la dureza, la resistencia y otras cualidades del mismo orden, como la sangre, el hueso, la carne, etc. Las segundas se distinguen por tener una función, como por ejemplo la lengua o la mano. Estas últimas no guardan evidentemente una relación de sinonimia con el todo (no presentan ni el mismo nombre ni la misma naturaleza que el cuerpo al que pertenecen)¹⁹, mientras que las primeras se caracterizan precisamente por mantener una relación de sinonimia con el todo (cualquier parte de sangre comparte el nombre y la naturaleza de la sangre en su totalidad)²⁰. Ahora bien, como puede apreciarse, las relaciones de las partes al todo presentan una diversidad que no se deja tan fácilmente reducirse al vocabulario del género y de las especies. Esta divergencia en el vocabulario y en el contenido de esta relación pone en cuestión la sinonimia entre las partes y el todo, que no se da siempre ni mucho menos, y que es, por lo tanto, necesario analizar.²¹ Y cuando la sinonimia se corrobora, como en el caso de la sangre, hay que preguntarse por las diferencias que este caso de sinonimia presenta respecto de la predicación del género respecto de las especies y de las diferencias respecto de los individuos, porque pareciera ser que, pese a la coincidencia en un mismo nombre y un mismo enunciado, la relación entre una parte de sangre y la totalidad de la sangre no presentara el mismo carácter que las primeras (ya no es evidente, por ejemplo, la dimensión vertical que presupone la predicación de los géneros respecto de las especies).

En la misma perspectiva que la de los homeómeros encontramos que, según Aristóteles, todo continuo es tal que hay algo de *sinónimo* entre sus límites, esto es, algo del mismo nombre y la misma naturaleza que el continuo.²² ¿Cuál es la naturaleza de esta relación entre un continuo y sus límites, que no la del género y las especies?

¹⁸ Aristóteles, *Analíticos posteriores*, 78b39

¹⁹ Aristóteles, *De la generación de los animales*, 722b35. Podemos encontrar otro ejemplo de no sinonimia entre las partes y el todo en los *Tópicos*, 140b21: “la sílaba no es *sinónima* de ninguna de las letras de que está compuesta.”

²⁰ Aristóteles, *De la generación y la corrupción*, 314a20

²¹ Cf. Aristóteles, *Tópicos*, 140b19

²² Aristóteles, *Física*, 234a9

Aristóteles habla de sinonimia en otros contextos. En la *Física*, por ejemplo, problematiza la sinonimia entre lo moviente y lo movido²³, y en la *Metafísica* considera el modo en que la causalidad puede constituir una relación de sinonimia²⁴. En tales casos, sin embargo, la referencia, que sin ninguna duda concierne a la acepción de sinonimia en cuestión (y no a la retórica), no tematiza la relación con una especial precisión. Lo mismo puede decirse de las ocurrencias que encontramos en los *Tópicos*, en general asociadas a por una preocupación por separar lo homónimo de lo sinónimo.²⁵ No me parece imprudente considerar las mismas como irrelevantes.

²³ Aristóteles, *Física*, 257b12: “Hemos establecido, además, que es movido lo movable; pero lo que es movable no está actualmente en movimiento, sino sólo potencialmente, y lo potencial se encamina hacia su actualidad. Por otra parte, el movimiento es la actualidad incompleta de lo movable. El moviente, en cambio, está ya en acto; por ejemplo, lo que calienta es algo ya caliente y, en general, lo que genera una forma ya la posee. Por lo tanto, una misma cosa y bajo el mismo respecto podría ser a la vez caliente y no caliente. Y lo mismo ocurriría en los otros casos en los que el moviente fuese *sinónimo* con lo movido.”

²⁴ Aristóteles, *Metafísica*, 993b25: ...la cosa que posee una característica propia en mayor medida que las demás, la convierte en el término *sinónimo* que se predica de las demás. Así el fuego es lo más caliente y es causa del calor de las otras cosas.

²⁵ Aristóteles, *Tópicos*, 107b4: “Es útil también observar la definición que surge a partir de lo compuesto, v.g.: de cuerpo claro y voz clara: pues, una vez suprimido lo propio de cada una, es preciso que quede el mismo enunciado. Esto no ocurre en los homónimos, como es el caso de las cosas recién mencionadas: pues lo uno será un cuerpo que tiene tal color, lo otro, una voz que se oye bien. Así, pues, suprimido el cuerpo y la voz, no es lo mismo lo que queda en cada cosa: y sería preciso que lo fuera si lo claro que se dice en cada caso fuera *sinónimo*.”

25. Aristóteles, *Tópicos*, 107b17: “Además, si no son comparables según el más y el igual, v.g.: voz clara y manto claro, sabor áspero y voz áspera: pues estas cosas, ni se dicen igualmente claras o ásperas, ni tampoco la una más que la otra. De modo que lo claro y lo áspero son homónimos. En efecto, todo lo *sinónimo* es comparable: pues, o bien se dirá igual o bien lo uno más que lo otro. Cf. Aristóteles, *Tópicos*, 148a24-b13: “Además, [ver] si de las cosas que se dicen homónimamente se ha dado un enunciado común a todas: pues las cosas en que el enunciado correspondiente al nombre es único son *sinónimas*; de modo que la definición dada no lo será de ninguna de las cosas que caen bajo el nombre, ya que lo homónimo se ajusta de manera similar a todo. Esto concierne a la definición de la vida por Dionisio, si realmente es el movimiento congénito de una raza de seres que se alimentan: pues esto no se da más en los animales que en las plantas. Ahora bien, la vida no parece decirse de acuerdo con una única especie, sino que en los animales se da una y en las plantas otra distinta. Cabe, pues, la posibilidad de dar así, según la decisión de uno, la definición de toda la vida dicha *sinónimamente* y de acuerdo con una única especie. Y nada impide que, aun percibiendo la homonimia y queriendo dar la definición de uno de los dos [tipos], no repare uno en que ha dado una definición no propia, sino común a ambos. Pero, sea cualquiera de las dos definiciones la que se haya construido, no por ello el error cometido habrá sido menor. Puesto que algunos de los homónimos pasan desapercibidos, el que pregunta ha de emplearlos como *sinónimos* (en efecto, la definición de lo uno no se ajustará a lo otro, de modo que parecerá que no se ha definido del modo adecuado: pues es preciso que lo *sinónimo* se ajuste a todo), y el que responde, en cambio, ha de hacer las distinciones. Como quiera que algunos de los que responden dicen que lo *sinónimo* es homónimo cuando el enunciado dado no se ajusta a todo, y que lo homónimo es *sinónimo* si se ajusta a lo uno y lo otro, hay que ponerse previamente de acuerdo sobre tales cuestiones, o probar de antemano que es homónimo o *sinónimo*, sea lo que sea: pues llegan mejor a un acuerdo los que no prevén lo que ello conllevará. Pero, si al no producirse el acuerdo, dijera uno que lo *sinónimo* es homónimo por no ajustarse también a esto

Pero recapitulemos. Tenemos, en primer lugar, unos textos que piensan la sinonimia como un concepto retórico que define cierta clase de términos (estos que hacen referencia a una única cosa y una idéntica definición). No nos interesan especialmente. Tenemos, luego, una serie de usos de la sinonimia entendida como esta muy especial relación que pone a las cosas en conexión con un único nombre y un único concepto. He aquí la cuestión. Se entiende que, siendo el concepto y el nombre que relacionan estas cosas idénticos, todo el problema se plantea en torno al modo en que se distinguirán estas cosas. Desde el momento en que se acepta la posibilidad de que dos cosas pueden compartir el mismo nombre y la misma definición, se hace imperativo entender cómo esos seres pueden todavía ser diferentes y de algún modo distinguibles. Aristóteles tiende a pensar esa distinción, ya como una distinción conceptual (las especies respecto de los géneros), ya como una distinción numérica (los individuos respecto de la especie). Pero, consciente o inconscientemente, hay usos que hacen del término que no se ajustan tan fácilmente a esa tabulación de la diferencia. Pienso el caso de las partes y el todo, pero también el de un continuo y sus límites. ¿Cómo actúa entonces la diferencia? ¿De qué modo hacer las distinciones entre estas cosas que comparten un mismo concepto y un mismo nombre? Estas pequeñas lagunas en los textos aristotélicos no nos parecen poca cosa. Al menos desde que buscamos la posibilidad de pensar la sinonimia del ser, la cual debe plantearse, necesariamente, más allá de las relaciones del género y la especie, de la diferencia numérica y la diferencia específica.

* * *

El comentario a la lógica aristotélica de Porfirio no puede dejar de estar presente en una historia de la sinonimia y la univocidad. En efecto, la *Isagoge* de Porfirio, este pequeño tratado que servía de prólogo o introducción a su comentario sobre las *Categorías* de Aristóteles, se convirtió, tal vez no directamente pero sí a través de la traducción y el comentario de Boecio, en una verdadera guía para toda la lógica medieval. Centrándonos en el concepto de sinonimia o univocidad, ciertamente desplazamos el foco de la atención generalmente puesta en estos textos, que, antes que nada, estaban llamados a cumplir un papel fundador en la llamada querrela de los universales. Pero esto no cambia el hecho de que las primeras elaboraciones de lo que la escolástica denominará univocidad encuentran su origen en la traducción y el comentario de la obra de Porfirio. Aún ocupando un lugar secundario en estos tratados de lógica, el concepto de sinonimia sigue desarrollándose o esclerotizándose en torno a unas determinadas formas.

Porfirio, entonces. Dos textos. La *Isagoge* y el *Comentario a las Categorías de Aristóteles*. La *Isagoge*, un texto sencillo, no consiste más que en un pequeño diccionario de términos técnicos que sirve de prólogo a una obra más amplia y sistemática: el *Comentario a las Categorías de Aristóteles*. Y, sin embargo, es la *Isagoge* la obra que adquiere verdadera relevancia durante la Edad Media, la cual pierde todos los capítulos del comentario propiamente dicho (algunos de esos capítulos irían llegando como por

la definición dada, mirar si la definición de esto se ajusta también a lo restante: pues es evidente que entonces sería *sinónimo* para lo restante.”

entregas, con intervalos de siglos y en contextos casi irreconocibles; otros, sólo el Renacimiento los recobraría). Es la *Isagoge* la que está a la base de la primera lógica medieval, que el siglo XII (ya en posición del *Organon*) denominará con cierta condescendencia *logica vetus* o *logia antiquorum*.²⁶ Y en este mismo sentido, oblicuamente si se quiere, determinará en gran medida el discurso sobre la sinonimia, condicionará sus usos y forjará sus principales ejemplos.

La *Isagoge* presenta apenas cuatro referencias a la sinonimia. Ninguna definición. Antes bien, una suerte de equivalencia entre la sinonimia y el modo en que se predica el género de las especies. O, mejor, la restricción en el uso de este término –sinonimia– a las relaciones entre género y especies. “Los géneros se predicán por *sinonimia* de las especies que están incluidas en ellos, pero las especies no de los géneros.”²⁷

Esto y la consecuente negación de la sinonimia para el caso del ser, es decir, la negación de la sinonimia a partir de la negación de que el ser sea un género. Siguiendo a Aristóteles, Porfirio afirma:

El ser no es un género común y único de todas las cosas, ni tampoco estas son homogéneas en relación a un género supremo, según dice Aristóteles. Pero quede establecido, como dice en las *Categorías*, que los diez géneros primeros son como diez primeros principios; y si se los llama a todos entes, se los llama así –dice Aristóteles– por homonimia y no por *sinonimia*.²⁸

Nada nuevo. Esto ya lo sabemos. Si el ser fuera un género único y común de todas las cosas, se las llamaría a todas entes por *sinonimia*. Es por esto que Aristóteles habla de las categorías, no como de especies, sino como de los diez géneros primeros. La comunidad de los géneros supremos no es de sinonimia (mismo nombre, mismo enunciado), sino sólo de homonimia (mismo nombre, distintos enunciados).²⁹ Aristóteles no puede pensar el ser según un único y mismo sentido. Porfirio igual.

Si cabe encontrar alguna variante en el uso de la sinonimia en la *Isagoge*, esta tendría que darse en el caso del propio. Y es que Porfirio también habla de sinonimia respecto de los propios: “...les es también común [al género y lo propio] el predicarse por *sinonimia*: el género de sus correspondientes especies y lo propio de aquello de lo cual es propio.”³⁰ Quiero decir que habría que analizar si el caso de lo propio es asimilable al del género y las especies, o si, por el contrario, permite pensar la sinonimia en un sentido diferente. ¿Puede el carácter común de lo propio constituir una unidad sinónima, unívoca, independiente de la unidad genérica y capaz, por lo tanto, de aplicarse al ser?

²⁶ La *logica vetus* contaba con un tratado de Mario Victorino, *De definitionibus* (su traducción de Porfirio ya sólo tenía predicamento entre los gramáticos, si bien había sido la usada por Boecio), los *Tópicos* de Cicerón (más un comentario de Boecio) y *De interpretatione* del Pseudo Apuleyo. Lo demás era todo de Boecio, traducciones de Aristóteles y comentarios: a las *Categorías* (y en apéndice la *Isagoge* de Porfirio, a su vez con dos comentarios) y a *De interpretatione*.

²⁷ Porfirio, *Isagoge sive quinque voces* 4, 1.15.20 (189). Cf. Porfirio, *Isagoge sive quinque voces* 4, 1.16.6 (190). (Cito entre paréntesis la página de la traducción castellana de Carlos M. Herrán, Ernesto La Croce y Mercedes Riani, Separata de *Cuaderno de Filosofía*, Año XIII, Nº 19, Buenos Aires, 1973.)

²⁸ Porfirio, *Isagoge sive quinque voces* 4, 1.6.8 (179).

²⁹ Porfirio, *Isagoge sive quinque voces* 4, 1.6.9 (179).

Se distinguen cuatro significados de lo propio. En primer lugar, es aquello que pertenece accidentalmente a una sola especie, aún cuando no a toda ella, como, en el caso del hombre, el ejercer la medicina o el hacer geometría. *Además es aquello que pertenece accidentalmente a toda la especie, aún cuando no solamente a ella, como en el caso del hombre ser bípedo.* Asimismo es aquello que pertenece a una sola especie, a toda ella, y en un determinado momento, como para todo hombre el encanecer en la vejez. En cuarto lugar, es aquello en lo cual se conjugan el pertenecer a una sola especie, a toda ella y siempre, como la facultad de reír en el hombre: pues, aunque no siempre ría, se dice no obstante que posee la facultad de reír no por el hecho de reír siempre sino por tener tal facultad natural; ella le pertenece en forma innata, del mismo modo que al caballo la facultad de relinchar. Esto es lo que se llama propio en sentido estricto, porque es convertible: en efecto, si se es caballo se tiene la facultad de relinchar y si se tiene la facultad de relinchar se es caballo.³¹

Yo creo que en esta noción de lo propio hay algo. Un cierto carácter transversal, por oposición a la verticalidad de las relaciones de género y especie, que abre la posibilidad de pensar la sinonimia de otra manera, sin recaer en su sistemática reducción a las relaciones de género y especie. Pensar el ser como propio. Tal vez esta sería una manera de acercarse a la afirmación de la univocidad del ser. Propongo esto de un modo casi irreflexivo, pero, en todo caso, es algo que habría que tomarse el tiempo de analizar.

Hemos dejado de lado el *Comentario a las Categorías*. Poco vamos a decir. La fidelidad de Porfirio a la letra de Aristóteles no nos depara sorpresas. Porfirio repite la definición aristotélica al pie de la letra. Repite los ejemplos.

Si dos cosas tienen el nombre en común y si la definición correspondiente a ese nombre común es la misma para ambos, entonces son llamadas sinónimas por el nombre... Consideremos hombre, buey y perro, por poner un caso, y llamémoslos con el nombre común de «animal». Ahora, si damos la definición que corresponde a ese nombre (por ejemplo, sustancia viviente sensitiva), es claro que todos caben en esa definición. Porque cada uno de ellos puede ser ciertamente llamada sustancia viviente sensitiva.³²

Si en algo hecha luz el comentario de Porfirio, es en esto: Porfirio hace notar, por primera vez, que Aristóteles ofrece otra definición de la sinonimia, según la cual son sinónimas aquellas cosas que tienen varios nombres pero la misma definición. Algo que ya dijimos. Aristóteles usa la misma palabra (συνωνυμια) en orden a designar: (a) cosas que tienen el mismo nombre y la misma definición, como en las *Categorías*; y (b) cosas que tienen la misma definición pero *varios* nombres, como en la *Retórica* (Porfirio menciona, además de la *Retórica*, la *Poética*, pero lo cierto es en la *Poética* no pareciera darse

³⁰ Porfirio, *Isagoge sive quinque voces* 4, 1.16.6 (190).

³¹ Porfirio, *Isagoge sive quinque voces* 4, 1.12.11-23 (185-186).

³² Porfirio, *In Aristotelis categorias expositio per interrogationem et responsionem*, 68, 21-27.

ninguna ocurrencia del término en cuestión). Entre los comentaristas antiguos, que parecen seguir la tradición de Espeusipo, el segundo caso (una definición, varios nombres) es conocida como πολυωνυμια .

Esto es todo.

* * *

Boecio traduce y provee a la posteridad filosófica un lenguaje técnico. Boecio es relevante en el sentido de que tomó la filosofía griega –sobre todo el lenguaje técnico de esta filosofía– y la llevó al latín. Creó palabras latinas técnicas y las incorporó a la filosofía; más tarde esas palabras atravesarían toda la tradición medieval hasta llegar a incluso a la Escolástica. Habría que evaluar hasta qué punto esta labor de traducción pudo haber resultado neutra. En qué puntos no.

Digamos, en principio, lo que ya se sabe: el término con el que Boecio denomina estas relaciones que Aristóteles y Porfirio comprendían bajo el concepto de sinonimia es el de «univocidad». Lo que Aristóteles y Porfirio llamaban συνωνυμων , Boecio lo llama *univoce*. En su acepción propiamente aristotélica, técnica, cabe destacar. Se dice que dos cosas son unívocas (*univoca*) entre sí cuando ambas tienen en común el nombre y la definición (el enunciado de la esencia).³³ La acepción retórica que contemplaba el término griego parece haberse desprendido de su traducción latina. La univocidad ya no tiene nada que ver con la relación que se reconoce entre dos nombres distintos que designarían una misma cosa según una misma definición. El uso del término que hace Boecio pareciera confirmar esta aserción.

El uso. Una primera lectura de los textos en los que encontramos ocurrencias del término³⁴ no hace más que confirmar que el uso del mismo se reduce a los usos principales que Aristóteles destinaba a la sinonimia. La univocidad se aplica principalmente a la relación entre los géneros y las especies, entre las especies y los individuos.³⁵ Se dice también, como en Aristóteles, de las diferencias y de las sustancias

³³ Boetius, *In Categorias Aristotelis*, Migne, vol. 64, pág. 167: “Univoca vero dicuntur quorum nomen commune est, et secundum nomen eadem ratio substantiae, ut animal, homo atque bos, communi enim nomine utraque animalia nuncupantur, et est substantiae ratio eadem. Si quis enim assignet utriusque rationem quid utrumque sit, quo sint animalia, eandem assignabit rationem.”

³⁴ El término «univoce» aparece 55 veces en la corpus de los textos de Boecio: 14 veces en *Dialogi in Porphyrium*, 16 veces en *Commentaria in Porphyrium*, 21 veces en *In Categorias Aristotelis*, 2 veces en *In librum De interpretatione Aristotelis*, y 2 veces en *Interpretatio Topicorum Aristotelis*. (Las ocurrencias han sido contabilizadas a partir de la edición de Migne.)

³⁵ Cf. Boetius, *Dialogi in Porphyrium*, Migne, vol. 64, págs. 15, 60, 61; *Commentaria in Porphyrium*, Migne, vol. 64, págs. 108, 141, 143; *In Categorias Aristotelis*, Migne, vol. 64, págs. 163, 184, 193; *In librum De interpretatione*, Migne, vol. 64, pág. 453; *Interpretatio Topicorum Aristotelis*, Migne, vol. 64, págs. 924, 951.

(que, como vimos, no hace más que repetir en otros términos las relaciones genéricas y específicas).³⁶ Se dice, en fin, de la definición en relación a aquello de lo que se predica.³⁷

La sistematicidad en el uso del término consolida de tal manera el núcleo de las significaciones que tenía en los autores griegos, que la univocidad ya no pareciera hacer referencia más que a esta relación que va del género a las especies, de las especies a los individuos, o que presupone la definición.

La circunstancia concurrente de que el resto de los textos que conformaban la *logica vetus* no tuviesen en cuenta esta noción,³⁸ el hecho de que la tematización de Boecio agote su introducción en la filosofía en lengua latina de la alta edad media, nos dejan entrever de este modo la razón de que se vuelva tan difícil pensar la relación entre el ser y los entes de un modo unívoco. El ser no es un género. No presenta definición. De nada vale que la definición de la univocidad o de la sinonimia no parezca agotarse, como dijimos, en estas relaciones. El sentido de un término es antes que nada el de su uso. En este caso, ese uso del término «univocidad» es en gran medida sobredeterminado por las traducciones de los textos aristotélicos llevadas a cabo por Boecio. Las condiciones en las que comienzan a articularse los distintos discursos sobre el ser en lengua latina, según un fenómeno semejante al que notábamos en Aristóteles y Porfirio, y quizás aún con un rigor mayor, no harán más que negarle al ser la posibilidad de un concepto, y de un concepto unívoco.

³⁶ Boetius, *In Categorias Aristotelis*, Migne, vol. 64, págs. 184, 189, 191, 193.

³⁷ Boetius, *Commentaria in Porphyrium*, Migne, vol. 64, pág. 141.

³⁸ Ni el *De definitionibus* de Mario Victorino, ni los *Tópicos* de Cicerón, ni el *De interpretatione* del Pseudo Apuleyo presentan referencia alguna a esta relación bajo ninguno de sus dos nombres. Ni sinonimia ni univocidad.

5. Henri de Gand y la idea de ser¹

La filosofía de Duns Scoto se relaciona con numerosas filosofías. Su obra encuentra interlocutores en varios filósofos y teólogos de su época. Entre ellos, sin embargo, Henri de Gand merece un lugar especial. Hoy por hoy, pensamos la obra de Scoto principalmente en relación a la de Santo Tomás, analizando, bajo las figuras que representan esos nombres, esta difícil cuestión de la univocidad y la analogía. Deleuze mismo lo hace. Pero más allá de peso que Santo Tomás pueda tener en nuestra historia de la filosofía, este filósofo menor, Henri de Gand, constituyó para Duns Scoto una referencia fundamental.² Una misma influencia aviceniana, que se manifiesta antes que nada en la preocupación por el análisis de los primeros conceptos, conduce a uno y a otra a posiciones enfrentadas tanto en torno a la cuestión del ser como a la doctrina siempre complementaria de las distinciones.³

¿Qué esperamos de esta puesta en contexto? En primer lugar, buscamos comprender de qué modo el pensamiento de la analogía deja un resquicio para que las tesis de la univocidad, a las siempre había mantenido a raya, puedan desarrollarse finalmente de un modo sistemático. Y, en segundo lugar, confiamos en que, a través del horizonte que los conceptos de Henri de Gand lleguen a delinear, la ontología scotista pueda revelar, no ya la verdad de su sentido histórico (cuestión que juzgamos irrelevante), pero sí la importancia que por su origen tuvo su elaboración.

* * *

En principio, la doctrina de la analogía propuesta por Henri de Gand pareciera ser muy próxima a la de Tomás. La analogía se desarrolla tanto en el dominio de las criaturas –entre la sustancia y las demás categorías–, como entre las criaturas y Dios, y consiste ante todo en una cierta comunidad que no es ya la del género. En su dimensión vertical esta conveniencia se enraíza en un tipo de participación forma; entre Dios y lo creado hay una cierta comunidad fundada sobre la presencia de una forma: no comunidad de semejanza (lo cual supone la posesión de una forma común)⁴, sino de imitación (la cual

¹ Las referencias a la obras de Gand tienen por fuente la siguientes edición: Gand, Henri de, *Summa Quaestionum Ordinarium*, 1520 (reimpresión Louvain-Paderborn, 1953. Abreviamos: H. de Gand, *Summ.* Y completamos la referencia según la numeración de la citada edición.

² Cf. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas D'Aquin*, pág. 119. Cf. Gilson, *Jean Duns Scot*, págs. 84-115.

³ Respecto a esta oposición directa entre la doctrina de Scoto sobre la univocidad del ser y las enseñanzas de Henri de Gand, cabe considerar el texto de Jean Paulus (Paulus, Jean, *Henri de Gand: Essai sur les tendances de sa métaphysique*, Vrin, Paris, 1938). Paulus realiza una contraposición bastante minuciosa a partir de los enunciados de las cuestiones en el *Opus Oxoniense* respecto de cada una de las tesis de H. de Gand; cf. Jean Paulus, *Henri de Gand: Essai sur les tendances de sa métaphysique*, págs. 63-66.

⁴ La participación por semejanza o similitud, de hecho, es asimismo denominada por de Gand de univocidad; y, en efecto, supone que los objetos considerados participan, según una medida igual, de una forma que se encuentra contenida de manera idéntica en cada uno de los mismos. Cf. H de Gand, *Summ.* 21, 2, 7, p. 315.

reposa sobre dos formas distintas: modelo-copia o causa-efecto). La comunidad fundada en la imitación, que concierne especialmente a la pareja de la causa y lo causado, permite, en la medida en que la perfección propia de la causa no se presenta más que en un grado en lo causado, tomar distancia de la univocidad.⁵ Y lo importante es tomar toda la distancia posible de la univocidad. De donde el rechazo de la semejanza a una forma común; el ser no es esto a lo cual se refieren las sustancias y los accidentes, las criaturas y el creador. El ser, en tanto noción analógicamente común, no pertenece más que de forma distinta a lo creado y a Dios, a la sustancia y los accidentes. Marcando su distancia de la univocidad, la analogía realidades que poseen formas distinta y están ligadas por una relación de dependencia causal. Pero las formas no se confunden. No se confunden.

No hay entonces ya aquí una similitud propiamente dicha, fundada sobre la participación de común en una misma propiedad, sino sólo la conveniencia reducida que hace inevitablemente reconciliar la causa con el más humilde de sus efectos. Y es esta simple conveniencia lo que significa el término ser, empleado de una y otra parte.⁶

Así entendida, la analogía constituye una relación que representa objetos realmente heterogéneos ligándose por una relación de causalidad, y esto de tal manera que los diferentes términos implicados en la relación ya no se refieren a una propiedad común, sino sólo a una propiedad que se dice primera y eminentemente de la causa, y en segundo lugar y en un grado menor a lo causado. El ser, por tanto, no se aplica parejamente, sino que conviene principalmente a la causa y de manera subordinada al efecto. El ser no es, pues, una forma realmente común a lo creado y al creador, sino que las criaturas imitan a Dios y esta relación basta para salvaguardar un mínimo de unidad. Y esta relación se verifica ya, en un grado menor, entre sustancia y accidente. El ser es connotado más directamente por Dios que por la criatura, y por la sustancia más que por los accidente.⁷ El peligro representado por la univocidad es de este modo conjurado, al mismo tiempo que la función heurística de la analogía evita el riesgo opuesto de la equivocidad.⁸

En principio, esta formulación de la analogía parece compatible, en cuanto a las consecuencias que opera sobre el pensamiento, con la doctrina elaborada por Santo Tomás. Cambiando lo que hay que cambiar, por supuesto. Pero compatible. ¿Qué buscamos entonces? Montagnes nos señala una dirección. Henri de Gand, acercándose a Avicena, habría dado una prioridad a la idea de ser que no podía encontrarse en el aquinita. Lo que viene a significar: antes de que se opere su diversificación, su diferenciación en los distintas significaciones fundamentales (Dios y las criaturas, sustancias y accidentes), Henri de Gand reconoce que tenemos una cierta idea del ser, irreductible a las sus sucesivas determinaciones. Si bien los sentidos fundamentales del ser son irreductibles entre sí, una misma noción y su respectiva idea le corresponden en nuestras mentes: esto que decimos ser.

⁵ Cf. H. de Gand, *Summ.* 21, 2, 7, p. 315.

⁶ Jean Paulus, *Henri de Gand: Essai sur les tendances de sa métaphysique*, pág. 53. Cf. H. de Gand, *Summ.* 21, 2, 8, p. 315.

⁷ Cf. H. de Gand, *Summ.* 21, 2, 8, p. 315.

⁸ Cf. H. de Gand, *Summ.* 21, 2, 6, p. 316.

Es esto lo que buscábamos. En la obra de Henri de Gand ya podemos encontrar la preocupación por pensar un concepto de ser más allá de su determinación analógica en una serie de sentidos fundamentales. Históricamente, esta preocupación, que es común a Duns Scoto, tiene su origen en la influencia de Avicena sobre la escolástica del siglo XIII, y lleva a la metafísica de vuelta a centrarse sobre la idea del ser, que la lógica de la analogía parecía haber erradicado. Aristóteles y Santo Tomás presentaban la sustancia como el objeto propio de nuestro entendimiento, y era por tanto la sustancia el objeto propio de nuestra metafísica en tanto ciencia del ser en cuanto ser. El problema de ayer hoy y siempre había sido desplazado. El ser se atribuiría desde entonces en primer lugar a la sustancia y sólo en segundo lugar a los accidentes siempre que se los ordenase a la sustancia según la lógica de la analogía.

Con Henri de Gand la fórmula ser en tanto ser continúa caracterizando el objeto de la filosofía primera, pero, bajo la influencia de Avicena, vuelve a problematizarse, volviendo nuevamente sobre la idea del ser. Ya no su determinación como sustancia, sino la propia noción de ser parece ser el punto de partida obligado de toda metafísica. El ser se esboza a título de nota primordial en los múltiples conceptos que tenemos de las cosas, en tanto constituye el punto de vista más general desde el que podemos considerarlas. La idea de ser, por lo tanto, representa la condición común a todos los objetos a los que, en uno u otro sentido, conviene el ser. Es, en consecuencia, primera.

Ahora bien, si la idea del ser se presenta al intelecto antes que se diversifique de cualquier manera (en la idea de Dios o en la idea de las criaturas, en tanto que sustancia o en tanto que accidente), parece necesario que encontremos en esta noción inicial un cierto contenido irreductible con el que convendrán las siguientes. Lo que no significa otra cosa, como veremos, que plantear una teoría de la univocidad –al menos entrevista por Avicena y desarrollada explícitamente por Duns Scoto– en torno a un concepto común del ser. Y, sin embargo, de Gand no afirma la univocidad que pareciera necesariamente implicada en esta idea.⁹ No piensa el ser común.¹⁰ Como Santo Tomás, Henri descarta la tesis de la univocidad; la idea de ser no presenta los caracteres unívocos de un predicado o género supremo. La idea del ser en Henri de Gand abraza de algún modo todas las significaciones del ser, pero no comporta por eso un núcleo común, un sentido único, un contenido unívoco. La idea de ser no designa una determinación anterior al ser creado o al ser divino, no hay concepto simple común a Dios y lo creado que sea distinto del concepto propio de uno u otro. Idea indeterminada, pero no concepto. Representación, en todo caso, a condición de resultar representación indeterminada (una vez determinada, esa representación no puede convenir más que a uno de los géneros del ser). La verdad es que no existe ningún elemento real ni conceptual atribuible en común a Dios y a lo creado, y que no hay, por tanto, un

⁹ Cf. H. de Gand, *Summ.* 21, 2, 6, pp. 316-317.

¹⁰ Cf. Jean Paulus, *Henri de Gand: Essai sur les tendances de sa métaphysique*, pág. 21: “...la primera preocupación de su metafísica no es descubrir, bajo la diversidad que caracteriza las cosas de la experiencia, una formalidad fundamental a través de la cual se comunicarían, sino más exactamente sacar a la luz en la multitud de ideas que nos toca formar, una idea tan general y tan simple que todas las demás se encuentre virtualmente contenidas en ella.” Nótese que, definida de esta manera, la metafísica de Henri de Gand viene a ubicarse sobre el terreno de nuestras representaciones y a preocuparse por el modo en que formamos tales representaciones.

concepto del *ser sin más* que no represente, en realidad, ya a el ser de Dios, ya el ser de lo creado.¹¹ El ser no tiene otra realidad que la de sus diferentes determinaciones; la unidad de su representación en una idea única es debida al carácter ambiguo de la misma: el término ser designa indiferente y simultáneamente todas sus determinaciones –Dios y las criaturas, la sustancia y los accidentes–, pero en sus diversas enunciaciones presenta sentidos inconmensurables ya se refiera a un accidente o a una sustancia, a las criaturas o al creador.¹² El ser es siempre ser divino o ser creado, ser sustancial o ser accidental. Nada en común entre estas determinaciones.¹³ Y, sin embargo, la representación que nos hacemos del mismo conviene de igual modo a estas distintas realidades, siempre a fuerza de resultar indeterminada, de no representarlas más que de forma deficiente.¹⁴

Entendida de esta manera, la unidad del ser, de la idea de ser, no llega a erradicar una dualidad más profunda, que es la de los modos en que el ser se determina en sus diversas acepciones fundamentales. ¿No implica esta mera comunidad de los nombres la equivocidad? ¿La referencia a determinaciones totalmente diversas no disuelve la unidad de sentido de esta idea que parecía esencial? La confluencia de los temas de una idea general del ser y de un pensamiento por categorías conduce a la ontología a confrontar sus puntos extremos. Por un lado, la necesidad de una noción general de ser reaviva la hipótesis de la univocidad. Por otro, la nunca problematizada multiplicidad de sentidos del ser vuelve a agitar los fantasmas de la equivocidad.

Henri de Gand buscará la solución a esta situación en el orden de las ideas. Poco a poco el plano sobre el que se instalaba el problema del ser va siendo desplazado. Continúa, sin embargo, planteándose como un compromiso entre la necesidad de unidad en el discurso sobre el ser y la aparentemente inobjetable variedad de sus significados que parece conducir siempre a alguna variante de la analogía. Lo cierto es, en definitiva, que la analogía debe pasar a reflejar ahora un orden propio de las ideas antes que un orden propio de las cosas, debido al desplazamiento operado por el resurgimiento de la cuestión del ser en tanto noción más universal. Su formulación es más o menos la siguiente: existe una prioridad propia de la idea de Dios sobre la idea de lo creado, pero también un lazo, en tanto la idea de Dios es fuente de la idea de lo creado (lo mismo que una prioridad y una relación de la idea de sustancia respecto de las ideas de las demás categorías). Si bien hay dos nociones distintas, estas se encuentran ligadas sobre el plano noético por una relación de causalidad paralela a la relación de causalidad ontológica. La idea de Dios es en nosotros la fuente de toda otra idea, lo mismo que el ser de Dios es la causa de todos los demás seres.

¹¹ Cf. H. de Gand, *Summ.* 21, 2, 6, pp. 316-317.

¹² Cf. H. de Gand, *Summ.* 21, 2, 6, pp. 316-317.

¹³ Cf. H. de Gand, *Summ.* 21, 3, 6, p. 319

¹⁴ Cabe notar las fuertes resonancias psicológicas de los argumentos de Henri de Gand en la exposición de este tema. El carácter indeterminado de la idea de ser responde al carácter ambiguo de su representación, pero esta, a su vez, remite al discernimiento imperfecto del intelecto humano, que confunde, en una idea, una serie de conceptos distintos (los correspondientes a las significaciones fundamentales del ser). Cf. Jean Paulus, *Henri de Gand: Essai sur les tendances de sa métaphysique*, págs. 59-63.

Las ideas de los distintos seres deben ser así referidas a la idea propia de Dios, al menos desde que se las considera desde el punto de vista de su ser.¹⁵

¿Qué pasa, entonces, con la idea de ser? Bueno, así las cosas, la idea de ser no constituye, propiamente hablando, un concepto, sino dos (al menos dos –los correspondientes al ser creado y al increado–, y, en realidad, toda la serie de las significaciones fundamentales del ser). Dos conceptos *confundidos* en una idea, dentro de la cual cada concepto remite o engendra al otro según una reconocida lógica de la analogía.¹⁶ La experiencia de esta necesidad que constituye pensar un concepto correspondiente al ser en tanto ser, suscitada por la influencia de Avicena, no acaba con de Gand más que en esto. Una confusión en el orden de las ideas. Lo que nos parece poca cosa para pensar la unidad que corresponde al ser –una confusión es a duras penas heurística, no posee más que un valor psicológico–, siempre de alguna manera presente más allá de la pluralidad de modos en que se dice. La analogía viene a ordenar la confusión de los conceptos pensados bajo la idea de ser y les confiere una cierta unidad, pero esto otra vez al precio de volver a hacer de la idea que los engloba un concepto indeterminado.

Nos quedamos, en todo caso, con una no desdeñable consecuencia. La analogía (y con la analogía el problema del ser en cuanto ser como objeto de la metafísica) ha pasado al dominio de las ideas (y esto en un sentido muy débil), donde busca instaurar una cierta unidad sobre la equivocidad implícita en esta pobre idea que se hace del ser. El fundamento y la naturaleza de la analogía, que residía en Santo Tomás en el dominio de la causalidad real, se busca ahora, en la filosofía de Henri de Gand, en el plano de las ideas. Y esto según una lógica cargada de psicologismos (la analogía opera en la dimensión de las representaciones, responde a la imprecisión de nuestro intelecto para forjar sus ideas), que parece debilitar toda la cuestión.¹⁷

¹⁵ Cf. H. de Gand, *Summ.* 24, 8, 6, p. 372 y 7, 7, p. 369.

¹⁶ Cf. H. de Gand, *Summ.* 21, 2, 17, p. 317. Cf. Jean Paulus, *Henri de Gand: Essai sur les tendances de sa métaphysique*, págs. 58-61. Cf. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas D'Aquin*, pág. 118.

6. El concepto de ser en Duns Scoto¹

En la versión deleuziana de la historia de la filosofía pueden determinarse al menos tres momentos fundamentales en la elaboración de la tesis de la unidad del ser. El primero de los cuales se encuentra representado por la figura de Duns Scoto. El *Opus Oxoniense* es, según Deleuze, el libro más grande de ontología pura escrito jamás. Momento inaugural. Corresponde a Duns Scoto haber pensado la univocidad por primera vez. Pero pensado, nos dice Deleuze, como si sólo eso no bastase. ¿Qué más?, nos preguntamos nosotros. Tendremos que esperar para desarrollar esa respuesta. Se impone antes la tarea de comprender la naturaleza de este pensamiento: lo que significa en esta filosofía del siglo XIII llegar a pensar la univocidad del ser.

Nuestras aproximaciones anteriores a la cuestión del ser pueden servirnos para orientarnos. En principio negativamente: lo que la analogía nos hurtaba, proyectando su necesaria unidad como un ideal, o reduciendo su naturaleza al dominio de la teología o de la física, era precisamente el concepto de ser. Enseguida de modo positivo: la obra de Henri de Gand, y, antes incluso la de Avicena, ponían en evidencia esta necesidad desatendida, esta ausencia más o menos persistente, sobre la que volvían para reelaborar la cuestión del ser en referencia a la naturaleza propia de su concepto. Pero, de una u otra manera, el concepto de ser venía perfilándose como algo que debía ser pensado.

La ontología de Duns Scoto se elabora bajo la experiencia apremiante de esta necesidad. Y si su pensamiento tiene un enemigo cierto, un bloque de opinión al que ofrece batalla, es justamente esta disolución del concepto del ser por las categorías, la analogía y la negación. Es la misma *obstinación* la que se encuentra detrás de la preocupación por afirmar la univocidad del ser y la que anima la voluntad de salvaguardar la unidad del concepto de ser, más allá de estos géneros máximos en los que pareciera tener que fragmentarse (creado e increado, sustancia y accidente).² Pensar la univocidad es mostrar la necesidad, la posibilidad y la efectividad de un concepto semejante, contra la dispersión que del mismo acepta y elabora la lógica propia de la analogía.

La cuestión de la univocidad se plantea por primera vez, entonces, como el problema de la elaboración de este concepto, todavía incontorneado, que exige el ser. Duns Scoto pareciera encontrarse ante una alternativa difícil y poco prometedora. ¿Qué debe ser la ontología? ¿Debe tratar del ser en su sentido eminente y primordial (Dios)? ¿O debe ocuparse del ser en su sentido segundo o derivado (las

¹ Todas las traducciones de los textos citados del *Opus Oxoniense* nos corresponden, y tienen por base la versión francesa de las mismas contenidas en el libro de Gilson (Gilson, Jean *Duns Scot*, Vrin, 1952), que tienen a su vez por base la edición de Garcia (Duns Scoto, J., *Opus Oxoniense, Libros I y II*, 2 vols., reed. M. F. Garcia, O. F. M., Quaracchi, 1912-1914), si bien conservan la numeración de los artículos adoptada por Wadding (Duns Scoto, J., *Opera omnia*, ed. Wadding, 12 vols., Vivès, Paris, 1891-1895 (reedición de la edición de Lyon, 1639)). En ocasiones los textos pueden estar corregidos según la versión de la edición crítica ya publicada (Duns Scoto, J., *Joannis Duns Scoti Opera Omnia*, ed. C. Balic, Ciudad del Vaticano, 1950 y ss.). Cf. Gilson, Jean *Duns Scot*, 12. Abreviamos siempre: Duns Scoto, *Op.Ox*. Y completamos la referencia adoptando la numeración de Wadding.

criaturas)? En el primer caso, la ontología se confundiría con la teología y pensar el ser sería antes que nada pensar el ser de Dios. En el segundo, la ontología se reduciría a la física y la metafísica, en tanto ciencia del ser en cuanto ser, carecería de objeto. ¿La ontología debe ser física o teología? O, mejor, ¿debe estar subordinada a la física o a la teología? La alternativa no parece demasiado interesante.

La lógica de la analogía, al menos en las versiones que desarrollamos, parecía representar una respuesta del primer tipo; desde que el ser se dice en primer lugar de Dios y en segundo lugar y derivadamente de las criaturas, toda la cuestión metafísica resultaba subordinada a la teología. En efecto, así las cosas, todas las significaciones del ser resultaban ordenadas al ser propio de Dios, en tanto que el ser de lo accidental, lo finito y lo inesencial no se explica más que por el ser de lo autosubsistente, lo infinito y lo esencial.

Aún así, la subordinación de la metafísica a la teología (para no variar nuestro ejemplo) no cierra la cuestión. Gilson hace notar que todo elemento filosófico integrado a un problema teológico presenta para el historiador la misma dificultad: de estas dos disciplinas, ¿cuál condiciona a la otra?³ La metafísica puede estar subordinada a la teología, pero esto no signifique que se halle condicionada por esta, ni mucho menos que no pueda condicionarla. Aún cuando se acepte la arrogante pretensión, ciertamente generalizada en el medioevo, de que la filosofía sea sierva de la teología, queda planteada la duda de *si esta debe preceder a su graciosa señora portando la antorcha o ir tras ella sujetándole la cola del manto*.⁴

Cuando se piensan las filosofías escolásticas, la tentación más fuerte es atribuir a la teología una influencia preponderante sobre la metafísica, como si esta se explicase simplemente por aquella, como si esta no operase de ningún modo sobre la primera. Ahora bien, como Kant, Duns Scoto nos recuerda que no es menos cierto que toda teología presupone una cierta metafísica, una cierta ontología, aunque más no sea porque requiere de un concepto del ser para desarrollarse. Sierva, entonces, pero iluminadora, la filosofía debe desarrollar sus propios conceptos, con independencia de la teología, y en especial el de ser, que la teología buscaba reducir al de Dios a través de las más diversas interpretaciones de la analogía. Para pensar la metafísica hay que pensar el ser. Elaborar su concepto.

* * *

Buscando determinar este concepto del ser, entonces, Duns Scoto, en un mismo movimiento, va apartarse radicalmente del tomismo y de Aristóteles, enarbolando contra estos pensamientos sus propias

² Cf. Descombes, *Lo mismo y lo otro*, pág. 204.

³ Cf. Gilson, *Jean Duns Scot*, pág. 90.

⁴ Cf. Kant, *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, versión castellana de R. Rodríguez Aramayo, Debate, Madrid, 1992; pág. 11.

doctrinas: la ciencia del ser en cuanto ser, en efecto, excluye el recurso a la analogía, que comporta, como vimos, una equivocidad previa. Un concepto meramente analógico del ser es una noción imposible. Es necesario comprender lo siguiente, nos dice Scoto: un concepto del ser que no fuese más que análogo al nuestro, sería *otro concepto*. Ahora, nosotros no podemos formarnos del ser más que un único concepto, y, si no tenemos más que uno, será necesariamente unívoco.

Que no podemos formar más que un concepto del ser, que no podemos disponer de otro concepto del ser más que el que resulta de la abstracción de los entes sensibles es una doctrina aceptada en la época. Santo Tomás nos enseña que todos nuestros conceptos son abstraídos por el intelecto agente del fantasma o del objeto conocido en el fantasma. Nuestro concepto del ser no se sustrae, no puede sustraerse a esta ley. Ahora, si no podemos aprehender el ser más que en este concepto sacado de lo sensible, cómo podríamos extender este concepto del ser para hacerlo capaz de aplicarse a Dios. Tomás dirá que por analogía. Pero esto es justamente lo que rechaza Duns Scoto: análogo al primero y de ese modo aplicable a de Dios, el concepto ha devenido otro. Es otro concepto. Y tenemos entonces dos conceptos y no uno, lo que introduce en el ser una cierta equivocidad.⁵

Duns Scoto muestra del mismo modo que, por la misma razón, la doctrina tomista nos impedirá de hecho formar una noción del ser común para decirse en el mismo sentido de la sustancia y del accidente.⁶

Por otra parte, y acercándonos a la formulación scotista de la cuestión, está la doctrina de Henri de Gand. Como vimos, de Gand veía la necesidad de elaborar una idea propia del ser. Una y común respecto de sus múltiples significaciones. Pero también notamos la insuficiencia de la elaboración de esa idea en su filosofía, que terminaba entrañando una equivocidad no menor que la propia de las filosofías que no planteaban la cuestión, que finalmente no permitía fundar adecuadamente la unidad del ser. No basta de ninguna manera decir que dos conceptos diferentes se confunden en virtud de su proximidad analógica, al modo de Henri de Gand, porque una unidad semejante no presenta más que un carácter ilusorio. El concepto de ser continúa impensado, aún cuando su necesidad comienza a ser experimentada.

Y esta necesidad no es puramente metafísica. Incluso la posibilidad de una teología natural está, para Duns Scoto, ligada a una ontología de la univocidad. No conocemos verdaderamente a Dios más que si la idea de ser conserva una significación idéntica cuando la atribuimos a lo creado y al creador. No basta, pues, concebir un concepto análogo (así, por ejemplo, no basta con utilizar un concepto análogo al de criatura para conocer a Dios), sino que hace falta un concepto unívoco. Si se rechaza la posibilidad de extender unívocamente a Dios el concepto de ser, se deberá rechazar también la posibilidad de aplicarle ninguno de nuestros conceptos, porque todos están formados de la misma manera. «Toda investigación metafísica sobre Dios procede de la manera siguiente: se considera la razón formal de algo, se quita de esta razón formal la imperfección que hubiese en las criaturas, se plantea esta razón formal a parte atribuyéndole la perfección absolutamente suprema, y se le atribuye a Dios bajo esta forma.»⁷ Es lo que hace el metafísico, atribuyendo por ejemplo a Dios la sabiduría, la inteligencia o la voluntad. Considera,

⁵ Duns Scoto, *Op.Ox.* I, d.3, q.2, a.4, n.8.

⁶ Duns Scoto, *Op.Ox.* I, d.3, q.3, a.2, n.9.

por una parte, a cada una de estas en sí misma y por sí misma, lo que basta para purificarlas de lo que tienen de imperfección en las criaturas, puesto que, tomadas en sí mismas, no incluyen formalmente ni imperfección ni límites. Se obtiene así una sabiduría, una inteligencia y una voluntad de las que no puede decirse otra cosa que esto: que cada una es lo que es, y nada más; después ya sólo queda atribuir las a Dios elevándolas al infinito. «Toda investigación sobre Dios supone entonces que el intelecto tenga el mismo concepto unívoco, que saca de las criaturas.»⁸ Si se niega esto, será necesario concluir que ningún concepto sacado de las criaturas se aplica verdaderamente a Dios. O, si se prefiere, que no importa qué concepto sacado de las criaturas sea aplicado a Dios, puesto que no se trata de conceptos unívocos.

Dentro del marco de la lógica de la univocidad, Dios es sabio, pero Dios no es piedra. Y es verdad decir lo primero pero no lo segundo, porque son las razones formales de la sabiduría y de la piedra, tales como las concebimos que están en cuestión. No ocurre lo mismo con la analogía, puesto que tanto puede haber en Dios algo análogo a lo que nosotros llamamos sabiduría como a lo que llamamos piedra (su idea en Dios, por ejemplo). Sobre el plano de la analogía, no se puede decir nada de Dios a partir de las criaturas, o se puede atribuir todo a Dios a partir de las criaturas, indiferentemente.⁹

Incluso la teología, por lo tanto, exige la univocidad. El concepto de ser debe implicar su esencial univocidad, debe decirse en un solo y mismo sentido de todo aquello que se dice, si se quiere sostener la posibilidad de un discurso sobre Dios y el mundo. Pero, claro, el sentido. ¿Cuál es el sentido de este concepto?

Despacio. Adelantemos, por el momento, una determinación negativa más, la cual dará una nueva prueba de la necesidad de determinar unívocamente ese sentido. El ser, dijimos, no puede según Scoto reducirse al ser de Dios. Ahora, tampoco puede resumirse en el ser de las criaturas. El ser debe ser algo más que la quiddidad de la cosa material. No sólo porque si lo fuese el teólogo debería reconocer que la visión beatífica es imposible, sino incluso porque el filósofo dispondría de una física pero no así de una metafísica. Si la metafísica es la ciencia del ser, el filósofo no será metafísico a menos de tener un concepto propio del ser en tanto que ser, y si la teología de la que disponemos es la ciencia del ser infinito, el teólogo no será teólogo más que si dispone de una metafísica del ser (es necesario poder conocer el ser para poder conocer a Dios).

En todo caso, si se hiciera del objeto propio de la física –la *quidditas rei materialis*– el objeto propio de la metafísica, habría que admitir que la metafísica no tiene objeto propio. Este pensamiento parece no haber inquietado demasiado el alma de los filósofos. Sin embargo, aceptado esto, es inevitable recurrir a una doctrina de la analogía (siempre volvemos a lo mismo) para construir una metafísica. Con todas las consecuencias que implica esto.

Hemos visto algunas. Hay más.

⁷ Duns Scoto, *Op. Ox.* I, d.3, q.2, a.4, n.10.

⁸ Duns Scoto, *Op. Ox.* I, d.8, q.3, a.1, n.8. C. Duns Scoto, *Op. Ox.* I, d.8, q.3, a.1, n.10.

⁹ Cf. Duns Scoto, *Op. Ox.* I, d.3, q.2, a.4, n.10 y I, d.8, q.3, a.1, n.8. Duns Scoto no admite que baste atribuir las perfecciones a Dios considerado como causa de las perfecciones creadas; un atributo divino no es concebible más que si un mismo concepto, según la misma razón formal, es común a Dios y a las criaturas.

La primera es que la metafísica se propone como una ciencia cuyo objeto el intelecto humano es incapaz de alcanzar. De donde surge un agnosticismo metafísico incurable, puesto que esta ciencia enseña a la vez que trata sobre «el ser en tanto que ser» y que el único ser accesible a nuestro intelecto es «el ser de lo sensible». La analogía, entonces. No puede hablarse del primero más que por analogía con el segundo.

Otra: una metafísica semejante no puede abordar el ser puramente inteligible más que si se refugia en lo que se conoce como «conocimiento negativo», esto es, a costa de perpetrar la vieja ilusión de que decir lo que una cosa no es puede conferir un conocimiento de lo que es. Duns Scoto, precursor de una teología positiva, de una afirmación plena del ser, se opone siempre vigorosamente contra semejante actitud.¹⁰ El ser reclama su propio concepto. Más allá de la tierra. Y más allá del cielo.

* * *

Experimentada la necesidad de un adecuado y unívoco concepto del ser, debemos ahora preguntarnos por su posibilidad.

Establecer la posibilidad de un concepto es, para Scoto, constatar esa posibilidad, en el sentido de hacerla ver, de mostrar el modo o el lugar en que ese concepto es posible. Esta constatación y esta demostración responden al siguiente criterio: un concepto es posible y su existencia puede afirmarse cuando puede ser concebido a parte de todo otro concepto. Basta esta regla general para asegurar la posibilidad y existencia de un concepto: es posible el concepto que es distinto, y es distinto todo concepto del que se pueda estar cierto sin estar cierto de otros conceptos.¹¹ Directamente inspirado en Avicena, este método nos recuerda anacrónicamente al de Descartes. Lo que no está inmediatamente incluido en la certeza que se tiene de un concepto no pertenece a ese concepto, y, en la medida en que las notas de un concepto puedan pensarse sin referencia a otros conceptos, ese concepto es distinto.¹²

Basta aplicar esta regla al ser mismo para asegurar la posibilidad de dicho concepto. El concepto de ser será posible si nos es posible concebir el ser sin adición de una determinación cualquiera. Ahora, podemos hacer esto. «Experimentamos en nosotros que podemos concebir el ser sin concebirlo como un ser en sí o un ser en otro».¹³ Un concepto cierto es distinto de un concepto dudoso. Pero nosotros podemos, ciertamente, concebir el ser sin estar seguros de que el ser sea finito o infinito, creado o increado. El intelecto del hombre puede concebir el ser sin remitirse inmediatamente a los géneros en que se divide (concebirlo como finito o infinito, como creado o increado, viene siempre después); por lo que

¹⁰ Cf. Duns Scoto, *Op. Ox.* I, d.3, q.2, a.2, n.1.

¹¹ Cf. Duns Scoto, *Op. Ox.* I, d.3, q.3, a.2, n.12.

¹² Agreguemos, puesto que el concepto concierne directamente a la esencia, que lo que no está incluido en el concepto que tenemos de un ser no pertenece a su esencia.

¹³ Duns Scoto, *Qu. in Met.*, lib. IV, q.1, n.6; *Opera omnia*, ed. Wadding, 12 vols., Vivès, Paris, 1891-1895 (reedición de la edición de Lyon, 1639). Citado en Gilson, *Jean Duns Scot*, pág. 92. La traducción es nuestra.

el concepto de ser es un concepto distinto de los conceptos correspondientes a estos últimos.¹⁴ Sin duda, está incluido en cada uno de estos, pero estos no están incluidos en él. Por sí mismo no es ni lo uno ni lo otro, ni finito ni infinito, ni creado ni increado, ni sustancia ni accidente: *et ita neuter ex se*, o, como diríamos nosotros, es neutro, su contenido es neutro, y de ese modo abraza todo lo que es.

El concepto de ser es pues posible. Claro y distinto. Y Duns Scoto agrega: «objeto adecuado» del intelecto humano. ¿Qué quiere decir con esto? Algunas precisiones escolásticas se hacen imprescindibles.

El «objeto primero» de una facultad cognitiva es de pleno derecho su objeto propio, y cuando este objeto propio es tomado en su indeterminación total, es decir, sin ninguna condición restrictiva, constituye asimismo el «objeto adecuado».¹⁵ En el caso en cuestión, el ser es el objeto primero del intelecto humano; el intelecto humano, en efecto, es naturalmente capaz de conocer todo lo que es, al menos en tanto que es. Es asimismo el objeto adecuado de este intelecto; el ser en tanto ser carece de toda determinación restrictiva. Esto significa que el ser, en tanto objeto adecuado del intelecto, es el mismo – constituye un único objeto– se diga de la determinación que se diga.

Ahora, decir que el intelecto concibe siempre el mismo objeto cuando piensa el ser, implica que la condición del ser, en tanto objeto primero, propio y adecuado del intelecto humano, exige que nuestro conocimiento del mismo sea unívoco. Sutilidad. El ser exige su propia univocidad desde el momento en que aspira a su propio concepto. Sólo falta ver en qué sentido y en qué medida esto puede llegar a ser efectivo.

* * *

Un concepto propio del ser tiene que ser por fuerza unívoco. No hay (nunca ha habido) más que una sola proposición ontológica: el ser es unívoco. Hemos contemplado las renunciaciones y las postergaciones que en la dirección contraria imponía la vía de la analogía. El ser exige ahora su propio concepto, y exige que sea unívoco. Dominado durante siglos por una imagen que fragmenta la realidad en una serie irreductible de categorías, el pensamiento vacila, sin embargo, a la hora de concebir la naturaleza de este ser de una sola voz. ¿Cómo concebir el ser unívoco? ¿Cómo, en todo caso, lo concibe Scoto?

Cuando expone su respuesta a esta cuestión, Duns Scoto argumenta como si lo que es verdadero de las esencias lo fuese también del ser mismo. Veremos más adelante y en detalle lo que esto significa. Baste, por ahora, lo siguiente: tomado en tanto que tal, es decir, no en tanto que creado o increado, sustancia o accidente, sino sólo en tanto que

¹⁴ Por otra parte, según Scoto (Duns Scoto, *Rep. Par. IV*, d.49, q.7, n.5; *Opera omnia*, ed. Wadding, 12 vols., Vivès, Paris, 1891-1895), esta experiencia subjetiva se dobla en una experiencia objetiva: hay una ciencia del ser en tanto ser, que es la metafísica; Aristóteles mismo lo reconocía. Ahora, ¿cómo existiría si no pudiésemos concebir el ser en tanto ser, independientemente de toda determinación?

ser (tal como las esencias bajo las apreciaciones del intelecto), el ser es anterior a todas las determinaciones concebibles. Anterior a todas las determinaciones concebibles (a todas), y, por tanto, lo más común. La naturaleza del ser consiste justamente en esto: ser lo más común; el ser es lo que hay de más común.

[...] las primeras cosas a conocer son las más comunes, porque es siempre lo más común que se conoce en primer lugar y no se puede ir al infinito en los inteligibles. Lo que es absolutamente el primer inteligible, es entonces también lo que es absolutamente lo más común. Ahora, nada es tal, sino el ser, porque ninguno de los diez géneros del ser es absolutamente lo más común, puesto que ninguno de ellos es predicable de otro género (la cantidad no es la cualidad, etc.); un concepto común del ser es entonces posible.¹⁶

El concepto del ser es posible, y es precisamente el que tenemos, por consiguiente, en tanto que el ser es la determinación más común de la que disponemos. Y tal es el «ser en tanto que ser» propio de la metafísica, ciencia primera porque ciencia del primer cognoscible.

Ahora bien, que el ser sea «común» no significa que constituya un género. “Nada –nos dice Deleuze– nos cuesta comprender que el Ser, por más absolutamente común que sea, no constituye un género.”¹⁷ Para Scoto esta posibilidad del pensamiento es buscada como una respuesta a una necesidad verdaderamente apremiante: admitir que el carácter común del ser implicase la constitución del ser en un género implicaría incluir en el mismo género lo creado y lo increado, el ser finito y el ser infinito. El pensamiento cristiano tiene sus propias exigencias y toda posibilidad de panteísmo tiene que ser sistemáticamente erradicada. El ser no es y no puede ser un género.

Sabemos que en la tradición aristotélica, por su parte, parece evitar esta dificultad recurriendo a la homonimia $\pi\rho\omicron\upsilon\epsilon\iota\upsilon$ o a la analogía (como se quiera). Este especial modo de la significación pareciera permitirle que el ser sea atribuido a todas las cosas sin constituirse propiamente en un género. Ahora bien, rechazando la analogía, Duns Scoto se niega esta facilidad. Le es necesario, entonces, elaborar una noción del ser que, pese a ser absolutamente «común», y de un modo absolutamente unívoco, no sea sin embargo un género.

¹⁵ Cf. Duns Scoto, *Quodlib. XIV*, n.13; *Opera omnia*, ed. Wadding, 12 vols., Vivès, Paris, 1891-1895.

¹⁶ Duns Scoto, *Qu. in Met.*, lib. IV, q.1, n.5; *Opera omnia*, ed. Wadding, 12 vols., Vivès, Paris, 1891-1895. Citado en Gilson, *Jean Duns Scot*, pág. 93. La traducción es nuestra.

¹⁷ DR, 88.

Scoto nos brinda al menos dos argumentos, o, mejor, dos versiones de un mismo argumento en torno a este problema. Fórmula: no es cierto que el ser deba ser planteado como un género porque es común; al contrario, el ser es demasiado común como para poder constituir un género.¹⁸

La primera versión de este argumento se remonta al menos a Aristóteles. No nos resulta extraño. Ningún género se predica de sus diferencias sin que estas dejen de determinarlo: un alma puede ser racional, pero no es la racionalidad; si lo fuese, no le agregaría nada en caso de predicarse de la misma. Sean cuales sean las diferencias de las que se hable (con la excepción de las diferencias últimas, podría recordarse)¹⁹, las mismas incluyen el ser, y lo incluyen en el mismo sentido que los géneros que ellas especifican. “La comunidad del ser es tal que desborda y, por así decir, inunda el dominio entero de lo inteligible. Todo se baña en el ser, y puesto que el intelecto conoce todo como siendo, no puede tratar como un género esto fuera de lo cual no queda nada para determinarlo. No tiene sentido objetar la «existencia» de las diferencias últimas, de las que no se predica. Lo que importa es que haya diferencias de las que el ser sea directamente predicable, como lo es de su propio género, porque esto solo basta para probar que él mismo no es un género. Si hay casos en los que no puede ser género, es que no lo es.”²⁰

La segunda. Dice Duns Scoto: cuando se ve en la afirmación del carácter común del ser o de su univocidad la referencia del ser a un género, se confunde el concepto común del ser con los sujetos reales de los que se predica. El ser es una voz, una voz común a todos los seres, pero no se confunde con esos mismos seres. En virtud de su carácter absolutamente común, el ser es anterior al orden de los seres que son *en* el género y de los cuales, por consecuencia, puede predicarse el género. Pensar el ser se hace siempre un paso antes de que se determinen los géneros y las especies. Todavía más. Cuando se piensa el ser poco importa que haya o no géneros, o que los haya en un caso (criaturas) y no en otro (Dios). El ser no puede ser un género porque ni siquiera incluye esa noción.

Pero que no sea un género, que no se predique de él ninguna diferencia, que no deba confundirse con los sujetos de los que se dice, no significa que el ser se reduzca a un mero ente de razón (por ente de razón hay que entender el objeto del pensamiento que, sean cuales sean sus relaciones con la realidad, no

¹⁸ Cf. Duns Scoto, *Collatio 24*, ed. por C.Balic, De Collationibus J.D.Scoti, en Bogoslovni Vestnik, t.IX (1923), p.214.

¹⁹ Las diferencias últimas, esto es, los trascendentales (bueno, verdadero, bello) no están propiamente contenidas en el concepto de ser común propuesto por Scoto. «Quantum ad primum dico quod ens non est univocum dictum in quid de omnibus per se intelligibilibus, quia non de differentiis ultimis nec propriis passionibus entis.» Duns Scoto, *Op.Ox.* I, d.3, q.3, a.2, n.6.

es considerado más que en tanto que tal), del tipo estudiado por la lógica: el ser no es un «universal lógico». El ser común es un *ens reale* y no un *ens rationis*.²¹

Ahora bien, la afirmación del *ens commune* como real, y no simplemente como universal lógico, implica la concepción de una comunidad distinta de la de orden lógico. Y, efectivamente, en la obra de Scoto pueden distinguirse dos órdenes de generalidad diferentes: la generalidad propiamente dicha del concepto o universalidad, y la comunidad real de la esencia. Todo lo que es metafísicamente común es universalmente predicable, pero todo lo universalmente predicable no es metafísica y realmente común. Lo metafísicamente común es ya un ser en la razón, como el universal lógico, pero no es un ser de razón, porque la metafísica no lo considera bajo este aspecto, sino como un objeto real. Lo metafísicamente común es lo que hay de actualmente común en la realidad; sólo después esta comunidad real puede ser aprehendida por un acto del intelecto. La comunidad propia del ser juega en la cosa misma el rol de una unidad cierta, «fuera de toda operación del entendimiento». Aquí sentimos presente la polémica con Henri de Gand. En lo que concierne a todo objeto, el intelecto le confiere su generalidad lógica, pero no es el intelecto el que le confiere su comunidad real. Dicha comunidad es en las cosas, donde el intelecto la encuentra, no la produce.²²

Consecuencia de esto es que, en la medida en que este carácter común del ser implica una cierta realidad, la metafísica debe ser concebida en sí misma una ciencia de lo real, mucho más parecida por esto a la física que a la lógica, aunque peligre en degenerar la mayoría de las veces en lógica, cada vez que se desplaza de lo común de la realidad hacia lo universal de la predicabilidad.

La verdad, que mal comprendida induce al error, es que, tal como Scoto la concibe, la metafísica es un conocimiento a la vez real y abstracto. La metafísica, en efecto, es una disciplina abstracta, en el mismo sentido que toda ciencia. La ciencia hace abstracción de la existencia de sus objetos y la metafísica, en tanto que ciencia, prescinde asimismo de la existencia.²³ En esta medida, el universo de la metafísica es el

²⁰ Gilson, *Jean Duns Scot*, pág. 104-105.

²¹ Duns Scoto, *Op.Ox.* I, d.3, q.5, n.10. La idea de que Duns Scoto confundiría estas dos dimensiones del ser (lógico y metafísico) tiene poco sustento. Si bien en cierto sentido la lógica considera la totalidad del ser tanto como la metafísica, no es del mismo ser del que hablan; en tanto que la lógica no habla más que del *ens rationis*, la metafísica habla del *ens reale*, para lo cual, como hemos visto, se ve forzada a precisar un concepto propio y distinto. Lejos de confundir estos dos órdenes, Duns Scoto se preocupa por separarlos.

²² Cf. Duns Scoto, *Op.Ox.* II, d.3, q.1, n.7 y II, d.2, q.1, n.8-9. Cf. Gilson, *Jean Duns Scot*, págs. 108-110: “A fin de concebir exactamente el objeto de la metafísica, hay que preguntarse por lo que le confiere su unidad y por la naturaleza de esa unidad. Bien. Lo común juega, en la cosa misma, el papel de una unidad real que le pertenece fuera de toda operación del entendimiento. Es en esto que lo común o el universal metafísico se distingue del universal lógico, cuya predicabilidad, aún cuando se funde en la realidad, depende del intelecto.”

²³ En otros términos, «la existencia misma, aunque sea una noción (*ratio*) cognoscible en el objeto o a parte del objeto, no es sin embargo necesariamente requerida como conveniente actualmente al objeto en tanto que es objeto cognoscible»; más brevemente todavía: *existentia non est per se ratio objecti, ut scibile est*. Duns Scoto, *Quodlibet VII*, 8-9; *Opera omnia*, ed. Wadding, 12 vols., Vivès, Paris, 1891-1895

mismo universo que el de las esencias, que no se reducen a meros entes de razón ni a los sujetos de los que se dice, porque la quiddidad tomada en tanto que tal no es necesariamente conocida ni como incluida en una experiencia sensible, ni como un simple universal lógico cuya generalidad se reduciría a su predicabilidad. Más allá de la unidad propia del individuo y de la de los universales, la unidad del ser constituye una «universalidad real». Este es el concepto a comprender. El carácter común del ser unívoco representa una comunidad metafísica de la naturaleza, pero no una comunidad física de la sustancia ni, menos aún, una comunidad lógica de la predicación; el ser no es ni una realidad física particular ni un universal tomado en su generalidad lógica: es esa realidad inteligible que es la *naturaleza* misma del ser en cuanto ser. Aquí es donde debemos volvernos hacia Avicena, porque el ser unívoco de Duns Scotto aparece caracterizado por la indiferencia de la naturaleza aviceniana: ni universal ni singular, ni actual ni posible.²⁴

* * *

Para Avicena, la esencia es la realidad misma. Las esencias se encuentran bajo dos estados, en las cosas o en el intelecto, pero presentan en realidad tres aspectos. La esencia puede ser considerada en la cosa misma, porque todo lo que es tiene una esencia, por la cual es lo que es, a la cual debe su necesidad y por la cual existe. Puede también ser considerada en el intelecto con las determinaciones de universalidad o de singularidad que el pensamiento le atribuye, y que le son accidentales, puesto que, en sí misma, no es ni universal ni singular. Y, en fin, puede ser considerada en sí misma, en cuyo caso todo lo que se puede decir es que ella es justo lo que es.

Así concebida, en este último sentido, la esencia se presenta como neutra respecto de todas sus determinaciones posibles. Se la reconoce en este signo que ella forma un objeto distinto del pensamiento, cuya definición se basta y que puede ser concebida a parte. Tomemos por ejemplo un género cualquiera: «*Animal* es en sí algo que permanece lo mismo, se trate del animal sensible o del animal intelectualmente conocido en el alma. Ahora, tomado en sí, no es ni universal ni singular. En efecto, si fuese en sí universal, de tal suerte que la animalidad fuese universal en tanto que animalidad, ningún animal podría ser singular en tanto que animal, sería imposible que hubiese más que un solo singular, a saber este singular mismo al que la animalidad pertenecería de derecho, y sería imposible que otro singular fuese animal.»²⁵ Así, *animal* es en sí algo que el pensamiento concebía como animal, y, en tanto que es

²⁴ Cf. Gilson, *Jean Duns Scot*, págs. 111-115.

²⁵ Avicena, *Logica*, Pars III; en *Avicennae perhypatetici philosophi ac medicorum facile primi, Opera in lucem redacta ac nuper quantum ars niti potuit per canonicos (regulares S. Augustini)*

concebido como siendo animal, no es nada más que animal (*non est nisi animal tantum*). Pero si, por otra parte, es concebido como siendo universal o singular o alguna otra cosa, se concibe entonces algo distinto que esto que es animal, algo distinto que sobreviene a la animalidad como un accidente.²⁶

La esencia del caballo tomado en sí misma es la «equinidad» y nada más: *ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum*. Scotus gusta repetir estas fórmulas avicenianas. Se puede decir que esta división tripartita de los estados de la esencia aviceniana prefigura los tres estados escotistas del ser: la esencia en el real singular constituye su estado físico; la esencia concebida por el pensamiento como universal o singular constituye su dimensión lógica; la esencia tomada en sí misma y sin ninguna otra determinación constituye su estado metafísico.

Tal es en efecto la *natura*; no un ser singular y dotado de una unidad numérica; tampoco un universal sin otra unidad que la de su predicabilidad, sino un entre-dos que no se confunde ni con lo uno ni con lo otro. Considerado a título de ser, la «naturaleza» no es «un ser de razón», como el universal lógico; es, no un *esse* singular en el sentido pleno del término, sino una «entidad», una «realidad» o todavía, y habrá lugar para recordarlo, una «formalidad». Decimos, para elegir, que se trata aquí de esta «entidad» de la naturaleza (*entitas naturae*) que el intelecto aprehende, pero no produce.²⁷

Universal respecto al intelecto que la piensa en general, singular respecto a las cosas particulares en las que se encarna, la esencia se presenta indiferente y neutra respecto de esas determinaciones cuando es considerada en sí misma. Y es bajo este último aspecto que amerita nuestra atención, no sólo porque es característica de la ontología de Avicena, sino también porque ha influenciado profundamente la de Duns Scotus.²⁸ Este tercer estado de la esencia da a Scotus la clave de su ontología: no ya la ciencia del ser universal, menos aún ciencia de los seres particulares, sino ciencia del ser en tanto que ser, indiferente a lo particular y a lo general, a lo universal y a lo individual, a lo finito y a lo infinito. ¿No desaparece de

emendata, Venecia, 1508. Citado en Gilson, *Jean Duns Scotus*, págs. 85-86. La traducción es nuestra.

²⁶ Cabe considerar la descripción que realiza Deleuze de estos tres estados de la esencia, en el marco de lo que él denomina la paradoja de la neutralidad. Cf. LS, 53-55: “El primer estado de la esencia es la esencia como significada por la proposición, en el orden del concepto y de las implicaciones de concepto. El segundo estado es la esencia como designada por la proposición en las cosas particulares en las que se encarna. Pero el tercero es la esencia como sentido, la esencia como expresado: siempre en esta sequedad, *animal tantum*, esta esterilidad o neutralidad espléndidas. Indiferente a lo universal y a lo singular, a lo general y a lo particular, a lo personal y a lo colectivo, pero también a la afirmación y a la negación, etc. En una palabra: indiferente a todos los opuestos. Porque todos estos opuestos son solamente modos de la proposición considerada en sus relaciones de designación y significación, y no caracteres del sentido que ella expresa. ¿Es este acaso el estatuto del acontecimiento puro, y del *fatum* que lo acompaña, remontar así todas las oposiciones: ni privado ni público, ni colectivo ni individual..., tanto más terrible y potente en esta neutralidad cuanto que lo es todo a la vez?”

²⁷ Gilson, *Jean Duns Scotus*, pág. 110. Cf. Duns Scotus, *Op. Ox.* II, d.3, q.6, n.9.

²⁸ No puede dudarse de la inspiración aviceniana que atraviesa la metafísica de Duns Scotus. En efecto, al menos en una ocasión Scotus se refiere expresamente a Avicena para apoyar su tesis: *Qualiter autem potest hoc intelligi, potest aequaliter videri per dictum Avicennae V Metaph. ubi vult quod equinitas sit tantum equinitas, nec ex se una, nec plures, nec universalis, nec particularis* (Duns Scotus, *Op. Ox.* II, d.3, q.1, n.7.).

esta manera la incompatibilidad entre el ser y sus diferencias que parecía condenar la afirmación de la univocidad? ¿No basta esta neutralidad para que el ser pueda decirse en un solo y mismo sentido de todo lo que es?

El ser común y unívoco del que Duns Scoto hace objeto de la metafísica, aunque no sea exactamente una esencia, es conocida por el intelecto como si lo fuese: el ser tomado en tanto que tal y sin ninguna determinación. Hablar del ser en cuanto ser es tomar por objeto el ser en cuanto tal, sin determinación alguna que le restrinja a tal modo de ser determinado. Lo propio del ser así concebido es que es *unius rationis*,²⁹ lo que Avicena ya había afirmado en su *Metafísica*, que el ser se dice en un solo sentido de todo lo que se dice: *ens dicitur per unam rationem de omnibus de quibus dicitur*.³⁰ Duns Scoto repite esta lección a su tiempo, planteando el ser como un concepto uno, primero y común (*communisimum*).³¹

Para neutralizar las fuerzas de la analogía en el juicio, Duns Scoto –por decirlo a la manera de Deleuze– toma la delantera y neutraliza, ante todo, al ser en un concepto abstracto.³² *Eventum tantum*. Acontecimiento de acontecimientos. El ser «sucede como un acontecimiento único para todo lo que sucede a las cosas más diversas». ³³ ¿No perseguía esta consecuencia la afirmación de la univocidad del ser? ¿Acaso Duns Scoto no comenzaba su investigación buscando un concepto propio de esto que llamamos ser? ¿Tiene la afirmación de que el ser se dice de la misma manera de todas las cosas otro fin que el de mantener, en cada instancia, la unidad del ser?³⁴

Pero también la univocidad significa que es la misma cosa lo que sucede, el ser de estos seres de los que el ser se dice (y en este sentido constituye lo atribuible a todos los cuerpos o estados de cosas) y lo que se dice, el ser en tanto que universal lógico (esto es, lo expresable de todas las proposiciones).³⁵ El ser unívoco, como la esencia, como el sentido, se diferencia en las proposiciones que lo expresan y en los seres en los que se encarna, pero permanece en sí mismo indiferente a todas sus determinaciones, como presa de un desgarrador ascetismo.

El ser unívoco insiste en el lenguaje y sobreviene a las cosas; mide la relación interior del lenguaje con la relación exterior del ser. Ni activo ni pasivo, el ser unívoco es

²⁹ Cf. Duns Scoto, *Qu. in Metaph.*, 1, II, q.3, n.22; *Opera omnia*, ed. Wadding, 12 vols., Vivès, Paris, 1891-1895.

³⁰ Avicena, *Metaphysica Avicennae sive eius Prima Philosophia*, tr. I, ch.2 y 6; en *Avicennae perhypatetici philosophi ac medicorum facile primi, Opera in lucem redacta ac nuper quantum ars niti potuit per canonicos (regulares S. Augustini) emendata*, Venecia, 1508.

³¹ Cf. Duns Scoto, *Qu. in Metaph.*, 1, IV, q.1, n.5; *Opera omnia*, ed. Wadding, 12 vols., Vivès, Paris, 1891-1895.

³² Cf. DR, 94.

³³ LS, 186.

³⁴ Foucault, *Theatrum Philosophicum*, pág. 35.

³⁵ Cf. LS, 186.

neutro. Es él mismo *extra-ser*, es decir, este mínimo de ser común a lo real, a lo posible y a lo imposible.³⁶

Ahora bien, como toda quiddidad metafísica, el ser pensado de esta manera resulta de una «abstracción última».³⁷ Cuando Scotus afirma que el ser es «formalmente» neutro y, por consiguiente, que es indiferente a los conceptos de lo creado o lo increado, se le objeta que el ser mismo no es neutro, puesto que es necesariamente creado o increado. Nada es más verdadero, y es incluso lo que enseña Scotus. Todo animal existente está dotado de razón o no lo está, lo que no impide que el concepto de animal no incluya «formalmente» ni el de racional ni el de irracional. Tampoco los excluye. Es neutro respecto de los mismos, de la misma manera que el concepto de ser es a la vez común y neutro a lo creado como a lo increado, aunque todo ser real sea criatura o creador.³⁸ Esto no compromete de ningún modo la trascendencia divina (Duns Scotus no ignora el peligro que representa caer en el panteísmo), menos aún su simplicidad (Dios y la criatura son seres irreductiblemente diferentes, al punto que la realidad de uno no tiene nada en común con la de la otra), pero tampoco impide que el concepto de ser designe una razón formal común a estos seres que no tienen realmente nada en común.³⁹

Se olvida, cuando se elevan estas objeciones, que lo esencial de la univocidad no se reduce jamás a que el ser se diga en un solo y único sentido. La univocidad implica que el ser se diga en un solo y mismo sentido de todas sus determinaciones individuantes, de todas sus modalidades. Que el ser es unívoco debe leerse: el ser es el mismo para todas las modalidades, la realidad de todas las modalidades es la misma, pero no todas las modalidades tienen el mismo sentido. Paredes pintadas de blanco. El ser es la gran abstracción monocolor.⁴⁰ “Del mismo modo –nos dice Deleuze– que el blanco se refiere a intensidades diversas, pero permanece en esencia el mismo blanco.”⁴¹ Duns Scotus piensa intensidades inconmensurables, pero no por eso sin referencia a un mismo concepto: el ser finito y el ser infinito se dicen en un solo y mismo sentido. Impide de esta manera que el ser permanezca en el vago estado –problemático o confuso– al que se veía condenado dentro del marco de la analogía.⁴²

³⁶ LS, 186-187.

³⁷ Duns Scotus, *Op.Ox.* I, d.5, q.1, n.6.

³⁸ Duns Scotus, *Op.Ox.* I, d.8, q.3, a.1, n.11.

³⁹ Duns Scotus, *Op.Ox.*, I, d.8, q.3, a.1, n.11.

⁴⁰ Foucault, *Theatrum Philosophicum*, pág. 35.

⁴¹ DR, 89.

⁴² Gracias a la univocidad, tanto el ser como los atributos se encuentran llevados más allá del punto en que su concepto se aplicaría de un modo determinado a Dios o a la criatura. La única comunidad que poseen no es más que la de su indiferencia primitiva: el ser no es más que ser, la bondad no es más que bondad, la sabiduría no es más que sabiduría, y cuando sea necesario determinar estos atributos para apropiarlos a Dios o a la criatura, no se los tratará como géneros determinables desde fuera por alguna diferencia específica, sino como entidades formales determinables desde el interior, por su propia modalidad. La univocidad de un concepto implica su comunidad, que implica a su vez su imperfección. La posibilidad misma de un conocimiento positivo de Dios está entonces ligada, *pro statu isto*, a la imperfección, considerada aquí fecunda, del concepto inicial de ser. Es por esto que la existencia de conceptos comunes a Dios y a la criatura no implica necesariamente que haya en Dios y en la criatura una realidad del mismo género, que designaría ese concepto. El concepto aplicado a Dios no se distingue del

El ser es neutro, indiferente, pero no indeterminado. Pero abstracción. Abstracción. Yo no sé. Por todas partes vemos expresarse la resistencia espontánea del pensamiento al esfuerzo de abstracción supremo que exige de este una metafísica semejante. Y, sin embargo, una sencilla experiencia mental, nos dice Duns Scoto, basta para probar que su noción no es sólo una quimera:

Experimentamos en nosotros mismos que podemos concebir el ser sin concebirlo como tal sustancia o tal accidente, porque no se sabe, cuando se concibe el ser, si se trata de un ser en sí o en otro...; concebimos entonces en principio algo indiferente a ambos, y encontramos enseguida que tanto lo uno como lo otro son inmediatamente incluidos en un término tal como el primer concepto, el de ser...⁴³

Pero abstracción. La objeción permanece. ¿No es esto a lo que se refiere Deleuze cuando dice que con Duns Scoto la univocidad es sólo pensada? ¿Cómo predicar este concepto último de todos los demás conceptos? ¿Cómo referir este ser inmaculado a la infinidad de los entes? Todavía es necesario educar esta voz gélida para pronunciarse en el fragor de las diferencias.

mismo concepto aplicado a la criatura por la adición de una diferencia específica, sino como el concepto de una misma realidad tomada bajo un modo más o menos perfecto. Cf. Duns Scoto, *Op.Ox.* I, d.8, q.3, a.3, n.27. Cf. Gilson, *Jean Duns Scot*, pág. 240.

⁴³ Duns Scoto, *Qu.in Metaph.*, lib.IV, qu.1, n.6-7; *Opera omnia*, ed. Wadding, 12 vols., Vivès, Paris, 1891-1895. Citado en Gilson, *Jean Duns Scot*, pág. 114. La traducción es nuestra.

Pensado a la manera de Scoto, en tanto abstracción última, el ser se presenta como «indiferente». Lo que no significa indiferenciado. El ser en tanto que ser no es indeterminado como el infinito negativo hegeliano. Dos formas de distinción, dentro del marco de las distinciones escolásticas, la distinción formal y la distinción modal, lo relacionan directamente con la diferencia.

Si es cierto que la distinción en general refiere el ser a la diferencia, la distinción formal y la distinción modal son los dos tipos bajo los cuales el ser unívoco se refiere a la diferencia en sí mismo y por sí mismo.¹

Tomemos la primera de estas distinciones. A través de la distinción formal (*distinctio formalis a parte rei*), que está fundada en la cosa misma pero que no la divide, Scoto busca distinguir «sentidos» diferentes, «razones formales» diversas, sin romper la entidad de aquello en lo que se practican. “Se trata de una prolongación de la univocidad del ser en la univocidad de sus atributos: todos dicen «lo mismo» por caminos diferentes.”² De este modo, no sólo la univocidad del ser se aplica por relación a Dios y las criaturas, sino que se prolonga en la univocidad de los «atributos» del ser. El problema de la referencia de este ser unívoco (y en la misma medida indiferente, neutro, abstracto) a lo múltiple de las diferencias es planteado por Scoto a partir de un problema teológico. La búsqueda de un modo de pensar las diferencias sin poner en peligro la unidad y el carácter común del ser es, en efecto, paralela a la de la búsqueda de un fundamento posible para la distinción de los atributos divinos que, con todo, no ponga en peligro su simplicidad. La pregunta de Scoto pareciera ser: ¿cómo puede pensarse en Dios una multiplicidad atributos unívocos, formalmente distintos, sin poner en peligro su perfecta simplicidad?

Esto no significa que la cuestión carezca de interés filosófico. Si bien Scoto plantea el problema de la distinción formal en el marco de un problema teológico, no debemos perder de vista que lo que se juega aquí es la posibilidad de pensar la univocidad del ser al mismo tiempo que la univocidad de todos sus atributos –esto que la escolástica denomina trascendentales–, y que podrían agotar la totalidad de los sentidos en se diría el ser según las distintas doctrinas de la analogía. Escucharemos repetidamente hablar de la Bondad, la Verdad, la Sabiduría. Leamos, sin embargo, como entre líneas, las determinaciones que parecieran faltar y que estamos acostumbrados a considerar: actualidad, potencia, necesidad, contingencia. Respetando sus diferencias, la distinción formal refiere todos estos «atributos» al ser unívoco: todos dicen «lo mismo» de un modo (formalmente) diferente.

Pero vayamos a Scoto.

Acordemos con Scoto que se puede atribuir unívocamente el ser a Dios sin poner en peligro la simplicidad de la esencia divina; acordemos paralelamente, como sus

¹ DR, 94.

² J. L. Pardo, *Deleuze: Violentar el pensamiento*, pág. 87.

principios lo exigen, que todo atributo esencial sea trascendente al orden del género y por consecuencia al del ser finito; quedará por preguntar cómo estos atributos esenciales pueden ser distintos unos de otros y encontrar un fundamento de su distinción en la esencia perfectamente simple de la que se predicán. El problema se plantea con una urgencia que no tenía en la doctrina de Santo Tomás. Allí era imposible que nada fuese unívocamente predicado de Dios y de las criaturas, y, el único *modus communitatis* admitido entre el creador y la criatura era el de la analogía, bastaba para fundar la distinción de los atributos divinos admitir que significaban el primer principio de las cosas “en tanto que preexiste en él”, bajo un modo demasiado eminente para que pudiésemos concebir o expresar lo que cada uno de ellos significaba. El problema de su unidad en Dios se resuelve en lo vago mismo del conocimiento que tenemos. Aquí, en el scotismo, se plantea, por el contrario, con una precisión rigurosa. Del hecho mismo que es un trascendental, cada atributo designa una quiddidad distinta de la que la razón formal es concebible a parte; por otra parte, Duns Scoto enseña que cada atributo se predica unívocamente y positivamente de la esencia divina misma; es necesario admitir que las razones formales de los atributos distintos estén distintamente presentes en esta esencia. En otros términos, no basta admitir, con Tomás, que la distinción de los atributos tenga un *fundamentum in re* en la eminente perfección del ser divino, es necesario admitir que cada atributo distinto encuentra este fundamento real en una razón formal distinta en el seno de la esencia misma de Dios. ¿Cómo entonces salvar la simplicidad de esta esencia?³

Es a este problema que Scoto aplica uno de sus conceptos más originales. Se trata, como hemos adelantado, de la idea de distinción formal. La univocidad parecería como una afirmación ininteligible, híbrida a fuerza de ser abstracta, de no completarse con este concepto.⁴

La noción de «distinción formal» aparece por primera vez para explicar que la esencia divina, que es una, no resulta fragmentada por la trinidad de las personas. Scoto admite una distinción entre la esencia y los tres *supposita*, o, más exactamente, entre la razón formal de la esencia divina y las de cada uno de los tres «agentes» en cuestión. Ahora bien, esta distinción no depende simplemente del intelecto que la aprehende. “Remite evidentemente a un acto del entendimiento. Pero el entendimiento no se contenta aquí con expresar una misma realidad bajo dos aspectos que podrían existir aparte en otros sujetos, ni de expresar una misma cosa con diversos grados de abstracción, ni con expresar algo analógicamente con respecto a otras realidades. Aprehende objetivamente formas actualmente distintas, pero que, como tales, componen un solo y mismo sujeto.”⁵ La univocidad exige de esta distinción que entre “la razón por la cual el agente es formalmente comunicable y la razón formal de la esencia en tanto que esencia haya alguna distinción que preceda todo acto del intelecto creado e increado”⁶. No hay distinción formal más que si puede ser concebida como *praecedens omnem actum intellectus creati et increati*. Quiero decir –Scoto quiere decir– que lo formalmente distinto no es tal en virtud de un acto del intelecto: es por sí distinto, no tiene que ser distinguido por el pensamiento para devenir distinto.

Pensemos un caso más general. Dado un objeto formal cualquiera (el concepto de hombre, por ejemplo), ¿en qué consiste la distinción formal? En principio, la distinción formal constituye algo más

³ Gilson, *Jean Duns Scot*, págs. 243-244.

⁴ Cf. Duns Scoto, *Op.Ox.*, I, d2, q.4; I, d.8, q.4.

⁵ S, 57-58.

⁶ Duns Scoto, *Op.Ox.*, I, d.2, q.4, a.5, n.41.

que una distinción gramatical (*homo-hominis*) y que una distinción lógica (*homo-humanitas*). Estas distinciones encuentran su fundamento en el intelecto (que concibe dos formas gramaticales de un mismo nombre o dos formas lógicas de un mismo objeto). La distinción formal, por el contrario, exige un fundamento más allá de lo intelectual: no existirá más que ante una razón objetivo-formal, más que cuando sean dados al entendimiento dos objetos formales, actualmente distintos, componiendo un solo y mismo sujeto.

Entre animal y racional, no hay solamente una distinción de razón como entre *homo-humanitas*; es necesario que la cosa misma esté ya “estructurada según la diversidad pensable del género y de la especie”. [cf. S, 57, n. 22] La distinción formal bien es una distinción real, porque expresa las diferentes capas de realidades que forman o constituyen un ser. En este sentido es llamada *formalitas a parte rei* o *actualis ex natura rei*. Pero es un mínimo de distinción real, porque las dos cosidades realmente distintas se coordinan y componen un ente único.⁷

La distinción formal es mínima en su orden (*in suo ordine, id est, inter omnes quae praecedunt intellectionem*⁸), pero es real: la forma distinta tiene una identidad real (*ista unitas est realis*⁹).

Real y sin embargo no numérico, tal es el estatuto de la distinción formal. Puede que dos entidades numéricamente distintas y una división en las cosas correspondan a la distinción formal aprehendida por el intelecto, como es el caso cuando yo concibo “hombre” y “alma”¹⁰, pero esto, ciertamente, no es necesario: la presencia de dos razones formales distintas en un mismo sujeto bastan para fundar esta distinción.

Resumiendo: la distinción formal se funda sobre objetos formales, y, puesto que precede todo acto del intelecto, no puede ser más que una distinción real (si bien es la más pequeña de las distinciones de este género).

Pero está el problema de las denominaciones. Duns Scoto se encuentra ante el hecho de que ninguna de las distinciones reconocidas puede asimilarse a la que define, por lo que la misma carece en principio de nombre. En efecto, si se intentase asimilarla a una distinción real, se enfrentaría el siguiente problema: la distinción formal no es propiamente una distinción real, porque esta supone que al menos uno de sus términos designe un ser actualmente existente a parte de lo que designa el otro, esto es, es equivalente a una distinción numérica y la distinción formal no lo es. Si, por el contrario, se buscase emparejar a una distinción de razón, sería necesario entender la *ratio* como la quiddidad misma de la cosa, con lo cual ya sería más que una distinción de razón. Acá hay una novedad. Vale repetirlo. La distinción formal es real (en el sentido de que no es en el entendimiento donde tiene su origen), pero no es numérica. El pensamiento, dominado por la analogía, no se había visto en la necesidad de crear este concepto al que

⁷ S, 57-58.

⁸ Duns Scoto, *Op.Ox.* I, d2, q.4, a.5, n.43.

⁹ Duns Scoto, *Op.Ox.* II, d.3, q.1.

¹⁰ Duns Scoto, *Op.Ox.* I, d.2, q.4, a.5, n.43.

Duns Scoto da forma. La distinción formal implica la irreductibilidad de dos quiddades que, sin embargo, pertenecen a un mismo sujeto, o, lo que es lo mismo, no se distinguen numéricamente.¹¹

* * *

Pero volvamos al problema de los atributos divinos. El problema es ahora: ¿cómo es posible conciliar la simplicidad de dios con una distinción así entendida? ¿Cómo esta distinción o, si se lo prefiere, esta no-identidad formal, puede ser compatible con la simplicidad divina? ¿Cómo puede ser que los atributos de Dios sean *formalmente* distintos si son *realmente* idénticos en virtud de la absoluta simplicidad de Dios?

En principio, hay que decir que la infinidad no suprime la razón formal de aquello a lo que se agrega.¹² La sabiduría de Dios es algo infinito, la bondad de Dios es algo infinito, y tanto una como la otra lo son en virtud de la infinidad de la esencia divina misma. Lo que no implica que la sabiduría infinita sea «formalmente» la bondad infinita.

La infinidad no destruye la razón formal de aquello a lo que se agrega, porque en el grado que se la considere una perfección, con tal que sea un grado de esta perfección misma, la razón formal de esta perfección no es eliminada por este grado.¹³

En otras palabras: la infinidad no es la razón formal de ningún atributo como tal. Si lo fuese, estaría incluida en la definición de cada uno de ellos y no habría entonces más que bondad y sabiduría infinitas, lo que es manifiestamente falso. Del hecho de que una sabiduría como la de Dios sea infinita no se sigue que la infinidad esté incluida en la razón formal de la sabiduría. La distinción formal de la

¹¹ Para definir adecuadamente la distinción formal, Scoto parte de una clasificación general de los grados de unidad, con el objetivo de alcanzar una exacta determinación de la unidad que funda la identidad formal y así, respecto de la misma, medir la diferencia que nace de la carencia de esta unidad. El primer y más bajo grado de unidad es la del conjunto, por ejemplo el de los objetos puesto en montón y simplemente juntados (*unitas aggregationis*). En segundo lugar viene la unidad de orden (*unitas ordinis*), que supone la agrupación no es una yuxtaposición pura y simple, sino que cada una de las partes ocupa un lugar justificable en virtud de un cierto principio. Después viene la unidad por accidente (*unitas per accidens*): no se trata ya de una relación de orden sino de la unidad de un determinado y de la forma que lo determina. Si esta forma es accidental se obtiene el tipo de unidad de la que hablamos. Si la forma de la que hablábamos es sustancial se obtiene una unidad superior a la precedente, que nace de los principios esenciales de un ser: la unidad por sí (*unitas per se*). A continuación viene la unidad de lo simple (*unitas simplicitatis*), que constituye una verdadera identidad. Todavía más allá de todos estos tipos de unidades, y para terminar, se encuentra la identidad formal, donde lo idéntico incluye lo idéntico en su razón formal misma, es decir, inmediatamente por sí (Cf. Duns Scoto, *Op.Ox.* I, d.2, q.4, a.5, n.44). Ahora bien, basta invertir esta definición de la identidad formal para obtener la de la distinción formal, porque donde la primera falta se tiene la segunda: es formalmente distinto de algo lo que no le es «idéntico por inclusión en su razón formal», siempre que se encuentren dos quiddades cuyas razones formales sean irreductible una a la otra. Cf. Gilson, *Jean Duns Scot*, págs. 245-246.

¹² Cf. Duns Scoto, *Op.Ox.* I, d.8, q.4, a.2, n.13.

sabiduría, de la bondad y de los demás atributos subsiste en la esencia divina misma, atravesada de lado a lado por la infinitud.¹⁴ Pero ¿cómo?

Hemos pensado la distinción formal bajo las formas del género y la especie, como el rasgo propio de una estructura inherente a los seres finitos que precede a esas notas generales o específicas. Así, comprendemos que podemos establecer una distinción formal entre animal y racional, distinción real que no es sin embargo numérica, porque ambas esencias tienen por único sujeto un tercer término: hombre. Pero esto es sólo propio del ser finito, en cuyo ámbito dos esencias como animal y racional no comunican sino a través del tercer término con el que son idénticas. Recordemos que la esencia, concebida tal como lo hace Scotus, en su filiación aviceniana, es el resultado de una abstracción última, sin relación a todo lo que no esté incluido en su propia razón formal. *Humanitas est humanitas tantum*. Y nada más. Así comprendidas, las esencias se encuentran separadas unas de otras por su pureza misma, son incapaces de comunicación. Esto al menos en lo que concierne a las criaturas. Dos realidades abstraídas de un mismo sujeto (por ejemplo las del género y de la diferencia) no encuentran una identidad entre sí más que en razón de la presencia de un tercer término al que son idénticas. Abstracción hecha de este tercer término, no queda ninguna razón para tenerlas por idénticas.

Dicho de otra manera, tales esencias, tomadas bajo su razón formal abstraída de quiddidades puras, no podrían comunicarse directamente a causa del carácter finito de cada una de ellas. En un ser finito, la esencia tiene por única función delimitar la cantidad de perfección de ser que le especifica como tal. Es por esto que decimos que todo ser finito está compuesto de acto y de privación, porque la razón formal que lo hace ser lo que es le impide al mismo tiempo ser otra cosa. Se puede verificarlo aquí, porque es claro que si toda definición se hace por el género y la diferencia, es precisamente porque el género no es la diferencia, e inversamente. Es verdad que el hombre es un animal racional, pero la animalidad no es la racionalidad. Cuando se plantea hasta el fin la abstracción formal se llega a los términos que no son ya verdaderamente idénticos y de los que el uno no puede ser predicado del otro. Esto no puede hacerse más que si estos dos términos son tenidos por idénticos entre ellos como idénticos a un tercero del que se los abstrae. En el ejemplo escogido, se los abstrae del término hombre, y es necesario abstraerlos para obtener las quiddidades formales últimas, pero la abstracción misma que los libera al estado puro suprime la causa de la verdad afirmativa que los une.¹⁵

¹³ Duns Scotus, *Op.Ox.* I, d.8, q.4, a.3, n.17.

¹⁴ Cf. Duns Scotus, *Op.Ox.* I, d.8, q.4, a.3, n.18. Hay que tener presente que, para Duns Scotus, la distinción de los atributos divinos no puede ponerse en duda. Y es ridículo pensar que tal distinción es meramente de razón, con lo cual no tendría ningún valor para nuestro conocimiento de Dios, pues permanecería simplemente en nuestro intelecto, pero no en Dios mismo. Si los atributos se distinguiesen simplemente a título de objetos formales distintos en nuestro entendimiento, esto no impediría confundirse en Dios y ser intercambiables o formalmente idénticos. Para repetir la acertada fórmula de Gilson, desde la perspectiva de Scotus, incluso los que enseñan que los atributos divinos son análogos, no pueden imaginarlos sino como unívocos. Si la sabiduría es en Dios, es como sabiduría; si la bondad es en Dios, es como bondad; ahora, la sabiduría real no es “formalmente” la bondad real; es necesario admitir que la sabiduría, bondad y todos los otros atributos esenciales, puesto que son en Dios, sean de la única manera en que pueden ser, es decir, como formalmente distintos.

¹⁵ Gilson, *Jean Duns Scotus*, pág. 250. Cf. Duns Scotus, *Op.Ox.* I, d.8, q.4, a.3, n.25.

Gilson es claro. La naturaleza finita de lo creado hace inevitable que toda predicación verdadera, relativa a las criaturas, lo sea simultáneamente en el orden formal y en el ontológico. No ocurre lo mismo en el dominio del ser infinito.

Dos atributos llevados al infinito serán aún distintos formalmente, siendo al mismo tiempo ontológicamente idénticos. Siendo una modalidad del ser (y no un atributo), la infinitud puede ser común a razones formales cosidativamente irreductibles, y conferirles la identidad en el ser sin suprimir su distinción en la formalidad. Dos atributos de Dios, por ejemplo Justicia y Bondad, son pues nombres divinos que designan a un Dios absolutamente uno, significando al mismo tiempo cosidades distintas. Hay allí como dos órdenes, el orden de la razón formal y el orden del ser, conciliándose perfectamente la pluralidad de uno con la simplicidad del otro.

Ejemplos. Ejemplos. Si se abstrae, en lo creado, sabiduría y bondad se obtienen dos esencias, de las que ninguna puede comunicar con ninguna porque, siendo cada una de ellas ontológicamente finita, no puede ser nada más que lo que su razón formal le impone ser. Si se abstrae sabiduría y bondad en Dios, la situación es totalmente diferente. En efecto, «abstracción hecha de todo lo que es extraño a la razón formal de cada una de ellas, cada una de las quididades, tomada precisamente como tal, permanece formalmente infinita».¹⁶ Es a título de ser y en virtud de la infinidad misma de la esencia divina, aunque, «siendo la infinidad la razón de la identidad de dos términos, su identidad persiste pese a su estado de abstracción total, porque no son precisamente idénticas a causa de su identidad a un tercer término del que se las habría abstraído, sino a causa de la infinidad formal de una y otra».¹⁷ Así, la sabiduría de Dios «es» su bondad, pero la bondad de Dios no es lo que es su sabiduría, porque la bondad de Dios no es formalmente idéntica a su sabiduría, pero, puesto que bondad y sabiduría son infinitas, cada una de ellas «es» idénticamente lo que la otra. En virtud de que dos seres infinitos son imposibles, la infinidad de la esencia asegura la simplicidad real del ser divino en la distinción formal de los atributos.

Para explicar la coexistencia de los atributos en la simplicidad divina, Scotus se vale de una dialéctica de la infinidad. La distinción formal de los atributos no impide la perfecta unidad ontológica de lo infinito. Todo lo que es por sí formalmente distinto deviene sin embargo uno en virtud de la infinidad del ser que le es común. El grado de abstracción que esto exige es muy importante: hay que atribuir el mismo ser a todo lo que es de la esencia divina y, sin embargo, no atribuyendo a las determinaciones de esta esencia, tomadas una a una, más que su quididad particular. A diferencia de lo que ocurre con la criatura (modo finito), la distinción formal de los atributos en Dios no implica ninguna limitación en el ser. La distinción formalmente real de los atributos no implica ninguna consecuencia respecto de su identidad ontológica.¹⁸

¹⁶ Duns Scotus, *Op. Ox.* I, d.8, q.4, a.3, n.26.

¹⁷ Duns Scotus, *Op. Ox.* I, d.8, q.4, a.3, n.23.

¹⁸ Cf. Gilson, *Jean Duns Scotus*, págs. 253-254.

Los atributos mismos tienen a la vez la identidad en el ser, la distinción en la formalidad; ontológicamente uno, formalmente diverso, tal es el estatuto de los atributos.¹⁹

En fin. Los atributos divinos, en razón de su infinidad misma, contienen la esencia divina entera con todas las razones formales a las cuales la suya propia no es idéntica.²⁰ La multiplicidad de los atributos, este pluralismo de los atributos, no pone en peligro, por lo tanto, la simplicidad divina; por el contrario, se diría que es confirmada. Aún no queda completamente claro el rol heurístico de la infinidad, que alcanzará su exposición más acabada en Spinoza. Pero vamos acercándonos a esa «fórmula mágica» que gusta pronunciar Deleuze: MONISMO = PLURALISMO. Formalmente diverso, ontológicamente uno.

¿Estamos preparados para pensar estas dos determinaciones más allá de las diferencias de razón y la simple identidad numérica?²¹

¹⁹ S, 59.

²⁰ Cf. Duns Scoto, *Op.Ox.* I, d.8, q.4, a.1, n.6.

²¹ La teoría de las distinciones en Duns Scoto elabora otra distinción muy importante (por razones de continuidad propias de esta exposición no exponemos la misma más que de forma muy general y en nota al pie). Esta otra relación que permite pensar la diferencia en la gran abstracción monocolor que pareciera resultar el ser común del que habla Scoto es la distinción modal (*distinctio modalis*). La distinción modal permite conjugar la univocidad del ser con la multiplicidad de sus grados intensivos, remitiendo este ser a variaciones intrínsecas de intensidad o de potencia, en tanto que modalidades individuantes. En este sentido, esta distinción se establece entre el ser o los atributos, por una parte, y las variaciones intensivas de que son capaces, por otra. Entre la quiddidad y su modo o grado. Por ejemplo, hay una distinción modal entre la sabiduría, en tanto que atributo unívoco y neutro, y sus grados o modos correspondientes: la sabiduría finita y la sabiduría infinita. Cito a Deleuze: “Las variaciones, como los grados de blanco, son modalidades individuantes cuyo finito e infinito constituyen precisamente intensidades singulares. Desde el punto de vista de su propia neutralidad, el ser unívoco no implica, pues, tan sólo formas cualitativas o atributos distintos en sí mismos equívocos, sino que se refiere y los refiere a factores intensivos o grados individuantes que varían el modo sin modificar la esencia en tanto que ser.” (DR, 94) Pensemos esta figura (yo no sé si metáfora) de la blancura. La blancura, dice Duns Scoto, tiene intensidades variables. Ahora bien, estas intensidades no se agregan a la blancura como una cosa a otra cosa, como una figura se agrega a la muralla sobre la que se la traza. Los grados de intensidad son determinaciones intrínsecas, modos intrínsecos de la blancura, que permanece unívocamente la misma, sea cual sea la modalidad bajo la que se la considere. Cf. Duns Scoto, *Op.Ox.* I, d.3, q.1 y 2, a.4., n.17. Cf. S, 189. Volveremos a ver desarrollarse esta distinción, lo mismo que la distinción formal, en Spinoza.

Sustancia y diferencia interna

8. Descartes y Spinoza¹

El segundo momento en esa suerte de genealogía de la univocidad que realiza Deleuze corresponde a Spinoza. Deleuze encuentra en la *Ética* el lugar en que el ser unívoco es arrancado de su neutralidad, de su absurda indiferencia, y pasa a ser objeto de afirmación pura. ¿De qué forma ocurre este progreso?

Despacio. Veremos que los conceptos implicados en esta afirmación –distinción real, sustancia, modo, atributos– surgen sobre un fondo cartesiano sobre el que se diferencian hasta conquistar una identidad propia. Sobre Descartes. Pero también contra Descartes.

La lucha que Spinoza emprende contra Descartes no deja de tener relación con la que Duns Scoto había llevado a cabo contra Santo Tomás. Contra la teoría cartesiana de las sustancias, totalmente penetrada de analogía, contra la concepción cartesiana de las distinciones, que mezcla estrechamente lo ontológico, lo formal y lo numérico (sustancia, cualidad y cantidad) –Spinoza organiza una admirable repartición de la sustancia, los atributos y los modos.²

No cabe duda de que cuando aborda el problema de las distinciones, Spinoza toma su punto de partida en un dominio cartesiano. Punto de partida, lo que no significa que Spinoza sea cartesiano. Ni mucho menos.

Y lo mismo debe decirse acerca del resto de los conceptos spinozistas. Pensar a Spinoza sobre un fondo de precomprensión cartesiano. Aún cuando sobre este fondo Spinoza se distinga de tal manera que deba ser considerado un anticartesiano. Es necesario preguntarse qué cosas son las que Spinoza toma o rechaza de esta filosofía: “lo que acepta de Descartes, lo que rechaza, y principalmente lo que acepta para volverlo contra Descartes, todo ello debe ser evaluado cuidadosamente”.³

Spinoza reelabora los conceptos cartesianos en el marco de una teoría de la expresión para restaurar la exigencia de una razón suficiente que opera en el absoluto. No retrocede más allá de Descartes. Hay adquisiciones del cartesianismo que no pueden ser puestas en cuestión (las propiedades de lo infinitamente perfecto, de la cantidad de realidad, del claro y del distinto, del mecanismo, etc.). Spinoza y Leibniz son post-cartesianos, en el sentido en que Fichte, Schelling, Hegel son post-kantianos. Se trata para ellos de alcanzar el fundamento en el que se originan todas esas propiedades precedentemente enumeradas, de redescubrir un absoluto que esté a la medida del relativismo cartesiano.⁴

¹ Las versiones castellanas de los textos citados de Descartes, cuando no se explicita lo contrario, pertenecen a: Descartes, *Obras escogidas*, ed. y trad. E. de Olazo y T. Zwanck, Charcas Ed., Buenos Aires, 1980.

² DR, 94-95

³ S, 24.

Lo que no niega el anticartesianismo sugerido. En la búsqueda del fundamento de las adquisiciones cartesianas, Spinoza perfila su pensamiento sobre la línea de un cierto anticartesianismo, del que podemos señalar al menos dos fuentes.

1. Encuentra la primera de sus fuentes en una cuestión de método. Spinoza no cree en la suficiencia del claro y distinto (lo que define el método cartesiano), ni entiende que se pueda de manera satisfactoria ir de un conocimiento del efecto a un conocimiento de la causa (lo que define un método analítico). Para Spinoza es necesario ir desde el criterio de las ideas claras y distintas al de las ideas adecuadas. O, lo que es lo mismo, para Spinoza no alcanza con mostrar cómo los efectos dependen de las causas, sino que es necesario mostrar cómo el conocimiento verdadero del efecto depende él mismo del conocimiento de la causa (lo que define un método sintético).⁵ No solamente el conocimiento debe descubrir la causa, remontarse hasta la causa de la que depende un efecto conocido; en otras palabras, el efecto no es conocido sino en la medida en que la causa misma es primeramente conocida. La causa no solamente es anterior al efecto porque es la causa de él, es anterior también desde el punto de vista del conocimiento, debiendo ser más conocida que el efecto. “El conocimiento del efecto no es en realidad sino la adquisición de un conocimiento más perfecto de la causa.”⁶

Descartes, que no ignora las pretensiones de un método sintético de tipo aristotélico. Desconfía, sin embargo de su efectividad. ¿Cómo la causa sería conocida? ¿Cómo la causa, el principio o el término medio son encontrados? Según Descartes, el método sintético tiene una ambición desmesurada, pero no nos da ningún medio de conocer las causas reales, por lo que se contenta generalmente con examinar los efectos por las causas.⁷ El método analítico, en cambio, presenta intenciones más modestas, pero, despejando una percepción clara y distinta del efecto, nos da el medio de inferir de esta percepción un conocimiento verdadero de la causa (y en este sentido es apto para mostrar cómo los efectos mismos dependen de las causas).

¿Cuál es el verdadero método desde el punto de vista del conocimiento? Aquí el anticartesianismo de Spinoza se manifiesta plenamente. El método sintético es el único método de invención verdadera, el único método legítimo en el orden del conocimiento.⁸ Y esto vale como un axioma: “El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa, y lo implica.”⁹

2. La segunda de las fuentes del anticartesianismo de Spinoza se encuentra en el ámbito de la ontología. Y esto, al menos, en torno a tres aspectos: la teoría de las distinciones, la idea de sustancia y el carácter –unívoco o analógico– del ser.

Las distinciones primero. En los *Pensamientos metafísicos*, Spinoza exponía la concepción cartesiana: «Hay tres especies de distinción entre las cosas, real, modal y de razón». Tres distinciones: una distinción real entre dos sustancias, una distinción modal entre una sustancia y un modo que implica,

⁴ S, 322.

⁵ Cf. Spinoza, *Ética*, I, axioma IV.

⁶ Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, pág. 92. Citado en S, 152.

⁷ Cf. Descartes, *Respuestas a las segundas objeciones*, AT, IX, 122.

⁸ Cf. Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, pág. 94.

⁹ Spinoza, *Ética*, I, axioma IV.

y una distinción conceptual (*distinction de raison*) entre una sustancia y un atributo. De lado quedaban, aparentemente, las distinciones peripatéticas.¹⁰

La *Ética* pareciera retomar la misma lista de distinciones reconocidas. Y, sin embargo, el sentido y la distribución de esas distinciones ha cambiado.

A ese respecto, ya nada hay de cartesiano en Spinoza. El nuevo estatuto de la distinción real es esencial: puramente cualitativa, cosidativa o formal, la distinción real excluye toda división. ¿No se trata, bajo un nombre cartesiano, del retorno de una de esas distinciones peripatéticas en apariencia despreciadas? [...] Veremos que no hay un solo axioma cartesiano (la nada no tiene propiedades, etc.) que no tome un sentido nuevo, hostil al cartesianismo, a partir de la nueva teoría de las distinciones.¹¹

Como veremos, esta redeterminación de las distinciones cartesianas responde al rechazo, por parte de Spinoza, de la caracterización numérica de la distinción real, o, lo que es lo mismo (y quizá aún más explícito en el texto de la *Ética*), a la proposición del número en la definición de la sustancia (afirmando la existencia de dos sustancias, Descartes presenta la distinción real como una distinción numérica).

La proposición del número en la definición de la sustancia rompe a su vez toda posibilidad de filiación con la definición spinozista de la sustancia. Cada vez que se pretende descubrir en la definición cartesiana de la sustancia («lo que no tiene necesidad sino de sí mismo para existir») un camino hacia el monismo de Spinoza, se está olvidando el papel implícito que juega la analogía en la filosofía de Descartes; lo mismo que en Santo Tomás, el acto de existir es en relación a las sustancias creadas algo *análogo* a lo que es en relación a la sustancia divina.¹² La caracterización de la sustancia spinozista implica la total univocidad de la misma. Contra Descartes, Spinoza plantea la igualdad de todas las formas de ser, y la univocidad de lo real que deriva de esta igualdad. La ontología spinozista no es separable del combate que desarrolla contra todas las formas de teología negativa, ni de su rechazo de todo método precedente por equivocidad, eminencia y analogía. Spinoza no sólo denuncia la introducción de lo negativo en el ser, sino también las falsas concepciones de la afirmación en las que lo negativo sobrevive; supervivencias que reencuentra y combate en Descartes mismo y los cartesianos.¹³

* * *

¹⁰ Cf. Spinoza, *Pensamientos metafísicos*, II, 5: «No tomamos en cuenta por lo demás el fárrago de las distinciones de los peripatéticos». Citado en S, 33.

¹¹ S, 33-34.

¹² Cf. Descartes, *Principios*, I, 51; AT XIII, 25.

¹³ Cf. S, 160. De nuevo vemos a Spinoza separarse del cartesianismo en torno al tema de la causalidad. La idea de *causa sui*, que domina la ontología de Spinoza, ya se encontraba presente en Descartes (en la definición de la sustancia, por ejemplo, causa de sí misma), pero de un modo confuso, que la elaboración más precisa de Spinoza pondrá en evidencia. Cf. S, 157: “La ontología de Spinoza se halla dominada por las nociones de *causa de sí, en sí y para sí*. Estos términos estaban presentes en Descartes mismo; pero las dificultades que encontró en su empleo deben informarnos acerca de las incompatibilidades del cartesianismo y del spinozismo.”

Uno puede preguntarse si, teniendo en cuenta todas estas diferencias, queda algún lugar para pensar una relación de continuidad entre Descartes y Spinoza. En efecto, todo parecen diferencias. El cartesianismo no ha sido jamás el pensamiento de Spinoza.¹⁴

Hay, sin embargo, una relación en cierta medida positiva. Aún cuando los conceptos a los que hace referencia hayan sido esencialmente trastocados, es el mismo lenguaje cartesiano el que encontramos en Spinoza. El cartesianismo constituye algo así como la retórica de la que se sirve Spinoza, una retórica aceptada que trabaja desde dentro, pero que dados los usos que le había dado Descartes, aparece como neutralizada teológicamente. Así, la ontología esbozada en las primeras páginas de la *Ética* se vale de la terminología cartesiana.

Está el ejemplo de la distinción real. Veremos que la caracterización spinozista de esta distinción difiere sustancialmente de la hecha por Descartes; que es, antes bien, hermana de la distinción formal de Scoto. Y sin embargo el mismo nombre cartesiano. Deleuze especula que Spinoza, utilizando esta terminología ya aceptada, evitaba resucitar las antiguas polémicas despertadas por la distinción formal.

...el término «distinción real» permitía pues las mayores audacias, sin resucitar antiguas polémicas que sin duda Spinoza juzgaba inútiles e incluso perjudiciales. No creemos que el pretendido cartesianismo de Spinoza vaya más allá: toda su teoría de las distinciones es profundamente anticartesiana.¹⁵

Entre Descartes y Spinoza, no encontramos otro lazo de continuidad que el uso de una retórica común. Pero nada más. La ontología que se esboza en las primeras páginas de la *Ética* se vale de la terminología cartesiana, pero habla una lengua muy distinta.

* * *

Repasemos, entonces, antes de desarrollar la ontología de Spinoza, los principales conceptos cartesianos en juego.

Tenemos, en primer lugar, la teoría de las distinciones. Deleuze –y en general la crítica– considera en el cartesianismo tres referencias distintas del ser a la diferencia: (1) una distinción real entre dos sustancias, (2) una distinción modal entre una sustancia y un modo implicado por esta, y (3) una distinción conceptual (*distinction de raison*) entre una sustancia y su atributo. Esta afirmación no es de ningún modo problemática. Podemos encontrar la definición de estos tres tipos de distinción en la primera parte de los *Principios*.

¹⁴ Cf. SPP, 16.

¹⁵ S, 59-60.

LX. La [*distinción*] *real* se encuentra propiamente sólo entre dos o más sustancias; y percibimos que estas son en realidad distintas entre sí, sólo porque podemos concebir clara y distintamente una sin la otra.

LXI. Hay dos tipos de *distinción modal*, a saber: 1. entre el modo propiamente dicho y la sustancia de la cual es modo; se conoce porque podemos por cierto percibir claramente la sustancia sin el modo que decimos difiere de ella, pero no podemos recíprocamente entender aquel modo sin la sustancia (por ejemplo, como la figura y el movimiento se distinguen modalmente de la sustancia corpórea en que se hallan; como también la afirmación y el recuerdo se distinguen de la mente). 2. entre dos modos de la misma sustancia; se conoce porque podemos ciertamente reconocer un modo sin otro y viceversa, pero ninguno de los dos, en cambio, sin la misma sustancia en que se hallan (por ejemplo, si una piedra se mueve y es cuadrada, por cierto puedo entender su figura cuadrada sin el movimiento, e inversamente, su movimiento sin la figura cuadrada, pero no puedo entender ni aquel movimiento ni aquella figura sin la sustancia de la piedra). Pero la distinción por la cual el modo de una sustancia difiere de otra sustancia, o del modo de otra sustancia, como el movimiento de un cuerpo difiere de otro cuerpo o de la mente, y como el movimiento difiere de la duración, parece que se debe llamar *real* antes que *modal*: porque aquellos modos no se entienden claramente sin las sustancias realmente distintas de las cuales son modos.

LXII. La *distinción de razón* tiene lugar entre la sustancia y algún atributo suyo, sin el cual no puede ser entendida, o entre dos atributos tales de una misma sustancia. Y se reconoce porque no podríamos formar idea clara y distinta de esa sustancia si excluyéramos de ella aquel atributo; o bien no podríamos percibir claramente la idea de uno de tales atributos si lo separásemos del otro. Por ejemplo, como toda sustancia deja también de ser cuando deja de durar, sólo se distingue de su duración por la razón; y todos los modos de pensar, a los que consideramos como si se hallaran en los objetos, sólo difieren por la razón, ya de los objetos de que se piensan, ya recíprocamente entre sí en un sólo y mismo objeto.¹⁶

Entonces: una *distinción real* entre dos sustancias, una *distinción modal* entre la sustancia y el modo que la supone sin reciprocidad, y, por último, una *distinción de razón* entre la sustancia y el atributo sin el que no podríamos tener un conocimiento distinto de ella. La exclusión (de cualquier relación a una sustancia de una sustancia considerada), la implicación unilateral (que se da entre un modo y una sustancia) y la abstracción (de un atributo respecto de una sustancia de la que no puede más que distinguirse en la razón) son los criterios correspondientes a estas tres distinciones, los antecedentes elementales de la representación que permiten definir y reconocer estos tipos de distinción.¹⁷ De este modo, Descartes no retiene de la totalidad de las distinciones escolásticas más que la distinción real

¹⁶ Descartes, *Principios*, I, 60-62, AT XIII, 28-30. Algunas variaciones: 1. En las Meditaciones Metafísicas, Descartes había unido la distinción de razón con la modal. 2. En su carta a Egmond de 1645-1646 (AXXX), Descartes propone otra clasificación: “Propongo sólo tres distinciones: la real, que existe entre dos sustancias; la modal y la *formal*, es decir, la razón razonada; pero si las tres se oponen a la distinción de razón razonante, pueden ser llamadas reales y en este sentido podría decirse que la esencia se distingue realmente de la existencia. Como también cuando por esencia entendemos la cosa en cuanto es objetivamente en el entendimiento, por existencia en cambio la cosa misma, en cuanto es fuera del entendimiento, también es manifiesto que las dos se distinguen realmente.”

¹⁷ Cf. S, 25.

(necesariamente numérica), la distinción modal (necesariamente accidental), y la distinción de razón (necesariamente abstracta).¹⁸

Lo mismo que en Suárez, donde no eran reconocidas más que las distinciones real, modal y de razón.¹⁹ Descartes aprovecha en gran parte el trabajo de Suárez, haciendo de la determinación y la aplicación de estos tipos una instancia esencial en su filosofía. Sin embargo, el uso, particular o novedoso, que hace de estas tres distinciones, tanto abre la ontología correspondiente a nuevos dominios, como se cierra sobre una serie de importantes equívocos.

Tomemos, por la importancia que este cobra en la obra de Spinoza, el caso de la distinción real. Del modo en que Descartes la utiliza, la distinción real pareciera abrir las puertas de una nueva lógica; los términos distinguidos, en efecto, conservan toda su positividad respectiva, en vez de definirse por oposición el uno con el otro. ¿No vemos desplazarse así el centro de la especulación ontológica, de «*Omnis determinatio est negatio*» a «*Non opposita sed diversa*»? ¿De la negación a la diferencia?²⁰ ¿No se opera aquí la transmutación perseguida por Deleuze?

La distinción real parecía anunciar una nueva concepción de lo negativo, sin oposición ni privación, pero también una nueva concepción de la afirmación, sin eminencia y sin analogía.²¹

Y, sin embargo, este anuncio no se hace efectivo con el cartesianismo. Hay todavía un valor numérico en la distinción real, una división sustancial en la naturaleza y en las cosas que se sigue de la misma. Deleuze analiza esta insuficiencia desde diferentes ángulos.

Una primera ambigüedad concierne a la diferencia entre distinción de razón y la distinción modal, así como a su relación. Aparece ya en el empleo de las palabras «modo», «atributo», «calidad». Dado un atributo cualquiera, el mismo es cualidad desde que califica la sustancia como tal o tal, pero también es modo, en tanto la diversifica. Desde este punto de vista ¿cuál es la situación del atributo principal? No puedo separar la sustancia de ese atributo sino mediante abstracción. Pero también puedo distinguir ese atributo de la sustancia, a condición de no hacer de él algo subsistente por sí, a condición de hacer de él solamente la propiedad que la sustancia tiene de cambiar (es decir de tener figuras variables o pensamientos diversos). Es por ello que Descartes dice que la extensión y el pensamiento pueden ser concebidos distintamente de dos maneras: «en tanto que una constituye la naturaleza del cuerpo, y el otro la del alma»; pero también distinguiéndolos de sus sustancias, tomándolos simplemente por «modos» o «dependencias». Ahora bien, si en el primer caso los atributos son distintos de las sustancias que califican, bien parece que, en el segundo caso, los modos son distintos de las sustancias de igual atributo. Así las figuras variables remiten a tal o tal cuerpo realmente distinto de los demás; y los pensamientos

¹⁸ Cf. S, 322.

¹⁹ Cf. Suárez, *Methaphysicae Disputationes*, 2 vols., Moguntiae, 1605; D VIII.

²⁰ Cf. Lewis Robinson, *Kommentar zu Spinozas Ethik*, 1928.

²¹ S, 53.

diversos, a un alma realmente distinta. El atributo constituye la esencia de la sustancia que califica, pero en no menor medida constituye también la esencia de los modos que refiere a las sustancias de igual atributo. Este doble aspecto genera grandes dificultades en el cartesianismo.²² Solamente podemos retener su consecuencia: *que hay sustancias de igual atributo. En otras palabras, hay distinciones numéricas que son al mismo tiempo reales o sustanciales.*

Una segunda dificultad concierne a la distinción real en sí misma. En no menor medida que las demás, la distinción real es un antecedente de la representación. Dos cosas son realmente distintas cuando se puede concebir clara y distintamente la una excluyendo todo lo que pertenece al concepto de la otra. Descartes no confunde las cosas concebidas como realmente distintas con las cosas realmente distinguidas²³, pero el paso de unas a otras le parece necesariamente legítimo; no se trata sino de una cuestión de momento. Basta, en el orden de las *Meditaciones*, llegar al Dios creador, para concluir que se hallaría singularmente desprovisto de veracidad si creara las cosas de otra manera que la idea clara y distinta que de ellas nos da. La distinción real no posee en sí la razón de lo distinguido; pero esta razón se halla provista por la causalidad divina, exterior y trascendente, que crea las sustancias conforme a la manera de la que las concebimos como posibles.²⁴ Podemos retener aquí una segunda consecuencia: el Dios creador nos hace pasar de las sustancias concebidas como realmente distintas a las sustancias realmente distinguidas. *La distinción real, sea entre sustancias de atributos diferentes, sea entre sustancias de igual atributo, se halla acompañada de una división de las cosas, es decir, de una distinción numérica que le corresponde.*²⁵

Deleuze leerá los primeros pasos de la *Ética* como una reformulación de esta teoría de las distinciones. Como si Spinoza buscara, en orden a dar una definición real de la sustancia, revertir estas dos consecuencias: que haya sustancias de igual atributo, es decir, que haya distinciones numéricas que sean al mismo tiempo reales, y que la distinción real se halle acompañada de una división de las cosas, esto es, de una distinción numérica. Aún conservando la terminología cartesiana, Spinoza trabajaría los conceptos correspondientes hasta invertir el cuadro esbozado por Descartes. La distinción real nunca es numérica. La distinción numérica nunca es real. Esto es lo que encontraremos, siguiendo a Deleuze, en el primer libro de la *Ética*.

* * *

²² Cf. Alquié-Gueroult, *Cahiers de Royaumont*, 1967; págs. 32-56.

²³ Es en este sentido que Descartes explica a Arnauld que el criterio de la distinción real es solamente idea como completa. Recuerda con razón que jamás ha confundido las cosas concebidas como realmente distintas con las cosas realmente distinguidas.

²⁴ Aún allí, nace todo tipo de dificultades en relación a la idea de creación. La ambigüedad principal se halla en la definición de la sustancia: «una cosa que puede existir por sí misma». ¿No hay contradicción en plantear la existencia por sí como no siendo en sí sino una simple posibilidad?

²⁵ ¿No subyace a esta determinación de la diferencia una crítica implícita a la distinción formal de Duns Scoto? ¿No encontramos siempre en Descartes la misma repugnancia a concebir una distinción real entre cosas que no estaría en sujetos diferentes, es decir, que no se acompañarían de una división en el ser o de una distinción numérica? Cf. S, 58.

En segundo lugar tenemos el problema de la definición de sustancia. Los *Principios* son la fuente más importante de la metafísica de la sustancia en Descartes; no la única, pero sí la más importante, por su naturaleza sistemática y el orden de la exposición. Allí encontramos, ante todo, la más conocida definición de la sustancia:

Por *sustancia* no podemos entender ninguna otra cosa sino la que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra para existir.²⁶

Esta estricta definición de sustancia puede reducirse, es reducida por Descartes en otros textos, a una equivalente: "...substantiae, hoc est, res per se subsistentes"²⁷, "...veras substantias sive res per se subsistentes"²⁸. *Per se* reproduce, en principio, el carácter fundador de la ousía en su sentido aristotélico; Aristóteles dice, en efecto, hablando de las sustancias, que las sustancias son "auto-subsistentes", lo que en el lenguaje de Descartes podríamos escribir: las sustancias son "independientes", "subsistentes en sí mismas".²⁹ Sin embargo, dado que el cristianismo, con la idea de creación, ha sobredeterminado el pensamiento aristotélico de la ousía, *per se* debe reenviar a Dios, creador; estrictamente sólo el creador es *per se*, puesto que toda sustancia por sí depende de la instancia anterior que la instaura en su sustancialidad misma. Estrictamente no puede hablarse de sustancia más que en un caso, pues, en verdad, sustancia que no necesite en absoluto de ninguna otra sólo puede concebirse una, y es Dios. Estas definiciones son entonces lo bastante problemáticas como para poner en cuestión que las criaturas puedan ser calificadas como sustancias; las criaturas, en efecto, en tanto que existentes requieren de la concurrencia de Dios para existir. Y, sin embargo, entre las cosas creadas sigue hablándose de entidades que son por sí.

La formulación cartesiana, pese a su aparente rigor, obra un desdoblamiento decisivo en la definición de la sustancia: porque *per se* puede entenderse, ya como la suficiencia de la sustancia por oposición al accidente, ya como el concurso divino por oposición a la insuficiencia de lo creado. La sustancia se dice a la vez como autonomía interna y como concurso externo del creador a lo creado.

El primer criterio puede desaparecer en el segundo y, en tal caso, sólo Dios amerita el nombre de sustancia. Pero el segundo criterio puede, si se considera el concurso divino como *ordinario*, no contradecir la sustancialidad creada, sino, por el contrario, asegurarla.³⁰ Queda claro que, dicha de Dios y dicha de las sustancias creadas, la sustancialidad no se presenta con un único sentido: "el término sustancia **no** conviene a Dios y a ellas [las sustancias creadas] **unívocamente** (...) esto es, no puede concebirse distintamente ninguna significación de ese término que sea común a Dios y a las criaturas."³¹

²⁶ Descartes, *Principios*, I, 51; AT, XIII, 25.

²⁷ Descartes, *Respuestas a las cuartas objeciones*. AT IX, 226, 3-5 y 222, 18.

²⁸ Descartes, *Carta a Regius, Enero de 1642*, AT III, 502, 11.

²⁹ Cf. Woolhouse, *Descartes, Spinoza, Leibniz: The concept of substance in seventeenth-century metaphysics*, pág. 16.

³⁰ Cf. Descartes, *Respuestas a las cuartas objeciones*, AT IX, 435, 1-8. Cf. Descartes, *Carta al Hyperaspistes, agosto de 1641*, n. 7, AT III, 429, 14-17.

³¹ Descartes, *Principios*, I, 51; AT, XIII, 25.

Pero, pese a la fuerza de la definición de los *Principios*, la sustancialidad no queda excluida del ámbito de las cosas creadas; aunque en otro sentido, la sustancia puede decirse de lo creado. Los *Principios* ya formulan esta salvedad: las sustancias creadas, en efecto, pueden entenderse bajo el concepto de sustancia, porque son cosas que sólo necesitan del concurso de Dios para existir.³²

De hecho, aún cuando por derecho Dios merezca el título de sustancia, el concepto de sustancia es desarrollado por Descartes específicamente en el campo de lo creado (así, por ejemplo, en los *Principios* se elabora la relación entre la sustancia y el atributo principal sólo en la perspectiva de lo creado). Incluso «cuando Dios recibe el título de sustancia infinita o (mucho más raramente) increada, no puede satisfacer el conjunto de las condiciones teóricas de la doctrina efectivamente operatoria de la sustancialidad; Descartes tiende a pensar a Dios mucho más como concurso exterior de la sustancia que como sustancia misma (...) Descartes tiende a no atribuir la sustancialidad operatoria más que a lo finito, dejando a lo infinito la condición de su posibilidad»³³.

Debemos volver entonces a buscar una definición de esta sustancialidad operante en la ontología cartesiana, más allá de la estricta caracterización de los *Principios*. ¿En qué consiste la sustancialidad de lo creado? En principio, en una cierta permanencia que se constituye en sujeto de unas propiedades, unas cualidades, unos atributos. Sustancia se aplica, en este segundo sentido, a todo aquello en lo que percibimos algo como en un sujeto.³⁴

Esta segunda definición de la sustancia, en tanto sujeto de predicados, es fuertemente aristotélica, pero vimos que la primera definición también lo era. De hecho, ambas definiciones estaban íntimamente relacionadas en su versión aristotélica, porque la sustancia, en tanto sujeto de predicados, era considerada por Aristóteles autosubsistente (la sustancia es en sí, *per se*, mientras que los accidentes son en otro, es decir, no pueden ser concebidos más que en referencia a otra cosa: la sustancia).

En Descartes no hay una idea común de sustancia, sino, al menos, dos. La primera, estricta, sólo permite pensar a Dios como sustancia, pero no es operatoria. La segunda, laxa, permite pensar a las criaturas como sustancias, con lo cual Descartes puede desarrollar algunos temas importantes de su ontología, pero a un precio tal vez demasiado alto. Y es que, por un lado, introduce el número en la definición de la sustancia,³⁵ y, por el otro, aún poniendo entre paréntesis la concurrencia divina, no puede

³² Cf. Descartes, *Principios*, I, 52; AT, XIII, 25-26. Ahora, en tanto las cosas creadas son de dos tipos –algunas son de tal naturaleza que no pueden existir sin otras cosas, mientras que algunas necesitan sólo la concurrencia de Dios para poder existir–, debemos distinguir en ellas las últimas (sustancias) de las primeras (cualidades o atributos de esas sustancias). Así, Dios no depende de ninguna cosa para existir, las sustancias creadas dependen de Dios, y los atributos creados o cualidades dependen de la sustancia creada. Cf. Descartes, *Principios*, I, 51; AT, XIII, 25.

³³ J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, pág. 113.

³⁴ Cf. Descartes, *Respuestas a las segundas objeciones*; AT IX, 122.

³⁵ La introducción del número en la definición de la sustancia es concurrente con la concepción de la distinción real como numérica y tiene, según Deleuze, consecuencias que Spinoza vendría a revertir. En efecto, introducir el número en la definición de la sustancia, significa reintroducir la negación, la limitación y la eminencia en esta lógica de la afirmación que parecía anunciar la definición cartesiana de la distinción real. Descartes “concibe toda cualidad como positiva, toda realidad como perfección; pero no todo es realidad en una sustancia calificada y distinguida, no

evitar una cierta ambigüedad en la misma definición de la sustancia creada, porque más allá del carácter necesario implicado en la definición de los *Principios*, sólo aplicable a Dios, la sustancia no puede definirse más que como «una cosa que *puede* existir por sí misma». ³⁶ La contradicción parece evidente: ¿cómo puede plantearse la existencia por sí como no siendo en sí más que una simple posibilidad? ³⁷

* * *

Finalmente tenemos la cuestión del ser. Deleuze considera que la eminencia, la analogía e incluso una cierta equivocidad siguen siendo categorías casi espontáneas del pensamiento cartesiano. ³⁸ Y en este sentido orienta su lectura de Spinoza.

Desde el comienzo de nuestros análisis nos ha parecido que el spinozismo no era separable del combate que desarrollaba contra la teología negativa, pero también contra todo método procedente por equivocidad, eminencia y analogía. Spinoza no solamente denuncia la introducción de lo negativo en el ser, sino también las falsas concepciones de la afirmación en las que lo negativo sobrevive. son esas supervivencias las que Spinoza reencuentra y combate en Descartes y los cartesianos. ³⁹

Nuestra pregunta es por la posibilidad y el alcance de este montaje del cartesianismo del que se vale Deleuze para estructurar su lectura de Spinoza. ¿Hasta qué punto es pertinente una lectura deleuziana de Descartes en la línea de la equivocidad, la eminencia y la analogía? ¿De qué modo opera la analogía en la filosofía cartesiana? ¿Qué lugar ocupa? ¿Y sobre qué horizonte se instala?

Empecemos por los textos por una vez. Tenemos, ante nada, la explícita negación de la univocidad. Según Descartes, ninguna de las cosas, ninguno de los atributos que conocemos según el modo de la finitud y de la multiplicidad puede decirse de Dios en el mismo sentido que de nosotros; los mismos atributos, que el infinito

todo es perfección en la naturaleza de una cosa. Es en Descartes, entre otros, que piensa Spinoza cuando escribe: «Decir que la naturaleza de la cosa exigía la limitación y por tanto no podía ser de otra manera, es decir nada, pues la naturaleza de una cosa nada puede exigir en tanto ella no es» (Spinoza, *Tratado breve*, I, 2, 5, nota. Cf. Descartes, *Principios*, I, 23; AT XIII, 13-14). En Descartes, hay limitaciones que la cosa «exige» en virtud de su naturaleza, ideas que tienen tan poca realidad que casi podría decirse que proceden de la nada, naturalezas a las que les falta algo. Por allí se vuelve a introducir todo lo que la lógica de la distinción real estaba supuesta echar afuera: la privación, la eminencia. Veremos que la eminencia, la analogía, incluso una cierta equivocidad siguen siendo categorías casi espontáneas del pensamiento cartesiano. Al contrario, para despejar las consecuencias extremas de la distinción real concebida como lógica de la afirmación, era necesario remontarse hasta la idea de una sola sustancia que poseyera todos los atributos realmente distintos.” S, 53-54. Cf. S, 162.

³⁶ Descartes, *Respuestas a las cuartas objeciones*, AT., IX, 175.

³⁷ S, 27.

³⁸ Cf. S, 54, 157-159..

³⁹ S, 160.

engloba y distiende, sufren una transformación tal entre su estado «in nobis» y su estado «in Deo» que la relación deviene no unívoca. Los atributos se despliegan en dos acepciones discontinuas. Los atributos tales como nosotros los concebimos presentan un sentido distinto al de los atributos tales como el infinito los comprende en su «absoluta *immensitas, simplicitas, unitas*». Y lo mismo ocurre con las verdades eternas, que poseen otro sentido que el que adquieren en nuestro entendimiento; Dios sobrepasa infinitamente nuestras verdades creándolas por su «potencia incomprensible».⁴⁰

No-univocidad, entonces. Esta decisión no permanece aislada en la obra de Descartes. Encontramos raras ocurrencias en su acepción metafísica de la *analogia* y sobre todo de la *aequivocatio*⁴¹, pero el término *univoce* aparece más o menos frecuentemente, y siempre en contextos significativos, que tienden a confirmar una doctrina acabada de la no-univocidad, tanto de los atributos divinos como de las esencias y de las acciones. Ninguna esencia conviene unívocamente a Dios y a las criaturas.⁴² Ningún modo de obrar.⁴³ La no-univocidad interviene asimismo en el debate sobre la sustancia y su definición; la idea de sustancia, como vimos, el nombre mismo, tampoco se dice unívocamente de las criaturas y de Dios.⁴⁴

Ahora bien, Descartes no establece ningún lazo explícito entre el rechazo de la univocidad, por una parte, y la equivocidad y la analogía, por el otro. No menciona jamás la analogía en una acepción teológica o metafísica. No reduce jamás la no univocidad a la simple equivocidad.

Por una parte, Descartes no quiere concluir de su juicio negativo sobre la univocidad la pura equivocidad. Por otra, sin embargo, no puede desarrollar una doctrina completa y explícita de la analogía. Esta precaria situación teórica en torno a la cuestión de la significación de los atributos, las esencias y el ser constituye un hecho textual: *analogie* no aparece en el corpus cartesiano más que con significados extraños a esta problemática teológica y metafísica.⁴⁵ La no-univocidad expresa una tesis,

⁴⁰ Cf. AT I, 146, 4-5 y 150, 22.

⁴¹ Descartes no utiliza la equivocidad más que en su estricta función lexical, por lo que las ocurrencias de la *aequivocatio* no presentan ningún tipo de contenido teológico o metafísico. Cf. Descartes, *Carta a Regiou, Noviembre de 1641*, AT III, 444, 22-23; AT VII, 8, 19-20; 356, 16-17; 103, 5-6; *Regla XII*, AT XII, 419, 3-5; *Carta a Mersenne, 4 de abril de 1648*, AT V, 143, 9-12.

⁴² Cf. Descartes, *Respuestas a las sextas objeciones*, AT VII, 433, 5-6: “Nulla essentia potest univoce Deo et creaturae convenire.”

⁴³ Cf. Descartes, *Carta a H. More, 15 de abril de 1649*, AT V, 347, 16: “...existimem nullum agendi modum Deo et creaturis convenire.”

⁴⁴ Descartes, *Principios*, 51, AT XIII-1, 24, 26-30; Descartes, *Principios*, 52, AT XIII, 24, 31 - 25, 3.

⁴⁵ En general la analogía es utilizada, o bien en un contexto físico (AT X, 412, 19; 415, 20; 441, 20; AT III, 455), o bien en contextos metafísicos que no problematizan la relación entre Dios y las criaturas (AT V, 168, 21; AT VII, 136, 23-25). Descartes cita, ciertamente, la definición aristotélica de analogía (AT V, 270, 31; reeditado AT V de 1974, 673), pero entonces reduce el uso de la misma a la relación entre las cosas y la extensión. El paradigma normativo para una teología de la analogía no deviene, después de las *Regulae*, más que un medio de acceder a la

pero una tesis negativa, que encubre de algún modo un rechazo implícito de desarrollar una doctrina positiva de la analogía.

Buscamos, entonces, más allá de los textos, la causa de esta ausencia de una doctrina positiva de la analogía. Lo que hace que Descartes, negando la univocidad, no cediendo a la equivocidad total, y conociendo incluso los mismos textos aristotélicos que le dieron origen⁴⁶, no haya desarrollado o retomado una doctrina de la analogía. Porque todo ocurre como si la ausencia o el reflejo negativo del tema de la analogía en los textos cartesianos reflejase un desconocimiento, o al menos un desinterés, por esta doctrina.

Encontramos, en primer lugar, que la doctrina de la analogía llega a Descartes, a través de Suárez, en una forma que tiende peligrosamente a la univocidad.

Como vimos más arriba, la analogía, tomada en un sentido general, por una parte determina la perfección plena tal que sólo el primer analogado la posee, y enseguida atribuye indirectamente esta perfección (en otro sentido o degradada) a los demás analogados. Cuando desarrollamos el tema en Santo Tomás, llamamos a esta forma de atribución precisamente «analogía de atribución».

Las cosas son de otra manera cuando tratamos la analogía corregida por Suárez. Esta vez no se opera más que una única imposición del sentido, que desarrolla una «significación común a todos los entes», de tal modo que el ser así atribuido «por sí es común e intrínseco a todos los entes reales». Analogía de atribución intrínseca, pero respecto de un concepto, el ser, que es común a todos los entes. Esto, en principio, parece contradictorio.

Suárez se encuentra ante la necesidad de buscar un compromiso entre la necesidad de un concepto común del ser (con Scoto) y la necesidad opuesta de evitar a toda costa el concepto correspondiente que constituye la univocidad (contra Scoto). En esta situación desarrolla su doctrina de la analogía.

Ahora bien, una doctrina semejante implica que la analogía del ser admite el concepto común del ser, e incluso lo exige, en virtud de su carácter intrínseco. Como si no fuese operante la oposición entre el ser común correspondiente intrínsecamente a los analogados (abstracción hecha de la distancia de la creación) y el ser que se encuentra repartido en la participación deficiente de la atribución. Como si fuesen reconciliables la univocidad scotista y la analogía por referencia a uno de Santo Tomás. Ya vimos que no. Podemos volver a verlo en Suárez.

En efecto, con Suárez, la analogía del ser entre Dios y las criaturas se une al concepto objetivo de ser, a un concepto común del ser, cuya necesidad resulta aún más evidente que la necesidad de la analogía, produciendo una contradicción interna en su filosofía que pone en crisis la noción misma de analogía. La *Disputatio Metaphysica XXVIII* expresa literalmente esta superposición de exigencias

analogía de los entes con la extensión, lo cual explica las extrañas ocurrencias de analogía en las Responsiones (AT VII, 109, 25-26; 240, 12; 241, 17, 25-26; 243, 25; 244, 16; 245, 5). Cf. J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, págs. 74-75.

⁴⁶ Sobre el conocimiento por parte de Descartes de las tesis aristotélicas y escolásticas cf. *Mersenne a Descartes, 1º de agosto de 1638*, AT II, 287, 11-13 y 16-23. Sobre las cuestiones de las influencias sobre Descartes, cf. J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes: Savoir aristotélicien et science cartésienne dans les Regulae*, Vrin, Paris, 1977; págs. 13-23.

contradictorias: "...aunque la *ratio* común, en tanto que abstraída, sea una en sí, las *rationes* constitutivas de los *entia* individuales son diversas", "...aunque según una *ratio* confusa la *ratio* común del ente sea la misma, ella no es perfectamente la misma".⁴⁷ La misma razón no es la misma. De este modo Suárez elabora la cuestión de la analogía, al tiempo que la disuelve en una contradicción patente. La analogía, así entendida, ya no articula lo que venía a articular, ya no representa mediación alguna.⁴⁸

Es en las ruinas de la cuestión de la analogía, por lo tanto, que Descartes afronta la cuestión de la relación de lo finito con lo infinito. Y, sin duda, su insistencia en no utilizar el vocabulario de la analogía más que para rechazar la univocidad —«no unívoco»— puede entenderse como una crítica de la deriva hacia la univocidad que entrañaba de modo inconsciente la elaboración de Suárez, en quién la exigencia de un concepto común del ser era aún más fuerte que la de elaborar una doctrina coherente de la analogía. Si Descartes no menciona la solución media entre la univocidad y la equivocidad que representa la analogía, es porque la analogía, en la versión a la que accede, implica una univocidad tangencial: se trata de una analogía que debe entenderse como una *analogía de atribución intrínseca, pero que reposa, con todo, sobre un concepto común y objetivo*.

Suárez, último representante de la escolástica para Descartes, ha traicionado el concepto de la analogía al unirla al concepto común de ser, hasta volverla prácticamente inútil. De esta manera, por otra parte, ha conducido la analogía hacia la univocidad, hasta hacerla altamente sospechosa de ineficacia. Estas cosas hacen de la analogía un tema que Descartes prefiere evitar.⁴⁹ La evolución de la doctrina de la *analogía entis* hacia una univocidad cada vez más pronunciada, aunque siempre negada, hace así inteligible la violencia del rechazo cartesiano de la univocidad y la ausencia de una teoría explícita de la analogía, todo lo cual, sobre este fondo, toma una nueva significación.⁵⁰

Ahora bien, si Descartes evita o rechaza la analogía, no lo hace más que respecto de una de sus figuras particulares, la elaborada por Suárez, que implica tangencialmente

⁴⁷ Suárez, *Methaphysicae Disputationes*, 2 vols., Moguntiae, 1605; XXVIII, s.3, n. 21 [1] 26, 21.

⁴⁸ Para una exposición minuciosa y acabada de la doctrina de la analogía en Suárez, que considera la historia del concepto desde su origen aristotélico hasta sus formas extremas sobre el final de la escolástica, atendiendo permanentemente a la relación de este concepto con la filosofía cartesiana, cf. J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, págs. 70-139.

⁴⁹ En el mismo sentido que Marion, Gouhier sugiere que Descartes evita toda teoría de la analogía para evitar la univocidad, si bien no piensa específicamente en el peligro implícito de la formulación de Suárez. Cf. H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, 1924, 1972; pág. 263. Cf. H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, 1962; págs. 220-221 y 231. Cf. J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, pág. 14.

⁵⁰ Cf. J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, pág. 139. Marion hace notar que la analogía deja de pensarse, sin que incluso el pensamiento que la olvida perciba este olvido, precisamente porque la olvida. Suárez, en este sentido, no sería el último en pensarla, sino el primero en olvidarla. Por lo que Descartes, lejos de avanzar como un iconoclasta, se descubriría como un solitario, casi sin armas, abandonado en medio de un campo en ruinas, para una tarea inmensa: devenir el primer pensador cristiano, desprovisto de la teología de los nombre divinos y de la teoría de la analogía, que debe pensar lo creado y lo increado, lo infinito con lo finito.

la univocidad del ser.⁵¹ La analogía, en tanto opción ontológica fundamental, tal como la hemos intentado caracterizar en Aristóteles y Santo Tomás, más allá de sus formulaciones precisas y sus matices, continúa operando en la filosofía cartesiana. Negando radicalmente la univocidad, no aceptando de ningún modo una equivocidad absoluta, el pensamiento de Descartes se conduce inevitablemente, aunque de un modo confuso e indeterminado, hacia la analogía. Nuevamente hacia la analogía. El eco conceptual más preciso de esta concepción analógica del ser se encuentra en los *Principios*, aún cuando se trate de una exposición muy enigmática, puesto que confunde dos acepciones de la analogía (ligadas ciertamente, pero distintas) en una sola, y puesto que no formula más que tesis negativas («nihil univoce»). Descartes parece ignorar las posibilidades variadas que ofrece la tradición medieval de la analogía para descartar la univocidad, pero al descartar la univocidad se hace eco de las mismas.

Más allá del silencio, Descartes no puede evitar el uso oblicuo de una cierta terminología,⁵² e incluso una tópica propia del problema de la analogía. Ahí donde la escolástica hacía intervenir la analogía, Descartes reclama la no-univocidad: por una parte, en el dominio de las relaciones de lo finito y lo infinito, y, por otra, en la problemática de la definición de la sustancia.⁵³

En este sentido, podemos hablar de algo así como de una secularización de la analogía.⁵⁴ La analogía, que encontraba su origen en un contexto teológico, continuaría operando anónimamente en un nuevo contexto filosófico. La cuestión de la analogía deviene así la de la relación entre lo finito y lo infinito, entre la sustancia y los accidentes; los problemas subsisten pese al cambio de los nombres. Subsisten los efectos.

La ausencia o el rechazo del tema de la analogía en los textos cartesianos no niega la posibilidad de que una cuestión teológica pase al dominio filosófico bajo otro nombre. “En esta hipótesis un resultado

⁵¹ Cf. J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, pág. 140: “Descartes rompe ciertamente con una primera línea teológica, que, dominante bajo el nombre de tomista, es debida menos a Santo Tomás que a Cayetano, Silvestre de Ferrare, Vasquez y Suárez.”

⁵² Al hablar de no-univocidad, Descartes quiere evitar la terminología de la analogía, la equivocidad y la univocidad. Ahora bien, la definición cartesiana de no-univocidad –“nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit comunis”– reproduce esencialmente las definiciones escolásticas propias de esta tópica.

⁵³ Jean-Luc Marion sugiere que la aparente ambigüedad de la doctrina de la sustancia cartesiana testimonia, en su aporía misma, la ausencia (y por lo tanto la pertinencia) de la cuestión de la analogía (“la analogía aparece tanto mejor en tanto parece ausente”). Cf. J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, pág. 119.

⁵⁴ Cf. Gilson, *Jean Duns Scot*, pág. 655: “El hecho que en el siglo XVII Descartes y Leibniz hayan decidido tener por filosóficas las tesis que hasta entonces habían sido calificadas de teológicas, no cambia su naturaleza. O han devenido entonces filosóficas, o ya lo eran (...). Una de las sorpresas del historiador es ver aceptadas en las filosofías del siglo XVII, levantándose contra la teología, tantas conclusiones obtenidas en el siglo XIII por teólogos que jamás quisieron ser otra cosa.”

capital devendría posible: la modernidad que separa decididamente la teología racional (metafísica especial) de la teología revelada, y esto, groseramente, de Descartes a Kant, permanecería sin embargo siempre determinada por una cuestión –la analogía– propia de la teología cristiana, en tanto resultado del problema de los nombres divinos.”⁵⁵

Según esta lógica de secularización, podemos leer a Descartes formulando, en su propio rechazo de la univocidad, la cuestión de la analogía en un nuevo léxico, dominado por las parejas finito/infinito, creado/increado, comprensible/incomprensible.

Pero también, y sobre todo, podemos seguir este proceso de secularización en el paso cartesiano de la analogía al fundamento. Descartes cierra la cuestión de la analogía abriéndola al fundamento, esto es, abriendo la cuestión del fundamento.⁵⁶

El fundamento conjuga, como la analogía, el saber con lo desconocido. Si la cuestión de la analogía guía una primera etapa del pensamiento cartesiano (esta donde se ejerce una crítica de la univocidad), es necesario, en una segunda etapa (donde se intenta asegurar, sin univocidad ni analogía, un saber cierto), plantear la cuestión del fundamento.⁵⁷ Descartes abre la cuestión del fundamento como una cuestión sobre lo infinito y lo desconocido. Y es abriéndose sobre lo infinito y lo desconocido que la cuestión del fundamento retoma en lo esencial la herencia de la cuestión de la analogía.

No es difícil comprobar que el problema del fundamento se inscribe entre las mismas alternativas extremas que limitaban el problema de la analogía. Entre la univocidad absoluta y la equivocidad total, la idea de fundamento viene a asegurar (lo mismo que la analogía) la posibilidad de un saber. La naturaleza de estas dos ideas no cambia esencialmente por el hecho de que el fundamento busque asegurar un saber humano irreconciliable con el saber divino, mientras que la analogía buscaba una continuidad entre uno y otro; esto es, no hay una diferencia sustancial entre la continuidad analógica

⁵⁵ J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, pág. 18. “En este sentido, si Descartes sitúa su metafísica (especial) gracias a un debate con la cuestión de la analogía, su posición final, sea cual sea (comprendiendo una modificación crítica radical de toda analogía), inaugurará toda la problemática ulterior, y por lo tanto la hará interpretable como una respuesta a la cuestión de la analogía. En otras palabras, si es su debate con la cuestión de la analogía que hace a Descartes inaugural, entonces este debate rige también la posteridad que abre Descartes.”

⁵⁶ Para un análisis detenido de este pasaje de la analogía al fundamento en la obra de Descartes me permito sugerir nuevamente el texto de Marion, que está dedicado específicamente a este problema.

⁵⁷ El fundamento aparece al menos bajo tres formas en la obra de Descartes: primero como lo que falta en el saber que se pretende verdadero, después como *cogito*, en tanto *fundamentum in intellectu* (AT X, 370, 22-23), y por último como Dios, según la formulación de la tesis de las verdades eternas como fundamento del saber (Descartes, *Carta a Mersenne*, 16 de abril de 1630, AT I, 144). Estas tres formas del fundamento pueden reconocerse en las Meditaciones: primero la deficiencia de los fundamentos habitualmente reconocidos, segundo el descubrimiento del sujeto epistemológico a través de la duda metódica, y tercero la esencia de Dios. “Sin ninguna duda es la esencia de Dios la que, en último análisis, ejerce el fundamento. [...] El fundamento pasa del ego a Dios. O, más exactamente, oscila de uno al otro, porque que Dios constituya la consumación del fundamento no impide que al ego ejercer la lugartenencia.” J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, pág. 22.

y la discontinuidad fundadora.⁵⁸ ¿No requiere el discurso sobre el fundamento una cierta forma analógica de hablar para referir lo fundado al fundamento, y viceversa? ¿No presentaba la analogía, más allá de la continuidad que pretendía asegurar, un salto entre el primer analogado y el resto de las cosas, que la eminencia venía a reflejar?

En todo caso, la elaboración del fundamento continúa estando íntimamente ligada a los conceptos que acompañaban a la analogía: una cierta equivocidad, una cierta eminencia. El ser no se dice en el mismo sentido de lo que funda (sustancia divina) y de lo fundado (sustancias creadas). El ser se dice de un modo eminente del fundamento, esto es, bajo otra forma (una forma inconmensurable) que de las cosas fundadas. Y, en última instancia, el fundamento no puede ser alcanzado en sí más que por analogía; del fundamento, considerado en sí mismo, no puede hablarse más que «como si» se tratase de algo fundado, pero no.

De un modo mudo e inconsciente, o a través de la elaboración de estos nuevos conceptos filosóficos que conservan, en lo esencial, la herencia de su origen teológico, la equivocidad, la eminencia y la analogía siguen siendo las categorías propias del pensamiento cartesiano. En este sentido podemos juzgar pertinente la lectura desarrollada por Deleuze. Que no ignora, por cierto, el carácter oblicuo de su crítica.

Estas tesis son menos formuladas explícitamente por Descartes que recibidas y aceptadas como una herencia escolástica y tomista. Pero, no por ser jamás discutidas, dejan de tener una importancia esencial, presentes en todas partes en Descartes, indispensables a su teoría del ser, de Dios y de las criaturas. Su metafísica no encuentra su sentido en ellas; pero, sin ellas perdería mucho de su sentido.⁵⁹

⁵⁸ Cf. J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, pág. 20.

⁵⁹ S, 158.

9. La ontología de Spinoza

El capítulo anterior no es arbitrario. En el montaje histórico de la univocidad que lleva a cabo Deleuze, el cartesianismo juega un papel verdaderamente importante que no es exactamente negativo. De algún modo, Deleuze intenta aproximarse a los textos de la *Ética* tomando como punto de partida la posición de Descartes. Quiero decir que Deleuze ve en Spinoza una reacción. Uso de una retórica aceptada y trabajo sobre esos mismos conceptos. La ontología que se esboza en las primeras páginas de la *Ética* se vale de la terminología cartesiana, pero «habla una lengua muy distinta».

Tomemos, para empezar, el problema de las distinciones. Por supuesto, debemos asumir la posición de Descartes como punto de partida. Y esto significa, ante todo, mostrar el modo en que Spinoza corrige los conceptos cartesianos que recibe de la tradición, esto es, la crítica que desarrolla de los mismos y el nuevo sentido que les infunde en el marco de su filosofía.

El primer error en este sistema de distinciones, desde un punto de vista spinozista, es la proposición del número en la definición de la sustancia. Afirmando la existencia de dos sustancias, Descartes presenta la distinción real como una distinción numérica. Spinoza combate esta idea cartesiana desde dos ángulos en la apertura de la *Ética*. En primer lugar, Spinoza argumenta que una distinción numérica nunca es real (P1-P8), y, luego, que una distinción real nunca es numérica (P9-P11).¹ Es en función de estos dos puntos que se organiza el comienzo de la *Ética*.

Contra la teoría cartesiana de las sustancias, totalmente penetrada de analogía, contra la concepción cartesiana de las distinciones, que mezcla estrechamente lo ontológico, lo formal y lo numérico (sustancia, cualidad y cantidad) –Spinoza organiza una admirable repartición de la sustancia, los atributos y los modos. Desde las primeras páginas de la *Ética* pone de relieve que las distinciones reales nunca son numéricas, sino solamente formales, es decir, cualitativas o esenciales (atributos esenciales de la sustancia única); y, a la inversa, que las distinciones numéricas no son jamás reales, sino solamente modales (modos intrínsecos de la sustancia única y sus atributos).²

Mientras que las interpretaciones tradicionales han generalmente identificado la sustancia spinozista con el número uno o con la infinidad, Deleuze insiste en que la sustancia se encuentra completamente removida de la esfera del número. Lo que la *Ética* expresa, en primer lugar, de la siguiente manera: la distinción numérica no es real.

Spinoza se pregunta: ¿En qué consiste el error cuando planteamos varias sustancias de igual atributo? Este error Spinoza lo denuncia de dos maneras, según un procedimiento que le es caro. Primero en una demostración por el absurdo. Después en una demostración más compleja.

¹ Cf. SPP, 147-148.

² DR, 94-95.

La demostración por el absurdo procede de la siguiente manera. Si hubiese varias sustancias de igual atributo (esto es, si la distinción numérica fuera real), estas deberían distinguirse por los modos, lo que es absurdo, puesto que la sustancia por naturaleza es anterior a sus modos y no los implica.

Si se diesen varias sustancias distintas, deberían distinguirse entre sí, o en virtud de la diversidad de sus atributos, o en virtud de la diversidad de sus afecciones (por la proposición 4: “Dos o más cosas distintas se distinguen entre sí, o por la diversidad de los atributos de las sustancias o por la diversidad de las afecciones de las mismas”). Si se distinguiesen por la diversidad de sus atributos, tendrá que concederse que no hay sino una con el mismo atributo. Pero si se distinguiesen por la diversidad de sus afecciones, entonces, como es la sustancia anterior por naturaleza a sus afecciones (por la proposición 1), dejando, por consiguiente, aparte esas afecciones, y considerándola en sí (...) no podrá ser pensada como distinta de otra, esto es (por la proposición 4), no podrán darse varias, sino sólo una.³

Resumiendo: dos o más sustancias no pueden tener el mismo atributo, porque deberían distinguirse por los modos, lo que es absurdo. De esto se sigue que una sustancia no puede tener una causa externa, no puede ser ni producida ni limitada por otra sustancia, porque ambas deberían tener el mismo atributo, ser de igual naturaleza. Es así que podemos afirmar la imposibilidad de una distinción numérica. No hay más que una sustancia por atributo, lo que es decir que toda sustancia es necesariamente infinita; de la naturaleza de la sustancia puede concluirse su infinitud y la consecuente imposibilidad de aplicarle distinciones numéricas.⁴

Hay una segunda demostración de esta imposibilidad, que parte, ya no de la naturaleza de la sustancia, sino de la naturaleza propia de la distinción numérica. Se desarrolla como sigue.

El número no puede tener una naturaleza sustancial, porque el número implica una limitación y, por consiguiente, requiere de una causa externa. En efecto, por el segundo escolio de la proposición 8 sabemos que “dado un determinado número de individuos, debe darse necesariamente una causa en cuya virtud existan esos individuos, ni más ni menos.” Ahora bien, “la verdadera definición de cada cosa no implica ni expresa nada más que la naturaleza de la cosa definida. De lo cual se sigue que ninguna definición conlleva ni expresa un número determinado de individuos, puesto que no expresa más que la naturaleza de la cosa definida”. Una distinción no es numérica si las cosas no tienen el mismo concepto o la misma definición, pero al mismo tiempo es necesario una causa externa para que se distingan, y se distingan en un determinado número. Luego, la causa de un determinado número de individuos de una cierta naturaleza, que era requerida más arriba, no puede darse más que fuera de la definición de esa naturaleza, debe ser exterior a los propios individuos. Pero ¿no es esto impropio de una naturaleza sustancial?

De hecho, sabemos que la definición de sustancia excluye la posibilidad de una causa externa (“por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí”⁵, “una sustancia no puede ser producida por otra cosa”⁶).

³ Spinoza, *Ética*, I, P5.

⁴ S, 28.

⁵ Spinoza, *Ética*, I, D3.

Ahora bien, siendo que las sustancias no podrían ser numéricamente distintas sino remitiendo a una causalidad externa capaz de producirlas, una distinción numérica no puede pertenecer a la sustancia.

La causalidad externa tiene un sentido, pero solamente en vista de los modos existentes finitos: cada modo existente remite a otro modo, precisamente porque no puede existir por sí. Cuando aplicamos esta causalidad a las sustancias, la hacemos actuar fuera de las condiciones que la legitiman y la determinan. La afirmamos, pero en el vacío, quitándole toda determinación. Abreviando, la causalidad externa y la distinción numérica tienen una suerte común: se aplican a los modos y solamente a los modos.⁷

La multiplicidad de sustancias de atributos diferentes debe comprenderse de manera puramente cualitativa, como una multiplicidad cualitativa, a la cual el término «varios» se aplica inadecuadamente.⁸ Dos o más sustancias no pueden distinguirse numéricamente, no hay dos sustancias de igual atributo. O lo que es lo mismo: una distinción numérica no puede ser una distinción real.

No hay varias sustancias de igual atributo. De lo que se concluye, desde el punto de vista de la relación, que una sustancia no es producida por otra; desde el punto de vista de la modalidad, que existir pertenece a la naturaleza de la sustancia; desde el punto de vista de la calidad, que toda sustancia es necesariamente infinita. Pero esos resultados están como englobados en el argumento de la distinción numérica. Es él el que nos vuelve al punto de partida: «No existe sino una sola sustancia de igual atributo».⁹

Excluir la sustancia del dominio del número, sin embargo, significa a la vez otra cosa, que la distinción real no sea jamás numérica. A partir de la proposición 9, Spinoza procede al argumento inverso. Cuanto más realidad o ser tiene una cosa, tantos más atributos le competen. Ya no se trata de ver que hay solamente una sustancia por atributo, sino de mostrar que sólo hay una sustancia para todos los atributos. No hay un verdadero salto.

...basta con operar lo que se llama en lógica la conversión de una universal negativa. la distinción numérica jamás es real; recíprocamente, la distinción real jamás es numérica.¹⁰

Habiendo mostrado que cada atributo corresponde a la misma sustancia, esto es, que la distinción numérica no es real, demostrar que la sustancia implica todos los atributos es demostrar que la distinción real no es ni puede ser numérica. Siendo los atributos realmente distintos, y dado que la distinción real no es numérica, no puede haber más que una sustancia para todos los atributos.

La demostración de la *Ética* consta de dos partes explícitas: Spinoza propone primero que cuanto más realidad tiene una cosa, más atributos debe tener (P9), y, segundo, propone que cuanto más atributos

⁶ Spinoza, *Ética*, I, P6C.

⁷ S, 28.

⁸ Cf. SPP, 148.

⁹ S, 29-30.

tiene una cosa, más existencia tiene, “pues siendo potencia el existir, se sigue que cuanta más realidad compete a la naturaleza de esa cosa, tantas más fuerzas tiene para poder existir”¹¹. Los dos puntos esencialmente cubren la misma extensión, y sirven para hacer de la definición de Dios una definición real: Un ser absolutamente infinito (Dios, *ens realissimum*) consistente en una absoluta infinidad de atributos. Dios es único y absoluto.¹²

Hay que observar, sin embargo, que estos argumentos no serían suficientes sin las precisiones hechas sobre la distinción real. Sólo porque la distinción real se revela como no pudiendo de ninguna manera ser numérica, es posible otorgar todos los atributos a un ser, y, por lo tanto, pasar de la infinidad de cada atributo a la calidad de absoluto de un ser que los posee todos. “Sería absurdo mantener a esta altura que estamos tratando con un dominio numérico en el que los dos puntos extremos, uno e infinito, están unidos. La sustancia de Spinoza se plantea fuera del número; la distinción real no es numérica.”¹³ Desde el punto de vista del ser, no hay más que una sola sustancia para todos los atributos; y aquí todavía el término «uno» se aplica inadecuadamente.¹⁴

Hay una sustancia por atributo desde el punto de vista de la calidad, pero sin embargo una sola sustancia para todos los atributos desde el punto de vista de la cantidad. ¿Qué significa esta multiplicidad puramente cualitativa? Esta fórmula oscura señala las dificultades del entendimiento finito ascendiendo a la comprensión de la sustancia absolutamente infinita. Es justificada por el nuevo estatuto de la distinción real. Significa: las sustancias calificadas se distinguen cualitativamente, no cuantitativamente. O, mejor aún, se distinguen «formalmente», «cosidativamente», no «ontológicamente».¹⁵

¿A dónde ha ido el pretendido cartesianismo de Spinoza? Aún cuando se tenga en cuenta el punto de partida cartesiano, los conceptos spinozistas de sustancia y distinción se alejan e invalidan, en uno u otro modo, los conceptos cartesianos. Por un lado –leemos en la *Ética*–, cuando planteamos varias sustancias de igual atributo, hacemos de la distinción numérica una distinción real, pero entonces confundimos la distinción real y la distinción modal, tratamos a los modos como a sustancias. Por otro, cuando planteamos tantas sustancias como atributos diferentes hay, hacemos de la distinción real una distinción numérica, confundimos la distinción real no solamente con una distinción modal sino aun con distinciones de razón.¹⁶ Pareciera permanecer una cierta lista de distinciones reconocidas, pero el sentido de las mismas ha cambiado por completo. ¿Se ha dejado verdaderamente de lado «el fárrago de distinciones de los peripatéticos»¹⁷?

¹⁰ S, 30.

¹¹ Spinoza, *Ética*, I, P11S.

¹² Cf. Spinoza, *Ética*, I, D6: “Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita”.

¹³ M. Hardt, *Gilles Deleuze: An apprenticeship in Philosophy*, pág. 61.

¹⁴ SPP, 148.

¹⁵ S, 33.

¹⁶ Cf. S, 31-32.

¹⁷ Cf. Spinoza, *Pensamientos Metafísicos*, II, 5.

Volvamos sobre lo que tenemos. La distinción real no presenta ya ninguno de los caracteres que presentaba en Descartes: es cualitativa, no numérica, excluye cualquier tipo de división. Retomando los términos de Scotto, Deleuze nos dice: es «cosidativa», «formal». Y este cambio afecta todas las demás distinciones. Si la distinción real ya no remite a *sustancias posibles* distinguidas numéricamente, la distinción modal, por su parte, ya no remite a accidentes como a determinaciones contingentes.

En Descartes una cierta contingencia de los modos se hace eco de la simple posibilidad de las sustancias. La realidad sustancial no deja de tener accidentes, a pesar que Descartes recuerde que los accidentes no son reales. Los modos, para ser producidos, necesitan de otra cosa que de la sustancia a la que se relacionan, sea de otra sustancia que los sitúe en la primera, sea de Dios que crea la primera con sus dependencias. Muy distinta es la visión spinozista: no hay más contingencia del modo respecto a la sustancia, que la posibilidad de la sustancia respecto al atributo. Todo es necesario, ya sea por su esencia ya sea por su causa: la Necesidad es la única afección del Ser, la única modalidad.¹⁸ La distinción de razón, a su vez, es transformada por ella. Veremos que no hay un solo axioma cartesiano (la nada no tiene propiedades, etc.) que no tome un sentido nuevo, hostil al cartesianismo, a partir de la nueva teoría de las distinciones. esta teoría halla su principio en el estatuto cualitativo de la distinción real. Disociada de toda distinción numérica, la distinción real es llevada al absoluto. Se hace capaz de expresar la diferencia en el ser, trae consigo en consecuencia el cambio de las demás distinciones.¹⁹

* * *

Pero, me pregunto, cabe preguntarse, ¿por qué esta compleja exposición de la distinción real resulta fundamental para Deleuze? ¿Y cuál es, en todo caso, la pertinencia de semejante análisis cuando se centra en la obra de Spinoza?

Como vemos en parte, Deleuze se detiene en el análisis de este concepto con el fin de resaltar la relación fundamental que va del ser a la diferencia. La atención depositada sobre la distinción real nos conduce con inesperada facilidad a la original concepción deleuziana de la diferencia. En la ontología spinozista, la distinción, siempre positiva, vendría a oponerse a toda determinación que obre mediante negaciones.²⁰ A este estribillo filosófico que dice que toda determinación es negación. Por ejemplo Descartes. La distinción real en Descartes es relacional (hay una distinción entre x e y); o, más explícitamente, propone un concepto de la diferencia que se halla enteramente fundado en la negación (x es diferente de y, x no es y). El desafío de Spinoza sería eliminar el aspecto relacional, o negativo, de la distinción real. Antes de plantear la distinción real como una “distinción entre” o una “diferencia de”,

¹⁸ Cf. Spinoza, *Ética*, I, 29: “En la naturaleza no hay nada contingente, sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta manera.” Cf. Spinoza, *Ética*, I, 33: “Las cosas no han podido ser producidas por Dios de ninguna otra manera y en ningún otro orden que como lo han sido.”

¹⁹ S, 34.

²⁰ Cf. Spinoza, *Carta L, a Jelles*. Cf. SPP, 123.

Spinoza busca identificar la distinción real en sí misma (hay una distinción en x; o mejor, x es diferente).²¹

Non opposita sed diversa. Esta es la fórmula de una nueva lógica, que se anunciaba ya con Descartes sin llegar a concretarse. La distinción real abre una nueva concepción de la diferencia, más allá de las formas de lo negativo, libre de la oposición y la privación.²² La distinción real es una diferencia completamente positiva, que no se refiere ya ni a una causa externa ni a una mediación externa, que reintroducirían de uno u otro modo lo negativo en el ser. La distinción real es pura diferencia, diferencia en sí misma, diferencia producida en lo absoluto.

Queda sin responder la pregunta por la pertinencia de esta extraordinaria importancia conferida al concepto de distinción. ¿En qué medida potencia o distorsiona el corazón de la *Ética*? ¿Y qué consecuencias tiene la interpretación o el uso que Deleuze hace del mismo sobre la lectura del resto de los conceptos de la *Ética*?

Una observación general. Haciendo historia de la filosofía, Deleuze suele extraer de los textos algunos conceptos novedosos, menos introduciendo elementos completamente extraños, que amplificando algunos temas que parecieran no estar completamente desarrollados, y por lo tanto modificando la economía interna de sus relaciones con otros aspectos, considerados por la historia tradicional de la filosofía como más relevantes.

En el caso específico de Spinoza, Deleuze centra la lectura de la primera parte de la *Ética* en el problema de la distinción real. Como vimos, esto implicaba deshacer una confusión entre dos tipos irreductibles de distinción: la distinción real y la distinción numérica.²³ La distinción real no es numérica, la distinción numérica no es real. La distinción real es una distinción que no es numérica, esto es, que no implica la representación de algo como dividido en partes que podrían ser enumeradas como dos o más.

²¹ Así, los atributos no se definen por oposición la de los unos con los otros. La lógica de la distinción real define cada naturaleza en sí misma por su esencia positiva independiente. Toda naturaleza es positiva, ilimitada e indeterminada en su género y, por lo tanto, existe necesariamente (Cf. Spinoza, *Carta XXXVI, a Hudde*). A la positividad como esencia infinita corresponde la afirmación como existencia necesaria (Cf. Spinoza, *Ética*, I, 7 y 8). La lógica de la distinción real es una lógica de positivities coesenciales y de afirmaciones coexistentes. Cf. SPP, 123.

²² Cf. SPP, 125-126: “El principio spinozista es que la negación no es nada, porque jamás nada carece de nada. La negación es un ser de razón, o, mejor, de comparación, que viene de lo que hacemos al agrupar toda suerte de seres distintos en un concepto abstracto para relacionarlos a un mismo ideal ficticio en el nombre del cual decimos que unos u otros carecen de la perfección de este ideal (Spinoza, *Carta XIX, a Blyenbergh*). Como decir que la piedra no es un hombre, un perro, un caballo, un círculo, una esfera. Ninguna naturaleza carece de lo que constituye otra naturaleza o de lo que pertenece a otra naturaleza. Así, un atributo no carece de la naturaleza de otro atributo, siendo tan perfecto como puede en función de lo que constituye su esencia (...) Brevemente, toda privación es una negación, y la negación no es nada.”

²³ Macherey comprende esta dualidad entre distinciones como entre una distinción entre formas o géneros sólo aplicable a la sustancia y una distinción dentro de estos géneros aplicable a los modos, lo que es, en principio, incorrecto desde el punto de vista deleuziano.

Puramente cualitativa, quiditativa, formal, la distinción real excluye toda división. En este sentido, la distinción real permitiría a Spinoza explicar que, en su infinita diversidad, los atributos conjuntamente, y cada uno a su manera, expresa la esencia singular de la sustancia, desde que es inconcebible que la esencia de la sustancia pueda estar en sí misma compuesta por una multiplicidad de esencias, en el sentido en que uno puede hablar desde el punto de vista de la distinción numérica de una pluralidad modal de esencias.

Ahora bien, cuando Deleuze presenta este argumento, uno tiene la impresión de que está siguiendo tan de cerca como es posible el razonamiento del texto de Spinoza. Pero uno debe notar que esta presentación está basada en un concepto que simplemente no aparece en el texto, y que ha sido tomado explícitamente de Duns Scoto: este de quididad o forma, que permite a uno interpretar los atributos como cualidades puras o infinitas, cuya indivisible diversidad no puede ser descompuesta en partes, y que expresa así la naturaleza absolutamente infinita de la sustancia. Deleuze mismo lo hace.

A pesar de su alusión al «fárrago de las distinciones peripatéticas», Spinoza restaura la distinción formal, asegurándole incluso un alcance que no tenía en Scoto. Es la distinción formal la que da un concepto absolutamente coherente de la unidad de la sustancia y de la pluralidad de los atributos, es ella la que da a la distinción real una nueva lógica. Se preguntará aquí por qué Spinoza no emplea jamás ese término, hablando solamente de distinción real. Es que la distinción formal es ciertamente una distinción real. Es que la distinción formal es ciertamente una distinción real. Enseguida, Spinoza tenía todas las ventajas al utilizar un término que Descartes, por el empleo que de él había hecho, había de alguna manera neutralizado teológicamente; el término «distinción real» permitía pues las mayores audacias, sin resucitar antiguas polémicas que sin duda juzgaba inútiles o incluso perjudiciales.²⁴

Aún así, Deleuze sigue estructurando su lectura del primer capítulo de la *Ética* en torno a un concepto ausente. Lo que implica arriesgarse a ciertas distorsiones. Proponer una imagen scotista y no cartesiana de Spinoza.²⁵ Pero ¿dónde comienzan las distorsiones?

Uno puede admitir que presentar los atributos en términos de cualidades o quididades está de acuerdo con las formulaciones propias de Spinoza, si bien usando palabras que no pueden encontrarse en sus textos. Si bien la terminología empleada por Deleuze no es siempre la de la *Ética*, nos pareció que la lectura de las primeras proposiciones era de una gran consistencia. Una lectura rigurosa no implica necesariamente la fijación de unos textos que contengan las palabras de la propia exposición, sino la apertura a encuentros que arrojen luz sobre sus características individuales. Y esto es lo que hace Deleuze, desarrollando un paralelo entre Scoto y Spinoza en términos de la relación entre la distinción real y la distinción formal.

Pero las distorsiones. ¿Dónde? ¿En qué sentido? Deleuze es muy vago al respecto. Expondré, por lo tanto, una crítica lateral.

Según Pierre Macherey, Spinoza nunca habría considerado ninguna distinción puramente cualitativa. Considera, en efecto, que no hay nada en el texto de la *Ética*, donde la cantidad es

²⁴ S, 59.

²⁵ S, 60.

extensamente discutida, que corrobore el análisis de Deleuze. Pensar la distinción real como independiente de toda determinación numérica constituiría una verdadera distorsión que, antes que sacar a la luz ciertos aspectos de los argumentos de Spinoza, desplazaría su foco, introduciendo nuevos problemas que serían falsos problemas en relación a Spinoza mismo.²⁶

Macherey se pregunta, desde otro punto de vista, por la pertinencia del movimiento que lleva a considerar estas cualidades, quiddidades o formas que son los atributos en tanto cualidades puras, concebidas como constituyendo un orden distinto de realidad correspondiente a la *natura naturans*. Esto es, considera que pensar la distinción real como puramente cualitativa es abrir una brecha en la realidad, constituir un dualismo; por un lado estaría el mundo de las cualidades (*natura naturans*) y por el otro el de las cantidades (*natura naturata*). Y esto constituiría una verdadera distorsión, porque para Spinoza no hay dos ordenes distintos de cosas, sino solo el único orden de la naturaleza que es a un tiempo *natura naturans* y *natura naturata*, la misma naturaleza en los dos niveles de constitución y producción.

Ahora bien, Macherey no hace referencia a los textos en los cuales considera que Deleuze provocaría del algún modo esta cesura, ni por cierto resultan evidentes. Yo no creo que la lectura scotista de la distinción real tenga por consecuencia un dualismo. Para que pueda constituirse un dualismo hay que pensar, antes que nada, una distinción numérica como real; y esto me parece suficiente argumento para rechazar la crítica de Macherey como improcedente, porque en la lectura de Deleuze jamás una distinción numérica es real.²⁷

Esto en el plano conceptual. Respecto de la filiación propiamente dicha, pensar a Spinoza y Scoto juntos, hay que decir que nos arriesgamos más que nunca a caer en ciertas exageraciones. Proponiendo una imagen scotista de Spinoza, en efecto, Deleuze quiere sugerir que las teorías scotistas fueron conocidas por Spinoza. No que Spinoza haya leído a Scoto, sino que a través de tratados de metafísica y de lógica, haya accedido a exposiciones de la ontología scotista. Deleuze hace notar que tales exposiciones constituyen un lugar común de los tratados de los siglos XVI y XVII; pero piensa, sobre todo, en la probable influencia sobre Spinoza de Juan de Prado, quien poseía un conocimiento cierto de Duns Scoto.²⁸ Deleuze traza así un eje de pensamiento, de Duns Scoto a Spinoza, en oposición al que va de Suárez a Descartes.²⁹ Esto es, una línea de oposición entre la univocidad, la inmanencia y la expresión (en Duns Scoto y Spinoza) y la equivocidad, la eminencia y la analogía (en Suárez y Descartes), cuyas alternativas vamos intentado reconstruir en este trabajo.

²⁶ Sin pretender tomar partido, yo remitiría esta crítica que opera por negación a la determinación positiva, a partir de los textos de la *Ética*, que Deleuze hace de la determinación real.

²⁷ Hay que notar que en la lectura deleuziana de la *Ética*, la *natura naturata* no constituye otro orden de realidad, sino que presenta, en una variedad infinita de grados intensivos y partes extensivas, la misma realidad de la *natura naturans*, de la que no se distingue ontológicamente.

²⁸ S, 60. Pierre Macherey resta importancia a esta pretendida filiación, argumentando que el análisis de las fuentes del pensamiento de Spinoza resulta relativamente independiente del estudio estructural de su filosofía. Cf. Pierre Macherey, *The Encounter with Spinoza*, vers. inglesa de Martin Joughin, en *Deleuze: A Critical Reader*, Paul Patton comp., Blackwell, Gran Bretaña, 1996; pág. 160.

²⁹ Cf. Hardt, *Gilles Deleuze: An apprenticeship in Philosophy*, pág. 130.

En todo caso, lo que hay que rescatar de este encuentro es la forma en que la *Ética* utiliza y renueva estas nociones scotistas de distinción formal y univocidad. Ya vimos cómo Duns Scoto, en la Edad Media, había plantado estos problemas. La distinción formal era una distinción real, en tanto expresaba las diferentes capas de realidad que constituían o formaban un ser. Pero era un mínimo de distinción real³⁰, porque las dos cosidades realmente distintas se coordinaban y componían un ente único. Así, por ejemplo, la animalidad y la racionalidad confluían en el hombre. Llevadas al infinito, por el contrario, estas formalidades, en tanto que atributos divinos, resultaban ontológicamente idénticas, sin la necesidad de una referencia a un término medio, sólo en virtud de su propia infinitud. Pero esta identidad requería del grado más alto de neutralidad e indiferencia. Quiero decir que el vínculo entre la diferencia y el ser permanecía en gran medida abstracto.

La distinción de la que habla Spinoza pareciera ser a primera vista idéntica a la creada por Scoto.

1) Los atributos en Spinoza son realmente distintos, o son concebidos como realmente distintos.³¹ En efecto, tienen razones formalmente irreductibles; cada atributo expresa una esencia infinita como su razón formal o su cosidad. Los atributos se distinguen pues «cosidativamente», formalmente; son ciertamente sustancias, en un sentido puramente cualitativo; 2) Cada uno atribuye su esencia a la sustancia como a *otra cosa*. Una manera de decir, que, a la distinción formal entre atributos, no corresponde división alguna en el ser. La sustancia no es un género, los atributos no son diferencias específicas: no hay pues sustancias de *igual* especie que los atributos, no hay sustancia que sea *la misma cosa (res)* que cada atributo (*formalitas*); 3) Esa «otra cosa» es, pues, *la misma para todos los atributos*. Más aún: es *la misma que todos los atributos*. Esta última determinación no contradice en nada la precedente. Todos los atributos formalmente distintos son relacionados por el entendimiento a una sustancia ontológicamente una, pero el entendimiento sólo reproduce objetivamente la naturaleza de las formas que aprehende. Todas las esencias formales forman la esencia de una sustancia absolutamente una. Todas las sustancias calificadas forma una sola sustancia desde el punto de vista de la cantidad. De manera que los atributos mismos tienen a la vez la identidad en el ser, la distinción en la formalidad; ontológicamente uno, formalmente diverso, tal es el estatuto de los atributos.³²

³⁰ Duns Scoto, *Op. Ox.* I, D2, q.4, a.5, n. 43.

³¹ Para ser precisos, hay que notar que Spinoza dice que los atributos son «concebidos como realmente distintos» (cf. Spinoza, *Ética*, I, 10, esc.). Pero no debe caerse en la tentación de proceder a una interpretación intelectualista de los atributos. En esta fórmula no debe verse un uso disminuido de la distinción real. Spinoza no sugiere que los atributos sean otros que los que se conciben, ni que sean simples concepciones que uno se hace de la sustancia. El atributo no es simplemente una manera de ver o de concebir. La distinción, en el sentido más estricto, es siempre un antecedente de la representación: dos cosas son realmente distintas cuando son *concebidas* como tales, es decir, «una sin socorro de la otra», de tal manera que se *conciaba* la una negando todo lo que pertenece al *concepto* de la otra. Pero el entendimiento no funda esta relación en sí misma. En todo caso, la función que le corresponde es otra. Los atributos son ellos mismo expresiones y, por lo tanto, remiten necesariamente al entendimiento como a la instancia que percibe lo expresado. Los atributos explican la sustancia y, sólo en este sentido, resultan relativos a un entendimiento en el que estas explicaciones se reproducen, es decir, se explican objetivamente. Cf. S, 30 y 55.

³² S, 58-59.

Todo parece igual. Spinoza parece haber restaurado minuciosamente la distinción formal creada por Scoto. Es a través de la misma, en todo caso, que Spinoza consigue mantener la coherencia de la unidad de la sustancia y la pluralidad de los atributos. Y sin embargo algo ha cambiado. La distinción formal ha dejado de ser un mínimo de distinción real (mínima en su orden), para convertirse en toda la distinción real. Y la inscripción que esta supone de la diferencia en el ser ha dejado de ser abstracta en todo sentido.

¿Qué quiero decir con esto último? Bueno. La univocidad en Scoto estaba limitada por la necesidad de neutralizar el ser, de hacerlo indiferente, para no caer en el panteísmo, siempre conjurado por el cristianismo. Indiferente a lo finito y lo infinito, a lo singular y lo universal, a lo creado y lo increado, el ser en Scoto se volvía más abstracto al tiempo que se volvía unívoco. En Spinoza, una nueva idea de causalidad, evitará esta consecuencia que esterilizaba al ser cuando intentaba pensarse la univocidad.

...a través de la idea spinozista de una causa inmanente, según la cual el agente es en sí mismo su paciente, el ser se libera del riesgo de inercia e inmovilidad que la absolutización de la univocidad hacía pesar sobre el mismo, haciéndolo en todo punto igual a sí mismo.³³

La distinción real, pensada en el marco de un ser absolutamente infinito e indivisible, constituye la otra cara de esta novedosa concepción de la causalidad. Se trata de una distinción cualitativa y no numérica, formal y no ontológica. Pero si esta distinción se correspondía con un ser absolutamente indiferente en Scoto, en Spinoza, por el contrario, se vuelve el principio que expresa al ser como diferente en sí mismo. El ser unívoco no es diferente de nada fuera del ser, ni es indiferente ni abstracto. Es, antes que nada, singular. Singular, esto es, el ser unívoco se convierte en la sustancia única, universal e infinita. *Deus sive Natura*.³⁴

Más aún, ese ser común no es en Spinoza, como en Duns Scoto, un Ente neutralizado, indiferente al finito y al infinito, al *in-se* y al *in alio*. Al contrario, es el Ente calificado de la sustancia, en el que la sustancia permanece en sí, pero también en el que los modos permanecen como en otra cosa.³⁵

La primera tarea de la distinción real es, entonces, definir el ser en este nuevo sentido, reorganizando su diferencia fuera de toda referencia a, o dependencia de, cualquier otra cosa. La distinción real no-numérica define la singularidad del ser, en la

³³ G. Agamben, *L'immanence absolue*, en *Gilles Deleuze: Une vie philosophique*, Alliez, E. (comp.), Ed. Synthébo, Les Empecheurs de penser en rond (distribuye P.U.F.), Le Plessis-Robinson, 1998; pág. 172.

³⁴ Cf. DR, 94.

cual el ser es absolutamente infinito e indivisible al mismo tiempo que es distinto y determinado.

Y lo mismo debemos decir de esta nueva concepción de la causalidad que la determina como *causa sui*. Podemos comenzar a apreciar la radicalidad de la definición que nos da Spinoza de la sustancia. La sustancia no precisa, para formarse, de otra cosa. La distinción del ser se eleva dentro. *Causa sui* significa que el ser es infinito y definido.

Es, pues, la idea de causa inmanente la que, en Spinoza, toma el lugar de la univocidad, liberando a esta de la indiferencia y de la neutralidad en que la mantenía la teoría de una creación divina. Y es en la inmanencia que la univocidad encontrará su fórmula propiamente spinozista: Dios se supone causa de todas las cosas *en el mismo sentido (eo sensu)* en que se supone causa de sí.³⁶

Causa sui no puede ser leída en ningún sentido ideal. El ser es la causa material y eficiente de sí misma, y este acto continuo de autoproducción trae consigo toda la determinación real del mundo. El movimiento del ser es una progresión de diferencias internas en las cuales la causa siempre inhiere dentro de su efecto. En este sentido, el movimiento ontológico es liberado de cualquier juego de negaciones y es planteado como absolutamente positivo, como una diferenciación interna. “La ontología de Spinoza se halla dominada por las nociones de *causa de sí, en sí y para sí.*”³⁷ Este tipo de *causalidad* interna es la que anima la distinción real del ser, o, para decirlo de otra manera, la distinción real expresa esta causalidad en el orden de la diferencia.

Esta lógica apunta a la tradición de los argumentos causales. Así como el ser es causa de sí mismo y por tanto soportado por una estructura causal interna, el ser es también diferente en sí mismo y por tanto sostenido por una noción de diferencia interna o eficiente. La *expresión* de esta diferencia interna es precisamente el movimiento del ser.

* * *

Pero tal vez convenga detenerse un momento en la idea de causalidad que domina la *Ética*. ¿Qué es precisamente lo debemos entender por *causa sui*, por causalidad inmanente? ¿Cómo se desarrolla esta idea hasta llegar a Spinoza? ¿Y en qué medida Spinoza la elabora en el marco de su filosofía?

Para empezar, algunas nociones básicas.

En general se dice de una causa que es inmanente a un agente cuando “permanece” dentro del agente en el sentido de que tiene en el agente su propio fin. En este sentido, inmanencia se opone a transitividad (“Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas.”³⁸), lo cual significa que la

³⁵ S, 161.

³⁶ S, 61.

³⁷ S, 157.

³⁸ Spinoza, *Ética*, PXVIII.

acción de una causa, o de un fenómeno, permanece en ellos mismos; no es transeúnte, esto es, no pasa del agente a un objeto exterior. La vida, aluden por ejemplo los diccionarios³⁹, es un fenómeno inmanente.

Olvidemos por ahora la tentación que encierra ese ejemplo. ¿Cómo define Spinoza la causalidad inmanente? ¿Qué significa *causa sui*? La *Ética* comienza justamente por esto.

Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente.⁴⁰

¿Qué quiere decir Spinoza con esta fórmula tan oscura? Que la esencia implica la existencia.

Deleuze da algunos rodeos para resolver este problema. Lo escuchamos. Tradicionalmente, nos dice, la noción de causa de sí es empleada con muchas precauciones, por analogía con la causalidad eficiente (causa de un efecto distinto), y, por lo tanto, sólo en un sentido derivado. *Causa de sí* significaría «como por una causa». ⁴¹ Spinoza invierte esta definición y hace de la causa de sí el arquetipo de toda causalidad, su sentido originario y exhaustivo. La causa eficiente deja de ser el sentido primero de causa, y deja de ser la causa de sí la que se dice en un sentido derivado de causa eficiente; con Spinoza causa significa en primer lugar causa de sí, o, mejor todavía, la causa se comprende siempre como causa de sí, y ni siquiera la causa eficiente se dice en otro sentido (ni por degradación ni por eminencia).

La causa de sí es alcanzada primero en sí misma; es bajo esta condición que «en sí» y «por sí» toman un significado perfectamente positivo. De ello se colige la consecuencia siguiente: La causa de sí no se supone ya en otro sentido que la causa eficiente, es la causa eficiente al contrario la que se dice en el mismo sentido que la causa de sí.⁴²

Causa de sí se aplica en principio a Dios, pero Dios es causa de todas las cosas en el mismo sentido que causa de sí. Dios produce como existe. Y la producción de las cosas en los atributos no

³⁹ Cf. Diccionario de filosofía en CD-ROM. Copyright © 1996. Empresa Editorial Herder S.A., Barcelona. Todos los derechos reservados. ISBN 84-254-1991-3. Autores: Jordi Cortés Morató y Antoni Martínez Riu.

⁴⁰ Spinoza, *Ética*, I, D1.

⁴¹ Esta forma de pensar la *causa sui* la encontramos, por ejemplo, en Descartes. Ya Caterus y Arnauld objetaban que pensara «por sí» negativamente, y *causa sui* casi como una ausencia de causa (Cf. Descartes, *Primeras objeciones*, AT, IX, p. 76; *Cuartas objeciones*, AT, IX, pp. 162-166). Y Descartes mismo, que acuerda la plena positividad de la esencia divina, intenta hacer que esta juegue un papel *análogo* al de una causa. Dios es causa de sí, pero en otro sentido que una causa eficiente es causa de su efecto; es causa de sí en el sentido de que su esencia es causa formal; y su esencia se supone causa formal, no directamente, sino por analogía, en la medida en que desempeña con respecto a la existencia un papel análogo al de una causa eficiente respecto de su efecto. Dios hace *de alguna manera* la misma cosa con respecto a sí mismo que la causa eficiente al respecto de su efecto (Cf. Descartes, *Respuestas a las primeras objeciones*, AT, IX, pp. 87-88). Dios es causa de sí, pero *en otro sentido* que en el que es causa eficiente de las cosas que crea; es causa de sí *bajo otra forma*; causa de sí significa, en última instancia, «como por una causa». De nuevo lo mismo. A estas determinaciones de la *causa sui* subyacen todas las notas de un pensamiento que postula en el ser la equivocidad, la eminencia y la analogía. Cf. S, 157-159.

⁴² S, 160.

traiciona esta univocidad, por lo que incluso la causalidad eficiente se dice en el mismo sentido que causa de sí.⁴³

Ahora bien, esto nos habla de una inversión categorial importantísima, pero no nos pone en claro qué debemos entender por causa de sí. Antes que nada, como vimos, no se trata ya de una forma eminente de causalidad eficiente: esta donde el efecto es distinto de la causa, ya sea porque la esencia y la existencia del efecto se distinguen (numéricamente) de la esencia y la existencia de la causa, ya sea porque el efecto, que tiene una existencia distinta de su propia esencia, reenvía a algo distinto (numéricamente) como causa de su existencia. Las distinciones implicadas por la causalidad inmanente o no son numéricas o no son reales. La causalidad ordenada en torno al concepto de causa de sí implica la imposibilidad de una causa lejana; Dios es causa de todas las cosas en el mismo sentido en que es causa de sí; Dios no es jamás causa lejana. Tomada en su sentido único y en su única modalidad, esta causalidad es esencialmente inmanente, es decir, permanece en sí para producir (por oposición a la causalidad transitiva) y el efecto no sale de sí mismo (por oposición a la causa emanativa).⁴⁴

Por lo que respecta a la fórmula de la primera definición, «aquello cuya esencia implica la existencia», yo creo que viene a abreviar lo siguiente. La causa de sí se aplica, por decirlo de alguna manera, *primeramente* a Dios. Dios produce las cosas en los mismos atributos que constituyen su esencia, y produce estos atributos como existe, esto es, Dios no puede existir sin producir una infinidad de atributos; por lo que la esencia divina, expresada en la totalidad de los atributos, implica necesariamente su existencia.

En palabras de Spinoza, esto se dice de la siguiente manera:

Dios (por la proposición 19) y todos los atributos son eternos, esto es (por la definición 8: “por eternidad entiendo la existencia misma”), cada uno de sus atributos expresa la existencia. Por consiguiente, los mismos atributos de Dios que (por la definición 4: “por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de una sustancia como constitutivo de la esencia de la misma”) explican la esencia eterna de Dios, explican a la vez su existencia eterna, esto es, aquello mismo que constituye la esencia de Dios, constituye a la vez su existencia, y así esta y su esencia son uno y lo mismo.⁴⁵

“Los atributos son los elementos formales inmanentes que constituyen la naturaleza absoluta de Dios. Esos atributos no constituyen la esencia de dios sin constituir su existencia; no expresan la esencia de Dios sin constituir su existencia; no expresan la esencia sin expresar la existencia que de ella deriva necesariamente; es por ello que la existencia se confunde con la esencia.”⁴⁶ La extensión de esta idea de causalidad a todo el dominio de la causalidad es algo que ya mostramos más arriba.

* * *

⁴³ Spinoza, *Ética*, I, P25, escolio.

⁴⁴ SPP, 77-79.

⁴⁵ Spinoza, *Ética*, I, P20, demostración.

⁴⁶ S, 160.

Causa sui, causalidad inmanente. Estas nociones dominan, como ya dijimos, la ontología de Spinoza. Pero de dónde vienen. Deleuze ensaya la genealogía de estas nociones en el capítulo once de *Spinoza y el problema de la expresión*.⁴⁷ En principio, la idea de causalidad inmanente parece resultar de un muy sutil deslizamiento, a través de la historia de la filosofía, de la idea neoplatónica de *emanación*.

Dos cosas a comprender. Primero: la idea de inmanencia se encuentra indisolublemente ligada a la idea de expresión. Segundo: estas dos ideas se forman históricamente y confluyen a través de tradiciones muy diversas.

Como siempre, todo comienza con Platón. Esta vez se trata del problema de la participación. Los esquemas que intentan explicarla encuentran dificultades por todas partes, y esas dificultades parecen tener un origen común, una misma razón: en Platón se busca el principio de la participación por el lado del participante. “La tarea post-platónica por excelencia exige una inversión del problema.”⁴⁸ Nada nuevo. Sólo que la inversión del platonismo, en este caso, significará buscar el principio de la participación por el lado del partícipe. Ya los neoplatónicos buscaban descubrir el movimiento interno que funda la participación en esta dirección (Plotino reprochaba a Platón haber visto la participación del lado pequeño).

Vistas las cosas desde esta perspectiva, la participación funciona así. El partícipe es partícipe en cuanto produce, produce en cuanto entrega, pero no por esto sale de sí: no tiene que salir de sí para dar o producir. Lejos de dividirse, aún más lejos de ser imitado, el partícipe lo da todo. La participación es emanativa (no material, no imitativa, no demoníaca), esto es, depende únicamente de la actividad del partícipe, que ejerce una suerte de donación, una donación productiva.

Ahora bien, hayándose el principio interno de la participación del lado del partícipe, el mismo tiene que ser buscado “más allá” o “sobre” (*más allá* del partícipe, *sobre* el partícipe). De lo contrario, el principio que hace posible la participación sería él mismo partícipe, esto es, participable. Plotino mostraba, en efecto, que lo Uno es necesariamente superior a sus dones, que da lo que no tiene, o que no es lo que da. En la lógica de la emanación, el que da está por encima de lo que da, participable según lo que da, pero imparticipable en sí mismo, fundando de ese modo la participación. “La emanación en general se presentará bajo la forma de una tríada: el donador, lo que es donado, lo que recibe.”⁴⁹

No es difícil notar que la causa emanativa y la causa inmanente tienen algo en común. Ni una ni otra salen de sí, permanecen en sí para producir. Una vez hecha la asimilación, sin embargo, saltan a la vista las decisivas diferencias. Estas dos causas no producen de la misma forma. “Si la causa emanativa permanece en sí, el efecto producido no es en ella y no permanece en ella.”⁵⁰ Es porque nada es en él, dice Plotino, que todo viene de él.⁵¹ Deleuze juega: “Una causa es inmanente, al contrario, cuando el efecto

⁴⁷ Para una genealogía de la idea de la causalidad inmanente los capítulos III y XI de la monografía que Deleuze consagró a Spinoza resultan el punto de partida indiscutible. La siguiente exposición tiene por núcleo precisamente esos textos. Cf. G. Agamben, *L'inmanence absolue*, pág. 165-188.

⁴⁸ S, 165.

⁴⁹ S, 166.

⁵⁰ S, 167.

⁵¹ Plotino, *Eneadas*, V, II, 1, 5.

mismo es “inmanado” en la causa en vez de emanar de ella.”⁵² El efecto de una causa inmanente no permanece menos en la causa que la causa misma, si bien lo hace como en otra cosa. La distinción de esencia entre causa y efecto no es, no puede ser interpretada como una degradación, ni estar asociada a una división en las cosas. Existe una igualdad de ser entre el ser de la causa que permanece en sí y el ser del efecto que permanece como en otra cosa. Es el mismo ser: el ser de la causa y del efecto es el mismo ser. Y esto no sólo en sí; el ser no es igual sólo *en sí*, sino que *aparece* igualmente presente en todos los seres.

Esto se dice también de otro modo: no hay causa alejada. Si bien la superioridad de la causa subsiste desde el punto de vista de la inmanencia, la misma no implica ninguna eminencia, algo más allá del efecto (la causa es superior al efecto, pero no superior a lo que da al efecto).

La inmanencia se opone a toda eminencia de la causa, a toda teología negativa, a todo método de analogía, a toda concepción jerárquica del mundo. Todo es afirmación en la inmanencia.⁵³

Hasta aquí, puede resultar difícil comprender cómo Deleuze puede intentar asimilar históricamente inmanencia y emanación. Justo en las antípodas de la inmanencia, la causa emanativa no sólo es superior al efecto, sino que es incluso superior a lo que ella da al efecto (“nada en común”). Todavía es necesario un desplazamiento más (aquí entran en escena los estoicos) para que una causa verdaderamente inmanente se una a la causa emanativa.

Volvemos entonces a Plotino. Del Uno emana la Inteligencia o el Ser; ahora, no hay solamente inmanencia mutua del ser y de la inteligencia, sino que la inteligencia contiene todas las inteligencias y todos los inteligibles, como el ser contiene todos los seres y todos los géneros de ser.⁵⁴ El ser y la inteligencia son aún el Uno, pero el Uno que es y que conoce, el Uno de la segunda hipótesis del Parménides, Uno en el que el múltiple está presente y que, él mismo, está presente en lo múltiple. Lo múltiple es reunido, concentrado, *comprendido* en el Uno, pero también el Uno se *explica* en sus múltiplos. La presencia de las cosas a Dios constituye la *inherencia*, como la presencia de Dios a las cosas constituye la *implicación*, pero he aquí que estos elementos constituyen precisamente la inmanencia.

La inmanencia se define por el conjunto de la complicación y de la explicación, de la inherencia y de la implicación.⁵⁵

En este punto es donde vemos anudarse el destino de la inmanencia al de la expresión. La expresión comprende, efectivamente, todos estos aspectos: complicación, explicación, inherencia, implicación. “La inmanencia se revela expresiva, la expresión inmanente, en un sistema de relaciones

⁵² S, 167.

⁵³ S, 169.

⁵⁴ Cf. Plotino, *Eneadas*, V, 1, 7, 30.

⁵⁵ S, 170.

lógicas en el que ambas nociones son correlativas.”⁵⁶ Entre Dios y el mundo la relación de expresión funda, *no una identidad de esencia, sino una igualdad de ser*. Pero este era justamente el principal requisito de la inmanencia. Inseparable del concepto de expresión, la inmanencia, a su vez, domina toda la idea de expresión: hay inmanencia de la expresión en lo que se expresa, y de lo expresado en la expresión.

Históricamente, la inmanencia expresiva del Ser se injerta así sobre la trascendencia emanativa del Uno. Sin embargo, para que sea posible que la expresión rivalice con la emanación, para que al fin incluso la suplante, la evolución del neoplatonismo debe recorrer aún un largo camino a través de la Edad Media, el Renacimiento, la Reforma. Plotino y sus sucesores inmediatos piensan todavía esta causa inmanente-expresiva subordinada a la causa emanativa. El ser o la inteligencia “se explican”, pero sólo se explica lo que ya es múltiple y no lo que es primer principio. El ser inmanente, el pensamiento, suponen ambos un primer principio, causa emanativa y fin trascendente de los que todo deriva y en lo que todo se convierte. La tendencia expresionista se ve de este modo postergada. Será el cristianismo, a través de su teoría del Verbo, pero sobre todo por sus exigencias ontológicas (que hacen del primer principio un Ser), el que favorecerá ese movimiento interrumpido. Paradójicamente, sin embargo, será también el cristianismo el que la rechazará, debido a la exigencia aún más poderosa de mantener la trascendencia de Dios.

...se ve siempre a la acusación de inmanencia y de panteísmo amenazar a los filósofos, y a los filósofos preocuparse ante todo de escapar a esta acusación.⁵⁷

La idea de expresión se encuentra rechazada desde que es suscitada. Los temas de la creación y de la emanación, en torno a los que se desarrolla, no pueden prescindir de un mínimo de trascendencia, que impide al “expresionismo” ir hasta el fondo de la inmanencia que implica. “La inmanencia es precisamente el vértigo filosófico.”⁵⁸

Con todo, incluso bajo estas condiciones, la inmanencia aparece como una teoría-límite, corregida por las perspectivas de la emanación y de la creación. La inmanencia expresiva no puede bastarse a sí misma mientras no se acompañe de una concepción adecuada de la univocidad del ser. La inmanencia, en efecto, requiere de un tercer componente en su idea: la plena afirmación del Ser unívoco.

La conquista de este tercer elemento es la que conduce a Deleuze a la obra de Spinoza. Con Spinoza, la idea de expresión alcanzaría su madurez propiamente filosófica. Spinoza, entonces, y el problema de la expresión.

* * *

⁵⁶ S,171.

⁵⁷ S, 173.

⁵⁸ S, 175.

La idea de expresión aparece por primera vez en la sexta definición de la *Ética*. Leemos: “Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales *expresa* una esencia eterna e infinita.” Y Deleuze se vale de esta idea para estructurar toda su lectura de la *Ética*, concediéndole un lugar central en el pensamiento de Spinoza que los comentarios anteriores no le habían otorgado. La idea de expresión concentra, antes que nada, todos los problemas concernientes a la unidad de la sustancia y la diversidad de los atributos, esto es, plantea en un registro propio las dificultades de pensar lo uno y lo múltiple, lo uno del ser y lo múltiple de las cosas, la univocidad y la diferencia.⁵⁹ Esta idea obsesiona el pensamiento de Deleuze en esta época. Al punto que podría leerse, ya no sólo el libro sobre Spinoza, sino incluso la *Lógica del sentido* o *Diferencia y Repetición*, como intentos por poner a punto una más acabada doctrina de la expresión, capaz de pensar el ser como acontecimiento.

En el texto sobre Spinoza la idea de expresión comprende todos los conceptos en juego. Decir expresión es afirmar la univocidad del ser, la causalidad inmanente, la diferencia en sí misma. O, mejor, ver cómo se expresa la univocidad del ser a través de diferencias intrínsecas, según un proceso de causalidad interna.⁶⁰ La ontología como un cierto expresionismo.

El concepto de expresión se aplica al Ser determinado como Dios, en tanto Dios se expresa en el mundo. Se aplica a las ideas determinadas como verdaderas, en tanto las ideas verdaderas expresan Dios y el mundo. Se aplica en fin a los individuos determinados como esencias singulares, en tanto las esencias singulares se expresan en las ideas. De manera que las tres determinaciones fundamentales: *ser, conocer, actuar o producir*, son medidas y sistematizadas bajo este concepto. Ser, conocer, actuar son las especies de la expresión. Es la edad de la «razón suficiente»: las tres ramas de la razón suficiente, *ratio essendi, ratio cognoscendi, ratio fiendi o agendi*, encuentran en la expresión su raíz común.⁶¹

Toda la teoría de la sustancia es una teoría de la expresión. La sustancia se expresa primeramente en sí misma (y esto es algo así como la constitución de la sustancia misma). Esta primera expresión es formal o cualitativa (la sustancia complica los atributos, cada atributo explica la esencia de la sustancia, la sustancia se explica por todos los atributos). En segundo lugar, la sustancia se expresa por sí misma (se expresa en la idea de Dios, que comprende todos los atributos). Esta segunda

⁵⁹ La idea de expresión es tematizada por Deleuze en torno a otras preocupaciones más allá de la teoría de la sustancia. Así, por ejemplo, contrasta la relación triádica de la expresión a la relación binaria de significación, que es donde la teoría de la expresión encontraría su origen (cf. S, 55-56, 176-177 y 328-329), tema que retomará para elaborar más acabadamente en la *Lógica del sentido* (cf. LS, 35-56).

⁶⁰ Para una visión más amplia de esta dimensión de la idea de expresión, cabe considerar atentamente el apéndice de *Spinoza y el problema de la expresión* dedicado al estudio formal del plan de la *Ética*, donde cada una de las proposiciones y los escolios están referidos a un concepto expresivo correspondiente. Cf. S, 335-338.

⁶¹ S, 319.

expresión es objetiva (Dios no se expresa, no se explica, sin comprenderse). En tercer lugar, la substancia se re-expresa, los atributos se expresan a su vez en los modos (expresión que coincide con la producción de los modos mismos: Dios produce como él se comprende; él no se comprende sin producir una infinidad de cosas, sin comprender también todo lo que produce). Esta tercera expresión es cuantitativa (y como la cantidad tiene dos formas: intensiva en las esencias de modos, extensiva cuando los modos pasan a la existencia).

El principio de la igualdad ontológica, la univocidad, se cumple en estas tres formas de expresión. La substancia es igual a todos los atributos y todo los atributos son iguales entre sí (1), la potencia de pensar que corresponde a la idea de Dios es igual a la potencia de existir que corresponde a los atributos (2), y los modos, si bien no son iguales a la substancia misma, no llevan la marca de ningún tipo de degradación (la substancia es superior a los modos, pero no implica ninguna eminencia), en tanto que implican las mismas formas cualitativas que las que constituyen la esencia de la substancia (3).

Y es que la expresión del ser no puede ser sino unívoca. El ser es expresado siempre y en todas partes con la misma voz. En Spinoza, la teoría de la expresión viene a resolver esencialmente el problema de lo Uno y lo Múltiple, pero está necesariamente acompañada de la plena afirmación de la univocidad del ser, con lo cual descarta toda posible confusión entre la imperfección de lo múltiple y su no comunidad en la forma de lo Uno. *El más o menos de perfección, según Spinoza, no implica jamás un cambio de forma.* Hay una igualdad absoluta en el ser. La realidad de los atributos es la misma realidad de la sustancia, si bien los atributos son *formalmente* lo que la sustancia es *ontológicamente*. Y la realidad de los modos es la misma que la de los atributos (en tanto los modos engloban el atributo, pero sin que ese englobamiento signifique que el atributo tome otra forma que aquella bajo la que constituye la esencia de la sustancia). Sin la perspectiva de la univocidad, no es posible afirmar la inmanencia como principio ni liberar la expresión de toda subordinación respecto de una causa emanativa.

En Spinoza (...) el único lenguaje es el de la univocidad: primero univocidad de atributos (en tanto los atributos, bajo la misma forma, son lo que constituye la esencia de la sustancia y lo que contiene a los modos y sus esencias); enseguida univocidad de la causa (en tanto Dios es causa de todas las cosas en el mismo sentido que causa de sí); enseguida univocidad de la idea (en tanto la noción común es la misma en la parte y en el todo). Univocidad del ser, univocidad del producir, univocidad del conocer; forma común, causa común, noción común, tales son las tres figuras de lo Unívoco que se reúnen absolutamente en la idea del tercer género.⁶²

Este es el significado del spinozismo, acceder, mediante la afirmación de la univocidad del ser, a una inmanencia expresiva absoluta. En cierto sentido, no es exagerado postular que la idea de inmanencia, en sentido estricto, no nace más que con esta afirmación, contra la tesis escolástica de la *analogia entis*, según la cual no es posible decir Dios y las criaturas finitas de la misma manera. No es

⁶² S, 330.

hasta Spinoza que Dios es concebido como causa de todas las cosas en el mismo sentido que es causa de sí. Pero, al mismo tiempo que la univocidad hace finalmente posible la afirmación de una inmanencia absoluta, la idea de expresión (y dentro de esta *especialmente el concepto de una distinción formal*) permite que el concepto de un ser unívoco –concebido hasta entonces como un concepto neutralizado e indiferente, debido a los compromisos contraídos con la perspectiva “creacionista” y los peligros de caer en el panteísmo– se convierta en un concepto completamente determinado.

En Spinoza (...) el ser unívoco está perfectamente determinado en su concepto como lo que se dice en un sólo y mismo sentido de la substancia que es en sí, y de los modos que son en otra cosa. Con Spinoza, la univocidad se convierte en objeto de afirmación pura. La misma cosa, *formaliter*, constituye la esencia de la substancia y contiene las esencias del modo. Es, pues, la idea de causa inmanente la que, en Spinoza, toma el lugar de la univocidad, liberando a esta de la indiferencia y de la neutralidad en la que la mantenía la teoría de la creación divina. Y es en la inmanencia que la univocidad encontrará su fórmula propiamente spinozista: Dios se supone causa de todas las cosas *en el mismo sentido (eo sensu)* en que se supone causa de sí.⁶³

La afirmación irrestricta de la univocidad y una renovada teoría de la expresión constituyen en Spinoza la primera posibilidad real para una teoría de la inmanencia. La expresión resuelve el problema de lo uno y lo múltiple: lo uno es complicación de lo múltiple, lo múltiple es la explicación de lo uno. La univocidad permite que la inmanencia expresiva se baste a sí misma. “La expresión se dice a la vez del ser y del conocer. Pero sólo el ser unívoco, sólo el conocimiento unívoco es expresivo. La substancia y los modos, la causa y los efectos no son y no son conocidos sino por las formas comunes que constituyen actualmente la esencia de los otros.”⁶⁴

En Spinoza toda la teoría de la expresión está al servicio de la univocidad; y todo su sentido es el arrancar al Ser unívoco de su estado de indiferencia o de neutralidad, para hacer de él el objeto de una afirmación pura, efectivamente realizado en el panteísmo o la inmanencia expresiva.⁶⁵

⁶³ S, 61. Cf. DR, 94-95.

⁶⁴ S, 173.

⁶⁵ S, 330.

10. El encuentro con Spinoza¹

El libro de Deleuze sobre Spinoza aparece en 1968; constituía la tesis doctoral complementaria de *Diferencia y Repetición*; más específicamente, su parte histórica. Casi simultáneamente, aparecía el primer volumen del estudio sobre Spinoza planeado por Gueroult, que estaba dedicado a Dios.² El año siguiente, Alexandre Matheron publica *Individu et communauté chez Spinoza*.³ Había en esto algo más que una coincidencia. Esta extraordinaria proliferación de estudios en torno a la obra de Spinoza, reflejaba una verdadera transformación de los intereses intelectuales en Francia, que habían estado dominados por los distintos proyectos estructuralistas de las dos últimas décadas. Los tres trabajos citados no sólo fueron escritos y publicados más o menos en la misma época, sino que además coincidieron en desarrollar por primera vez un número de temas relacionados entre sí, en franca reacción a una filosofía que puede ser fácilmente ubicada dentro de la tradición francesa. Insistiendo en el anticartesianismo de Spinoza, estos libros intentaban hacer de este un crítico radical de las ilusiones de la subjetividad y la consciencia en que el poscartesianismo propio de la fenomenología de corte francés había encontrado su fundamento. Y formulando las líneas de una nueva ontología, cuyas dimensiones eran a la vez lógicas, físicas y políticas, proveyendo una síntesis de poder y necesidad, confrontaron el finalismo antropocéntrico del período precedente (hablamos de la década del cincuenta), que estaba abocado a la idea del “proyecto humano” (esbozado paradójicamente por Sartre y Teilhard de Chardin) y que buscaba asegurar teórica y prácticamente la promesa mesiánica de una nueva unidad de sentido e historia en la figura mítica de un vasto Sujeto, el Pueblo como Dios.

Reacción antihegeliana asimismo, como pone de manifiesto Antonio Negri en su libro sobre Spinoza, aparecido más de una década después.

Los veinte últimos años han sido de un gran renovamiento de los estudios spinozistas. Sobre el plano de la interpretación, de la estricta filología, este fenómeno está bien representado por la extraordinaria lectura de la *Ética*, desgraciadamente inacabada, propuesta por Martial Gueroult. Pero lo más apasionante es quizá otra cosa: yo quiero hablar de las tentativas de releer Spinoza en el interior de la problemática crítica de la filosofía contemporánea, entre otras marxista. En la escuela althusseriana, Macherey, por ejemplo, recorriendo la lectura hegeliana de Spinoza, no se contenta con enunciar las profundas falsificaciones: yendo mucho más lejos, nota en el pensamiento de Spinoza un basamento de crítica anticipada de la dialéctica hegeliana, un trabajo de fundación de un método materialista.⁴ En otra perspectiva, y con preocupaciones sistemáticas diferentes, pero con una potencia de innovación quizá todavía más grande, Deleuze nos ha mostrado en Spinoza un horizonte filosófico resplandeciente de plenitud: la reconquista del materialismo como espacio de la pluralidad modal, como liberación

¹ El título de este pequeño capítulo retoma el de un artículo de Pierre Macherey (Pierre Macherey, *The Encounter with Spinoza*, vers. inglesa de Martin Joughin, en *Deleuze: A Critical Reader*, Paul Patton comp., Blackwell, Gran Bretaña, 1996), cuyas ideas constituyen uno de los ejes principales de esta exposición.

² Martial Gueroult, *Spinoza: Dieu (Ethique I)*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968.

³ Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, 1969.

⁴ Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Maspero, Paris, 1979.

concreta del deseo concebido como potencia constructiva.⁵ Tenemos, todavía sobre el terreno de la filosofía de la religión de la filosofía política, la redefinición histórico-estructural de Hecker⁶ y la más feliz de Matheron: la democracia pensada como esencia material, como producto de la imaginación de las masas, como técnica y proyecto constitutivo del ser –que barre de un plumazo la estafa dialéctica.⁷

Con todo, esta reacción, que encuentra en Spinoza un aliado insospechado, no debe ocultar las inmediatas divergencias en el ánimo y el contenido de estas obras. Así, el trabajo de Gueroult viene a instalarse en el contexto propio de la historia de la filosofía, en un sentido restringido aunque si se quiere tradicional de la misma, esto es, en tanto que disciplina abocada a reconstruir sistemas de pensamiento en términos de su organización racional interna, eliminando –en la medida de lo posible– cualquier elemento de interpretación extraño a su propia estructura interna. Matheron, por su parte, si bien buscaba, como Gueroult, establecer una estructura dominante del pensamiento de Spinoza, se distanciaba de la historia de la filosofía (al menos en este sentido restringido), encontrando en los textos una teoría de la alienación decididamente marxista. Sabemos que la lectura de Deleuze tomaría a su vez una dirección diferente, que tendría por eje la idea de expresión.

Analizar la filosofía de Spinoza en términos de expresión, ver esta filosofía como expresiva, en el sentido que encuentran estos conceptos en el libro de Deleuze, era ciertamente introducir una nueva versión de spinozismo que venía a romper con un modelo de lectura vulgarizado, que ponía por centro en el sistema de Spinoza la idea de una racionalidad demostrativa.⁸

Tenemos preguntas. ¿Qué tenemos que entender por “expresionismo en filosofía”? ¿Y cómo puede esta fórmula proporcionar un eje para una recepción

⁵ Sobre el rol y la importancia de la lectura de Deleuze en el rebrote de los estudios Spinozistas de los últimos veinte años cf. Thomas Bénatouil, *Deleuze: Spinoza pratique*, en *Magazine Littéraire*, Noviembre de 1998.

⁶ K. Hecker, *Gesellschaftliche Wirklichkeit und Vernunft in Spinoza*, Regensburg, 1975.

⁷ Antonio Negri, *L'anomalie sauvage: puissance et pouvoir chez Spinoza*, vers. francesa de Francois Matheron, PUF, Paris, 1982; pág. 32.

⁸ Deleuze hace notar la falta de atención y aún la simplificación de los comentarios tradicionales respecto de la idea de expresión. “Unos ni siquiera la mencionan. Otros le atribuyen cierta importancia, pero indirecta; ven allí el sinónimo de un término más profundo. Expresión sería una manera de decir «emanación».” (S, 14) En este sentido, Leibniz, quien reprocha a Spinoza haber confundido la expresión con la emanación. Los poskantianos, por su parte, tienden a ver en expresar un sinónimo de explicar, en un sentido intelectual. Algunos comentaristas modernos consideran directamente la idea de expresión, pero o bien insisten en el aspecto místico y estético de la noción tomada en general (cf. Fritz Kaufmann, *Spinoza's system as theory of expression*, Philosophy and phenomenological research, Universidad de Buffalo, septiembre 1940), o bien la consideran refractaria a todo análisis (cf. André Darbon, *Études spinozistes*, P.U.F., 1946).

adecuada de la empresa propia de Spinoza? ¿Por que Deleuze basa su lectura de Spinoza en la noción de expresión? ¿Y qué rol juega en su presentación del filósofo? ¿Es su lectura consistente con el sentido original del trabajo que se propone analizar? ¿O representa mal la filosofía de Spinoza, precisamente distorsionándola en una manera expresionista?

* * *

La idea de expresión, el problema de la expresión en Spinoza, desempeña, en principio, un rol hermeneútico. El movimiento de la expresión constituye una llave para leer la *Etica*. Lo que parece difícil desde que la idea de expresión no pareciera tener, como tal, un lugar central en el texto de la *Etica*. Quiero decir que la idea de expresión no resulta de un trato explícito por parte de Spinoza, que carece de una definición, que no encuentra demostración. De hecho, el sustantivo *expressio* aparece sólo una vez en todo el libro.

Uno puede, sin embargo, decir que, pese a que el concepto de expresión no aparece explícitamente en el texto de Spinoza en la forma nominal *expressio*, se encuentra permanentemente en acción, como si fuese activado por las formas verbales, que no reflejan ya una idea estática, lo que conviene mal con el carácter activo y productor de la expresión. Spinoza no usaría el sustantivo *expressio* dado el carácter demasiado estático y muy cargado de asociaciones para convenir a la operación, siempre activa, que debería significar.⁹ Esto fundamenta, en cierto sentido, la tesis de Deleuze. Porque la idea de expresión estaría sugerida a través del uso de las formas verbales, que aparecen en gran variedad: *expressa*, *exprimatur*, *exprimere*, *exprimerem*, *exprimet*, *exprimit*, *exprimunt*, *exprimuntur*. En total, cuarenta y cinco veces (21 en la primera parte, 10 en la segunda, 9 en la tercera, ninguna en la cuarta y 5 en la quinta).¹⁰ Sólo cuarenta y cinco veces, dice Macherey. A mi no me parecen pocas.

Por otra parte, estarían los sinónimos. Esto es, estas expresiones que vendrían a significar una parte o la totalidad del movimiento de la expresión, y a los cuales Deleuze acude, tanto para explicitar mejor esta idea, como para reforzar la consistencia de su tesis.

⁹ Cf. Robinet, *Expression ou expressivité selon Ethica 77*, en *Revue de Synthèse*, Enero-Setiembre 1978.

¹⁰ Para una lista completa de las apariciones de *exprimere* en la obra de Spinoza, cf. Emilia Giancotti Boscherini, *Lexicon Spinozanum*, La Haya, 1970. Para una lista completa de las apariciones en la *Etica*, cf. Gueret-Robinet-Tombeur, *Ethica: Concordances, Index, Listes de Fréquences, Tables Comparatives*, Louvain, 1977.

La palabra «expresar» tiene sinónimos. Los textos holandeses del *Tratado breve* emplean *uytdrukken-uytbeelden* (expresar), pero prefieren *vertoon* (a la vez manifestar y demostrar): la cosa pensante se expresa en una infinidad de ideas correspondientes a una infinidad de objetos; pero igualmente la idea de un cuerpo manifiesta a Dios inmediatamente; y los atributos *se manifiestan* ellos mismos por ellos mismos.¹¹ En el *Tratado de la reforma*, los atributos manifiestan la esencia de Dios: *ostendere*.¹²

Finalmente, están los *correlativos*, esto es, las palabras que ayudan a precisar la idea de expresión, indicando los aspectos más importantes de la misma. Estas son, en principio, *explicare* e *involvere*, y hacen referencia a conceptos que no arbitrariamente Deleuze anuda a la idea de expresión. Englobar y desarrollar son términos heredados de una larga tradición filosófica, siempre asociada a la idea de expresión, que caracteriza antes que nada una de las formas esenciales del neoplatonismo cristiano y judío, tal como evoluciona durante la Edad Media y el Renacimiento¹³, y en la que Spinoza vendría a insertarse, siendo de la misma en parte tributario, en parte renovador.

Así, la expresión no solamente se dice que expresa la naturaleza de la cosa definida, sino que la engloba y la explica.¹⁴ Los atributos no sólo expresan la esencia de la sustancia; ora la explican, ora la engloban.¹⁵ Los modos engloban el concepto de Dios al mismo tiempo de expresarlo, de manera que las ideas correspondientes engloban ellas mismas la esencia eterna de Dios.^{16, 17}

Todas estas cosas –las ocurrencias del verbo mismo, los sinónimos más evidentes y, por último, estos términos correlativos–, me parece, dan a la interpretación en clave expresionista que ensaya Deleuze el asidero suficiente. Y, sin embargo, la pregunta por la pertinencia de semejante lectura sigue en pie.

Está, sobre todo, el hecho de que la obra de Spinoza no presente ninguna definición explícita de la idea de expresión. Cosa que Deleuze mismo hace notar. La idea de expresión no está definida en la *Ética* ni podría estarlo.¹⁸ Ni demostrada, lo que pareciera ser más importante.

Estas ausencias, sin embargo, no hacen, según Deleuze, más que confirmar el rol teórico y práctico del concepto, como un operador que no requiere de determinación más allá de su operación interna. La expresión no puede ser objeto de demostración, porque es la expresión misma la que conduce en la ética el movimiento de la demostración, “la que hace de la demostración la manifestación inmediata de la sustancia absolutamente infinita”¹⁹. Y, en realidad, no tenemos que considerar el concepto de

¹¹ Cf. Spinoza, *Tratado breve*, II, cap. 20, 4 (*uytgedrukt*); I, segundo diálogo, 12 (*vertoon*); I, cap. 7, 10 (*vertoond*).

¹² Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, pág. 76.

¹³ Cf. A. Koyré, *La Philosophie de Jacob Boehme*, Vrin, 1929. Cf. *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI^e siècle allemand*, Armand Colin, 1947.

¹⁴ Cf. Spinoza, *Ética*, I, 8, escolio 2. Cf. Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, pág. 95.

¹⁵ Spinoza, *Ética*, I, 19, demostración; 20, demostración.

¹⁶ Spinoza, *Ética*, II, 45 y 46, demostración.

¹⁷ S, 12.

¹⁸ S, 16.

¹⁹ S, 18-19.

expresión en sí mismo, como algo independiente de su implementación, sino siempre en el movimiento que implica. No tenemos que considerar el pensamiento de Spinoza como conteniendo una filosofía de la expresión, sino exponiendo la filosofía al riesgo de la expresión, esto es, constituyéndose como expresión.²⁰

No de otro modo leímos la dinámica expresiva de la primera parte de la *Ética*, como caracterizando la relación entre la sustancia y sus atributos. Y esta orientación que Deleuze descubre o imprime en la trayectoria especulativa proseguida a través de toda la *Ética*, aún cuando las ocurrencias explícitas del término comiencen a aparecer explícitamente con menos frecuencia. La expresión siempre continúa en acción, en lo más profundo de la exposición, hasta el final.²¹

Otro concepto deleuziano puede ayudarnos a comprender el lugar de la expresión respecto del texto de Spinoza. Se trata de la categoría de problema. *Spinoza y el problema de la expresión*, el título que adopta su tesis al ser publicada, cuyo título original era *Expresionismo en filosofía: Spinoza*, parece apuntar en esa dirección.

En la elaboración muy posterior de la idea de filosofía, Deleuze dice que todo concepto remite a un problema, a unos problemas sin los cuales carecería de sentido, y que a su vez sólo pueden ser despejados o comprendidos a medida que se vayan solucionando.²² Los conceptos sólo pueden ser valorados en función a los problemas a los que dan respuesta.²³ Los distintos conceptos de la *Ética*, en este sentido, se referirían al tema de la expresión como al problema al que deben su especificidad, constituyendo, a su vez, una de sus respuestas. Podríamos intentar reconstruir los datos de este problema, pero no proyectar esta reconstrucción sobre los textos, como si estos contuviesen una elaboración explícita. El problema de la expresión hace referencia, menos a una labor de elaboración explícita, que a un encuentro.

Uno puede decir que Spinoza nunca consideró la idea de expresión como tal, que nunca elaboró este problema explícitamente.²⁴ Ni siquiera Deleuze dice lo contrario. Pero los textos parecen permitir esta otra lectura: que el problema de la expresión opera a través de toda su filosofía, constituyendo su unidad, y orientando su experiencia de pensamiento. Uno puede considerar la expresión como una suerte de elemento inconsciente o impensado en esta filosofía, que los distintos conceptos vendrían a elaborar.

²⁰ El movimiento de la expresión como llave para leer la *Ética* no está en algún lugar detrás de las palabras como algo más allá del sentido explícito, una suerte de causa remota. Toma forma, antes, como una figura en la alfombra, oculta por exceso antes que por inadecuación. No es algo oculto, sino algo manifiesto, visible, demasiado visible incluso, en lo que debe buscarse la forma de expresión.

²¹ Pesa a todos estos argumentos, Macherey piensa que la idea de expresión en la *Ética* destaca por su ausencia. Pretende insinuar, incluso, que Deleuze mismo tomaría conciencia de esta ausencia. Su argumento es el siguiente: en el libro que Deleuze escribe dos años después, *Spinoza: filosofía práctica*, no se hace ninguna mención del tema de la expresión. Así, en el glosario de los mayores conceptos de la ética, que constituye la sección principal del trabajo, no hay entrada para el término.

²² Cf. QF, 22.

²³ Cf. QF, 32.

²⁴ Cabe destacar la naturaleza común que Deleuze encuentra en las ideas y los problemas. Las ideas presentan siempre un carácter problemático, los problemas un carácter ideal.

Ahora, es claro que la pregunta por la pertinencia pierde entonces su sentido. Uno no puede preguntarse de qué modo este problema de la expresión, que nos permite explicar sintéticamente el proyecto de la *Ética*, es específico a Spinoza. Porque los problemas nunca son específicos. Si hay algo en el concepto de expresión que plantea un problema, en el sentido deleuziano de la palabra, es precisamente porque nos fuerza a confrontarlo. Lo que yace, en este sentido, en el corazón de este sistema filosófico, antes de confinarlo dentro de un orden interno, lo propulsa más allá de sí mismo.

En un texto publicado una década después, Deleuze dice que “Hay un devenir-filósofo que no tiene nada que ver con la historia de la filosofía y que tiene lugar a través de aquellos para los que la historia de la filosofía no puede clasificar.”²⁵ Releyendo a Spinoza a la luz del concepto de expresión, Deleuze intenta sacarlo del lugar tradicional en la historia de la filosofía y restituirle su carácter inclasificable.

Pero, al mismo tiempo, leyendo la filosofía de Spinoza guiado por el problema de la expresión, Deleuze repiensa la *Ética* para sus propios propósitos, dentro de una perspectiva que no la reproduce simplemente. La idea de expresión, en este sentido, aparece entre Deleuze y Spinoza como un esquema heurístico, como la marca de un encuentro, que es la mejor forma de caracterizar un experimento filosófico que rompe en cierto sentido con los métodos tradicionales de la historia de la filosofía.²⁶

* * *

El encuentro con Spinoza no sólo representa una revolución en los estudios spinozistas, esta novedad de leer la *Ética* en un modo expresionista, sino que también, al mismo tiempo, constituye un punto de quiebre en la evolución de la propia filosofía deleuziana. Bajo la advocación de una teoría de la expresión, Deleuze lee los primeros dos grandes pasos del sistema spinozista, la elaboración de la sustancia y los atributos, como una lógica de especulación alternativa, no en oposición a, sino completamente autónoma de la progresión hegeliana.²⁷

En la lectura que hacía de Nietzsche un año antes, Deleuze intentaba deshacerse de los juegos dialécticos a través de una crítica total, no reapropiativa, pero la presencia de Hegel seguía siendo constante.²⁸ En el texto sobre Spinoza, no encontramos una sola referencia a Hegel. Hay una autonomía que antes no había. La lectura deleuziana de la *Ética* contrasta fuertemente con la que Hegel hace de la misma (el carácter indeterminado de la sustancia, la imposibilidad lógica de pensar el ser como

²⁵ D, 2.

²⁶ Uno no debe dejar de notar, sin embargo, que la lectura deleuziana de Spinoza presenta un cuidado, una precaución ausente en el trato que Deleuze hace de otros filósofos. En general Deleuze presenta sus investigaciones en historia de la filosofía en la forma de una extrema simplicidad, como la elaboración de una sola idea (positividad ontológica en Bergson, afirmación ética en Nietzsche). Pero el trabajo sobre Spinoza se detienen de otra manera sobre los textos, desarrollando temas desapercibidos y problemas no resueltos (cf. Hardt, *Gilles Deleuze: An apprenticeship in Philosophy*, págs. 56-57). Pese a las divergencias en el ánimo y la estructura de su interpretación, es en Spinoza en quien Deleuze trabaja más seriamente de acuerdo a las normas de la historia de la filosofía (cf. Diálogos, 15).

²⁷ Cf. Hardt, *Gilles Deleuze: An apprenticeship in Philosophy*, pág. 66.

²⁸ Cf. Hardt, *Gilles Deleuze: An apprenticeship in Philosophy*, págs. 26-28.

singular), pero no se opone propiamente. Vimos cómo la distinción real, pensada más allá de toda determinación numérica, presentaba el ser como diferente en sí mismo. Como singular. Y vimos lo que esto significaba: que el ser no es diferente de nada fuera del ser, ni es indiferente ni abstracto. Esto contrasta con la lectura hegeliana. Pero sería falso plantear una oposición entre el ser singular y el ser determinado. La singularidad es y no es determinación. El ser de Spinoza, la sustancia única, es determinada en el sentido de que es calificada, que es diferente, pero no es determinada en el sentido de ser limitada. La determinación no viene en Spinoza, o al menos en el Spinoza que nos da Deleuze, de ninguna negación. No hay espacio ya para la ecuación hegeliana «Omnis determinatio est negatio», ni siquiera como un punto de oposición. El ser nunca es indeterminado, pero toda su determinación es resultado de un proceso de causalidad interna, positiva, inmanente. La naturaleza del ser, su singularidad, está marcada por la diferencia interna. La distinción real califica de un modo absoluto el ser infinito como real, y esto sin recurrir en ningún momento a la lógica de la negación propia de la dialéctica. En este sentido, llevando al ser de la determinación a la singularidad, sustituyendo el movimiento negativo de la determinación por el movimiento positivo de la diferenciación, Deleuze consigue desprenderse del horizonte teórico hegeliano.

Yo diría que aquí, con esta real autonomía conceptual de la problemática hegeliana, podemos reconocer una evolución significativa del pensamiento de Deleuze. Había una tendencia en Deleuze, junto con Bergson, a oponerse a la determinación, y a afirmar en su lugar la indeterminación. La proposición de la indeterminación permitía que el ser no estuviese restringido o constreñido por una causa externa. Ambos aspectos de esta posición, la oposición a la determinación y la aceptación de la indeterminación, habían demostrado ser problemáticos. En efecto, oponiéndose al ritmo del proceso dialéctico de determinación, Deleuze estaba aceptando su opuesto (indeterminación), y así permanecía atrapado en el terreno dialéctico. De alguna manera, en el contexto spinozista, encontramos que determinación e indeterminación son términos igualmente inadecuados. La singularidad es el concepto que marca la diferencia interna, la distinción real que califica absolutamente el ser infinito como real sin recurso a la dialéctica de negaciones. El concepto de singularidad constituye la dislocación real del horizonte teórico hegeliano.²⁹

Y otro tanto cabe decir de la lectura deleuziana de los atributos. Desde la perspectiva expresionista, los atributos constituyen una serie infinita de expresiones unívocas del ser, que más allá de su multiplicidad cualitativa expresan el ser con la misma voz. Lo que nuevamente contrasta con la interpretación hegeliana de los atributos, que considera los atributos desde la perspectiva de la emanación, según una lógica que ve en el movimiento del ser que constituyen los atributos una serie de degradaciones irreversibles.³⁰ Lo esencial de la expresión es la inmanencia que funda, la afirmación de la univocidad que sustenta; el ser ya no es sólo igual en sí mismo, sino que aparece igualmente presente en todos los seres. Ninguna degradación, ninguna analogía, ninguna eminencia. Así habla Spinoza a través de la escritura expresionista de Deleuze.

²⁹ Hardt, *Gilles Deleuze: An apprenticeship in Philosophy*, pág. 68.

³⁰ Cf. Hegel, *Ciencia de la lógica*, pág. 539: “El proceso de emanación es tomado sólo como un acontecimiento, el devenir sólo como una pérdida progresiva.”

Hay una última reacción antihegeliana que puede leerse en el texto sobre Spinoza, y hay que leerla justamente en la propia estructura expresiva. La estructura de la expresión, en efecto, constituye el suelo donde viene a asentarse este intento para repensar una nueva lógica, más allá de todas las oposiciones dialécticas.

La expresión se presenta como una tríada. Debemos distinguir la sustancia, los atributos, la esencia. La sustancia se expresa, los atributos son expresiones, la esencia es expresada. La idea de expresión permanece ininteligible mientras se vean solamente dos términos en la relación que presenta.³¹

Tres, y no dos. La expresión constituye, por decirlo de algún modo, una estructura irreductible a los juegos de las oposiciones y los dualismos. Es una noción esencialmente triádica, donde debe distinguirse lo que se expresa, la expresión misma y lo expresado. Por una parte, en la tríada de la sustancia, Dios se expresa en los atributos, los atributos expresan cualidades ilimitadas que constituyen su esencia. En la tríada del modo, Dios se re-expresa, o, lo que es lo mismo, los atributos se expresan a su vez: se expresan en los modos, los modos expresan modificaciones como modificaciones de la sustancia, constitutivas de un mismo mundo a través de todos los atributos.

Claro que el tres resulta sospechoso. Como si llevase en su esencia la marca de su uso dialéctico. Pero este tres, el carácter triádico de la expresión, es inconmensurable con ese otro tres hegeliano. En el movimiento de la expresión no pueden reconocerse dualismos más que cuando se está ante exposiciones incompletas del mismo, ni mucho menos referencias a instancias trascendentes de síntesis o superación. Todo se piensa triádicamente en la lógica de la expresión («la idea de expresión permanece ininteligible mientras se vean solamente dos términos en la relación que presenta»). Todo al mismo nivel.

Esta noción de expresión es esencialmente triádica: debe distinguirse lo que se expresa, la expresión misma y lo expresado. Ahora la paradoja es que, a la vez, lo «expresado» *no existe* fuera de la expresión, y por lo tanto no se le asemeja, sino que está *esencialmente* relacionado a lo que se expresa, como distinto de la expresión misma. De manera que la expresión es el soporte de un doble movimiento: o bien se engloba, se implica se enrolla lo expresado en la expresión, para no retener sino la pareja «expresante-expresión»; o bien se desarrolla, se explica, se desenrolla la expresión de manera de restituir lo expresado («expresante-expresado»).

³¹ S, 23.

³² S, 331.

Deleuze piensa la herencia hegeliana como constituida por un conjunto de «máquinas binarias», esto es, máquinas productoras de oposiciones dialécticas, incapaces de presentar las cosas desde otro punto de vista que el de una negatividad que divorcia la realidad de sí misma, refiriéndola a leyes trascendentes. Si está interesado en la lógica de la expresión es precisamente porque la estructura triádica de esta lógica le sirve para eliminar la imagen de oposiciones básicas fundada por la dialéctica, y le permite conducir al pensamiento, en este sentido y por decirlo de alguna manera, «más allá del bien y del mal».

Es en función de ese carácter triádico que el concepto de expresión no deja de relacionarse a la causalidad en el ser, ni a la representación en la idea, sino que desborda ambas, y hace de ellas dos de sus casos particulares. Pues, a la díada de la causa y del efecto, o a la de la idea y de su objeto, se une siempre un tercer término que la transforma. [...] Abreviando, por doquier lo expresado interviene como un tercero que transforma los dualismos. Más allá de la causalidad real, más allá de la representación ideal, se descubre lo expresado como el tercero que hace las distinciones infinitamente más reales, la identidad infinitamente mejor pensada.³³

Francois Châtelet decía que todo filósofo tiene que empezar con Hegel. Hegel determina un horizonte, un lenguaje, un código que está todavía en el corazón de los problemas de hoy. Hegel es nuestro Platón. Es quien delimita –ideológica y científicamente, positiva o negativamente– las posibilidades teóricas de la teoría. Y Deleuze no es ajeno a esta imposición.³⁴ Casi como un ejemplo privilegiado de su generación, Deleuze concentra en sus investigaciones en historia de la filosofía un antihegelianismo generalizado, que es tal vez el más intenso de su tiempo (“Lo que más detestaba de todo era el hegelianismo y la dialéctica”³⁵).

En la misma línea que sus encuentros anteriores (Nietzsche, Bergson), el encuentro con Spinoza busca abrir una brecha, separarse de la tradición hegeliana. El Spinoza de Deleuze quiere constituir una lógica alternativa de la especulación ontológica, capaz de proveer incluso los términos para responder a la crítica hegeliana de Spinoza.

En el lenguaje spinozista, podemos decir que Deleuze ha desplazado el centro de la especulación ontológica de “omnis determinatio est negatio” a “non opposita sed diversa” –de la negación a la diferencia. Esta estrategia ataca los primeros movimientos de la lógica de Hegel, la progresión del ser puro al ser determinado, y, más importante, ataca el movimiento del sistema dialéctico entero. En esencia, Deleuze apela al mundo precrítico de Spinoza y los Escolásticos para demostrar la debilidad de la ontología hegeliana. El ser debe buscar un soporte externo para su diferencia, el ser que debe mirar a la negación para su fundación, no es ser en absoluto. Como sabemos por los argumentos escolásticos sobre la productividad y producibilidad del ser –sus aptitudes para producir y ser producido– una cosa no puede ser causa necesaria de algo fuera de sí misma, y un efecto no puede tener más perfección o realidad que su causa. La dignidad del ser es precisamente su poder, su producción interna –esto es, la genealogía causal eficiente que se eleva dentro, la diferencia positiva que marca su singularidad. El ser

³³ S, 332.

³⁴ Cf. Francois Châtelet, *Hegel*, Seuil, Paris, 1968.

³⁵ C, 13.

real es singular y unívoco; es diferente en sí mismo. De esta diferencia eficiente en el corazón del ser fluye la multiplicidad real del mundo. En comparación, el ser hegeliano no puede manejar ni una unidad real ni una multiplicidad real –es abstracta en el sentido de que no puede empuñar ni el poder para producir ni el poder de ser producido.³⁶

Deleuze apela al mundo precrítico de Spinoza para confrontar a Hegel. Pero romper con Hegel es casi siempre imposible, aunque más no sea porque la noción de ruptura fue inscripta por Hegel en el centro de su dialéctica³⁷, y tal vez Deleuze no escapa completamente a esta dialéctica. No es tan fácil escapar a las máquinas binarias. Uno está tentado a pensar que, justamente abocado a reconstruir una lógica alternativa a esta lógica de la negación y las oposiciones, Deleuze no podría haber dejado de advertir cualquier clase de oposición, si alguna se hubiera deslizado en su exposición. Pero no sé. Macherey, por ejemplo, dedica gran parte de su análisis del texto sobre Spinoza a denunciar estos eventuales deslices.

El mismo acto de denunciar y rechazar [las máquinas binarias] podría implicar justo una máquina semejante, y en el estilo de argumentación de Deleuze, que sistemáticamente sitúa el modo menor respecto del mayor, uno a menudo encuentra rastros de máquinas binarias: el tema de las dos Éticas, demostrativa y afectiva, es un ejemplo, y la antítesis de cualidad y cantidad otra. Y uno empieza a considerar que Deleuze, habiendo sido un poco más hegeliano, o un poco menos antihegeliano (¡todavía otra máquina binaria!), podría haber sorteado mejor el tipo de negatividad (hay una mala negatividad justo como hay lo que uno llama mal infinito) asociada con la operación de las máquinas binarias.³⁸

Presento, simplemente, la objeción. No voy a detenerme a evaluar aquí la pertinencia de la misma.³⁹ Quiero volver, en todo caso, sobre lo dicho más arriba, esto es, que *Spinoza y el problema de la*

³⁶ Hardt, *Gilles Deleuze: An apprenticeship in Philosophy*, págs. 113-114.

³⁷ Cf. Judith Butler, *Subjects of Desire*, Columbia University Press, New York, 1987.

³⁸ Macherey, *The Encounter with Spinoza*, págs. 151-152.

³⁹ En todo caso, quisiera dejar claro que la pertinencia de las objeciones de Macherey puede ser puesta en duda desde que: 1) En *Spinoza y el problema de la expresión* hay menos una oposición a Hegel que un contraste de sus hipótesis fundamentales respecto de las tesis hegelianas; si encontramos oposiciones en el texto (a Descartes, a Leibniz, a los escolásticos), estas no tienen ya un papel fundacional (el modo mayor hace las veces de fondo respecto de las fulguraciones del modo menor, antes que constituir un punto de oposición); antes de un movimiento destructivo seguido de un momento constructivo, el texto sobre Spinoza presenta una investigación especulativa, lógica, seguida de una constitución ética o práctica: *Forschung* seguida de *Darstellung* (cf. Hardt, *Gilles Deleuze: An apprenticeship in Philosophy*, págs. 56-59). 2) El texto no presenta, en segundo lugar, la supuesta antítesis entre cualidad y cantidad denunciada por Macherey (un dualismo semejante no se encuentra en Spinoza y no se encuentra en Deleuze); referir la cantidad al dominio de los modos y la cualidad al de los atributos (y viceversa) no quita lo esencial, y es que no existe una diferencia en el ser entre los modos y los atributos, una diferencia de niveles de realidad, el ser se dice en el mismo sentido de los

expresión representa un progreso notable del antihegelianismo deleuziano. En el texto sobre Spinoza no hay una sola referencia a Hegel, y lo que Macherey lee como una oposición (lo que me parece hasta burdo aplicado a Deleuze, constantemente atento a las trampas de la dialéctica) puede ser leído también de otra manera (así, por lo menos, lo hicimos al confrontar la lectura que Hegel hace de Spinoza desde la perspectiva deleuziana).⁴⁰

atributos y de los modos; la distinción real no es numérica, pero la distinción numérica no es real. 3) En tercer lugar está la referencia al tema de las dos *Éticas*, que me parece al menos la más fundada; las formulaciones de Deleuze de este tema son sospechosamente binarias; cito un pasaje a modo de ejemplo: “Hay pues como dos *Éticas* coexistentes, una constituida por la línea o el raudal continuos de las proposiciones, demostraciones y corolarios, la otra discontinua, constituida por la línea quebrada o la cadena volcánica de los escolios. Una, con un rigor implacable, representa una especie de terrorismo de la cabeza, y progresa de una proposición a la otra sin preocuparse de las consecuencias prácticas, elabora sus *reglas* sin preocuparse de identificar el *caso*. La otra recoge las indignaciones y las dichas del corazón, manifiesta la dicha práctica y la lucha práctica contra la tristeza, y se expresa diciendo «es el caso». En este sentido la *Ética* es un libro doble.” S, 341.

⁴⁰ Al respecto, tengo que recomendar el texto de Michael Hardt, que analiza desde esta misma perspectiva, paralelamente a la evolución de la ontología deleuziana, la posición de Deleuze respecto de Hegel.

La reelaboración deleuziana

(Diferencia y repetición)

11. Necesidad de una inversión categorial más general

El encuentro con Spinoza es decisivo en la filosofía de Deleuze. No es, sin embargo, definitivo. Deleuze llegará a hablar de Spinoza como del «príncipe de los filósofos», «el más filósofo de los filósofos». Y esto, antes que nada, en virtud de las nociones que analizamos más arriba, a través de las cuales Spinoza llevaba la afirmación de la univocidad hasta donde nunca. Pero, sin embargo, Spinoza no parece suficiente para pensar el ser dentro del marco de una inmanencia absoluta. Ni siquiera Spinoza.

En Spinoza, en efecto, la afirmación de la univocidad, esta unidad en la significación del ser, no se libera aún de una cierta dependencia respecto de la identidad de la sustancia. La sustancia, la identidad de la sustancia está, por decirlo de algún modo, primero. Es presupuesta por todo el juego de las diferencias. Las distinciones siempre vienen después. O, lo que es lo mismo, la diferencia se piensa todavía a partir de la identidad, en el seno de una cierta mismidad que reafirman las diferencias a su manera.

No es que haya eminencia, que la equivocidad se reintroduzca por algún oscuro mecanismo. El ser de los atributos es el mismo ser de la sustancia, se dice en el mismo sentido, con la misma pertinencia. Y de los modos, a su vez, en el mismo sentido que de los atributos. Pero la sustancia sigue conservando una cierta superioridad sobre los modos (no eminencia, pero sí superioridad). Hay como una anterioridad de la sustancia: los modos se dicen de la sustancia, mientras que la sustancia no se dice de los modos. Lo que abre una cierta distancia entre la sustancia y los modos.

...subsiste aún una indiferencia entre la sustancia y los modos: la sustancia spinozista aparece como independiente de los modos, y los modos dependen de la sustancia, pero como de otra cosa.¹

En la ontología spinozista los modos se dicen de la sustancia, las diferencias de la identidad. Nunca a la inversa. Lo otro depende de lo mismo como de su principio. “Para ser otro hay que ser antes el mismo”: así se habla la lengua de las distinciones, que conduce a, pero todavía no constituye el lenguaje de la diferencia.

Hijos de nuestro tiempo, no va a sorprendernos que Deleuze persiga una inversión categorial más general. Porque no es lo mismo que la diferencia se diga de lo mismo, que lo mismo se diga de la diferencia. Que lo mismo o lo otro constituyan el principio de las cosas.

¹ DR, 95.

Consideremos dos proposiciones: sólo lo que se parece difiere; y, sólo las diferencias se parecen. La primera fórmula plantea la semejanza como condición de la diferencia; sin duda, exige también la posibilidad de un concepto idéntico para las dos cosas que difieren a condición de parecerse; implica también una analogía en la relación de cada cosa con el concepto; e implica finalmente la reducción de la diferencia a una oposición determinada por los tres momentos. Según la otra fórmula, en cambio, la semejanza, y también la identidad, la analogía, y la oposición, sólo pueden ser consideradas como efectos, productos de una diferencia primera o de un sistema primero de diferencias.²

Y esto no sólo desde el punto de vista de la lógica implicada, que, como veremos, es una para la representación y otra muy distinta para la repetición. Estas fórmulas no constituyen simplemente dos modos de hablar, se aplican a sistemas realmente diferentes o, antes bien, “al aplicarse a los mismos sistemas (y, en último término, al sistema del mundo), *vienen a significar* dos interpretaciones incompatibles y de valor desigual, una de las cuales es capaz de cambiarlo todo.”³

Pues si es cierto que la analogía tiene dos aspectos, uno mediante el cual el ser se dice en varios sentidos, pero otro según el cual se dice de algo bien fijo y determinado, la univocidad por su parte tiene dos aspectos completamente opuestos, según los cuales el ser se dice «de todas maneras» en un solo y mismo sentido, pero se dice así de lo que difiere, se dice de la diferencia misma siempre móvil y desplazada en el ser. La univocidad del ser y de la diferencia individuante tienen un vínculo, fuera de la representación, tan profundo como el de la diferencia genérica y el de la diferencia específica en la representación, desde el punto de vista de la analogía.⁴

Hemos visto las inversiones a las que se abocaba la afirmación de la univocidad. Las tesis sobre las que venía a fundarse históricamente. De Duns Scoto a Spinoza, dos cosas fundamentales. Por un lado, la oposición a las categorías de una infinidad de formas del ser que, sin embargo, no entrañan ninguna división en el ser, ninguna separación en las cosas. Por otro, aquello de lo que el ser se dice se distribuye según diferencias individuantes esencialmente móviles, que dan necesariamente «a cada uno» una pluralidad de significaciones modales. La distinción formal y la distinción modal constituían los conceptos que elaboraban estas dos tesis.

Es lo que veíamos especialmente en Spinoza. Las primeras proposiciones de la *Ética* definían a través de la discusión del estatuto de los atributos divinos la naturaleza de esta diferencia que representaba la distinción real. Los atributos resultaban así formalmente diversos, pero ontológicamente idénticos; no introducían ninguna división en la sustancia. Mientras que los modos, repartidos dentro de los atributos según

² DR, 202.

³ DR, 203.

⁴ DR, 475.

diferencias individuantes ejercidas en intensidad de acuerdo a grados de potencia, no constituían una distinción real en la sustancia; la distinción numérica entre los entes no era una distinción real, sino meramente modal.

Sólo le faltaba al spinozismo, para que lo unívoco se convirtiera en objeto de afirmación pura, que su sustancia girara en torno a los modos, es decir, que realizara la univocidad como repetición en el eterno retorno.⁵

Es necesario un devenir Nietzsche de Spinoza. Lo que falta aún al spinozismo para que esta afirmación de la inmanencia sea a su vez una afirmación del pluralismo, es liberarse de la identidad de la sustancia, hacer girar la sustancia en torno a sus modos, pensar la univocidad como repetición de las diferencias en el eterno retorno. Sólo entonces lo uno es dicho verdaderamente de lo múltiple sin ser de ninguna forma anterior.

Pero acá una aclaración. Porque no se trata de negar la existencia de lo mismo ni de lo idéntico, no se trata de suprimir toda la dialéctica de lo analogía y la oposición. Se trata, simplemente, de comprender que estas nociones son derivadas, que no son principios, que son producidas, y producidas a partir de lo diferente. Lo idéntico proviene de lo desigual y lo contiene, lo semejante surge de la disimilitud radical de la diversidad, lo análogo se gesta en la resonancia de la heterogeneidad, lo opuesto es el resultado de desequilibrios diferenciales. La inversión se da entre lo idéntico, lo mismo o lo semejante (indiferentemente, nos dice Deleuze, puesto que todos ellos son considerados de diversas maneras como primeros), y lo idéntico, lo mismo o lo semejante expuestos como potencias segundas, girando en torno a la diferencia y diciéndose de la diferencia como tal.⁶ Es en este sentido que se formula la exigencia de una inversión categorial más general.

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, como principio advenido; que gira en torno a lo Diferente, tal es la naturaleza de la revolución copernicana que abre a la diferencia la posibilidad de su concepto propio, en vez de mantenerla bajo la

⁵ DR, 475.

⁶ DR, 471.

denominación de un concepto en general planteado como idéntico. Con el eterno retorno, Nietzsche no quería decir otra cosa.⁷

* * *

El eterno retorno. Una y otra vez. Deleuze nos dice: el eterno retorno es “el más alto pensamiento, la *Gross Gedanke*”, esto es, el que aporta al pensamiento de la diferencia su unidad máxima, su punto más alto. Y, de hecho, la doctrina del eterno retorno atraviesa todas las variaciones temáticas de *Diferencia y Repetición*, constituyendo el punto culminante de la teoría de la univocidad del ser. El eterno retorno. Quisiera intentar que este concepto no suene también en estas páginas como una vieja cantinela de la que el sentido permanecería siempre en alguna medida indeterminado.

Hay al menos tres cuestiones que enfrentar.

La primera, tal vez la más ingenua pero no por eso menos apremiante, puede resumirse así. Si la búsqueda de una inversión categorial más general tiene por objeto poner un punto final a la sumisión de la diferencia a las distintas figuras concertadas de la identidad y de la analogía, ¿por qué seguir hablando del “eterno retorno de lo mismo”? La pregunta es: ¿qué significa el eterno retorno, cómo hay que concebir este pensamiento, cuando viene a oponerse específicamente a toda forma de sujeción de la diferencia al dominio de lo mismo? Veremos que hay un número importante de interpretaciones de esta doctrina que reconducen el movimiento del eterno retorno a una afirmación dialéctica de lo mismo, las cuales no convienen, en consecuencia, al proyecto emprendido por Nietzsche y retomado por Deleuze. Pero, como notamos ya más arriba, mostraremos también que el eterno retorno no significa la negación de la identidad, la semejanza, la oposición y la analogía, que el eterno retorno no implica la exclusión de lo mismo, sino, antes bien, la desmantelación de esas categorías como principios primeros y la pertinente referencia de las mismas a los juegos de la diferencia.

La segunda cuestión repite en cierta medida la primera, si se quiere a un nivel más elemental, y gira en torno al concepto de repetición. Porque, debajo de la afirmación de la univocidad como eterno retorno de lo mismo, está esta idea propiamente deleuziana de pensar el ser como repetición. Ahora, la cuestión es que, al menos en principio, esta solidaridad entre una lógica de la diferencia y una metafísica de la repetición resulta al menos paradójica. La idea común que nos hacemos de la repetición tiene por modelo la repetición de lo semejante y de lo idéntico, como cuando se dice, por ejemplo, que dos cosas se parecen como dos gotas de agua. Lo semejante y lo idéntico, no la diferencia. En este sentido, diferir no es repetir (hacer la misma cosa), sino justamente lo contrario: repetir es no diferir, no innovar, no devenir otro. ¿Cómo puede entonces estar la diferencia esencialmente ligada a la repetición? ¿Cómo puede convertirse la repetición en el ser de la diferencia? Indudablemente tenemos que desarrollar este problema que se plantea. Pero también vamos a preguntarnos si esta concepción de la repetición es natural e inevitable. ¿Todas las cosas que se repiten lo hacen bajo la identidad de un concepto? Veremos que la respuesta de Deleuze abre la repetición un concepto muy distinto, esta vez sí en estrecha relación con el

⁷ DR, 95-96.

de la diferencia, el cual nos permitirá comprender cómo el ser pensado como repetición puede llevar a la ontología a la inversión categorial perseguida.

La tercera y última cuestión es la de la diferencia. Hemos analizado algunas teorías de la distinción. En especial las que se desprendían de las obras de Scoto y Spinoza, parecían alcanzar un concepto adecuado para pensar la pluralidad de los seres y las cosas sin poner en cuestión la univocidad y la inmanencia. ¿Qué cambia cuándo las distinciones dejan de depender de una sustancia absoluta o de un concepto completamente abstracto? ¿De qué modo la noción de diferencia retoma y reelabora la de distinción?

* * *

¿Qué relación hay, entonces, entre este movimiento que busca instaurar a la diferencia como principio y la idea de un eterno retorno de lo mismo? Aparentemente, dijimos, ninguna. Para el sentido común la idea de retorno entraña una forma de identidad, la vuelta de algo que permanece, más allá de todos sus movimientos, lo mismo. Un grave contrasentido amenaza la ontología deleuziana, y es necesario, por lo tanto, erradicarlo. Hay tres deformaciones fundamentales.

En primer lugar, se puede pensar que el eterno retorno se dice, como si se tratara de su sujeto, de lo Mismo, de la identidad de lo Uno como principio. Es entonces lo Mismo, en tanto que Uno, lo que vuelve.⁸ Este es el primer contrasentido, porque, si fuese el Uno el que volviese, en tanto principio, mantendría una posición trascendente respecto de lo múltiple, quedándole las diferencias sometidas, degradadas a una forma segunda de ser; lo que no se lleva con la exigencia deleuziana de una inversión categorial más general capaz de pensar lo idéntico a partir de lo diferente y lo uno a partir de lo diverso.

...aquí está justamente el más grande y largo error, pues como bien dice Nietzsche: si fuera el Uno el que retornara, habría empezado por no salir de sí mismo; si tuviera que determinar a lo múltiple a parecerse, hubiera empezado por no perder su identidad en la degradación de lo semejante. La repetición no es ya la permanencia del Uno, cuanto la semejanza de lo múltiple. El sujeto del eterno retorno no es ya lo mismo, sino lo diferente, ni lo semejante, sino lo desemejante, ni el Uno, sino lo múltiple, ni la necesidad, sino el azar. Más aún, la repetición en el eterno retorno implica la destrucción de todas las formas que impiden su funcionamiento, categorías de la representación encarnadas en lo previo de lo Mismo, del Uno, de lo Idéntico, de lo Parecido.⁹

La misma univocidad del ser impide pensar el eterno retorno de esta manera. En efecto, para que el Uno fuese sujeto del eterno retorno tendría que poder ausentarse, salir de sí, lo que implicaría un trabajo interno de lo negativo de tipo dialéctico, cuando esto se opone al principio de univocidad, puesto que si se diera este movimiento el ser debería decirse al menos en dos sentidos: la partida y el retorno, lo inmediato y la negación, la exteriorización y la interiorización.¹⁰ El eterno retorno no es la permanencia

⁸ Cf. DR, 214.

⁹ DR, 214-215.

¹⁰ Badiou, *Deleuze: El clamor del ser*, pág. 99.

de lo Uno, no es lo Mismo o lo Uno que retornan, sino que el propio retorno es lo Uno que se dice únicamente de lo diverso y lo Mismo que se dice sólo de lo que se difiere.¹¹

En segundo lugar, puede pensarse, aún en el dominio de la identidad, que el eterno retorno es una suerte de ley formal impuesta a los sistemas afectados por el mismo. No se trataría ya del retorno de lo Mismo bajo la forma de la permanencia de lo Uno, sino de una suerte de coacción que impondría, bajo la forma del ciclo y del retorno, una ley a la diferencia. Habría entonces, no uno, sino dos principios. O, más exactamente, una lucha entre dos principios: la identidad y la diferencia, lo mismo y lo otro. Es el modo platónico, que busca disciplinar al eterno retorno haciendo del mismo un efecto de las Ideas, haciéndolo copiar un modelo;¹² “representa entonces la manera en que el caos es organizado bajo la acción del demiurgo, según el modelo de la Idea que le impone lo mismo y lo semejante. En este sentido, el eterno retorno es el devenir-loco dominado, monocentrado, determinado a copiar lo eterno.”¹³ Pero este es un nuevo contrasentido. Deleuze no puede más que rechazar esta lectura legislativa: el eterno retorno no puede ser una ley aplicada a la diferencia sin reintroducir la trascendencia que viene a conjurar.

El eterno retorno no es el efecto de lo Idéntico sobre un mundo que se ha hecho aparente, no es un orden exterior impuesto al caos del mundo, el eterno retorno es, por el contrario, la identidad del mundo y del caos, del Caosmos. ¿Y cómo podría creer el lector que Nietzsche iba a implicar en el eterno retorno al Todo, a lo Mismo, lo Idéntico, lo Semejante, lo Igual, el Yo y el Sí Mismo, él que fue el más grande crítico de tales categorías? ¿Cómo creer que concibiera al eterno retorno como un ciclo, él que opone «su» hipótesis a cualquier otra hipótesis cíclica? ¿Cómo creer que fuera a caer en la idea roma y falsa de una oposición entre el tiempo circular y el tiempo lineal, entre el tiempo antiguo y el moderno?¹⁴

El eterno retorno no es, no puede ser de ningún modo un principio de orden impuesto al caos o a la materia. Por el contrario, el secreto de eterno retorno es que sólo es el caos, la potencia de afirmar el caos. “El secreto del eterno retorno consiste en que no expresa de ninguna manera un orden que se oponga al caos y que lo someta. Por el contrario, no es otra cosa que el caos, la potencia de afirmar el caos.”¹⁵

Lo que vuelve como eternidad viviente es que todo orden (actual) sólo es un simulacro, y que el ser a reafirmar de este simulacro es la caótica interferencia de todas las virtualidades en el Uno.¹⁶

El retorno es eterna afirmación de aquello acerca de lo cual la única mismidad es justamente la diferencia caótica. Ni identidad de lo Uno ni ley externa de lo múltiple. Se cae en un error cuando se comprende que es el Uno el que vuelve. Se cae en un error cuando se entiende que es el Uno el que impone a la diferencia su retorno como una ley.

¹¹ Cf. NF, 69.

¹² Cf. DR, 219.

¹³ LS, 264-265.

¹⁴ DR, 469.

¹⁵ LS, 265.

Lo Mismo y lo Uno no preexisten al eterno retorno ni como identidad ni como paradigma. Lo que vuelve son sólo las diferencias en tanto complican su diferencia en el caos sin comienzo ni fin.

[El eterno retorno] es potencia de afirmar la divergencia y el descentramiento. Hace de ella el objeto de una afirmación superior; es bajo la potencia del falso pretendiente que hace pasar y repasar lo que es. Pero no hace retornar *todo*. Es selectivo, establece la diferencia, pero no, en absoluto, a la manera de Platón. Lo que selecciona es todos los procedimientos que se oponen a la selección. Lo que excluye, lo que no hace retornar, es lo que presupone lo Mismo y lo Semejante, lo que pretende corregir la divergencia, recentrar los círculos u ordenar el caos, dar un modelo y hacer una copia. Por larga que sea su historia, el platonismo no sucede sino una sola vez, y Sócrates cae bajo la guillotina. Porque lo Mismo y lo Semejante se convierten en simples ilusiones precisamente en cuanto dejan de ser simulados.¹⁷

En tercer lugar, finalmente, el eterno retorno puede pensarse como una suerte de regularidad estadística. Tenemos entonces la afirmación mecanicista del eterno retorno. “La idea mecanicista afirma el eterno retorno, pero suponiendo que las diferencias de cantidad se compensan o se anulan entre el estado inicial y el estado final de un sistema reversible. El estado final es idéntico al estado inicial que se supone indiferenciado en relación a los intermediarios.”¹⁸ El eterno retorno concebido de esta manera actúa como un movimiento que impone a la diferencia una ley compensatoria: anula el azar, la divergencia y la singularidad de las diferencias, extrayendo de esa operación un resultado neutro o indiferente que tiene la forma de la identidad. En este sentido, el mecanicismo no consigue plantear la existencia del eterno retorno más que cayendo en la indiferencia y recayendo en lo idéntico. Hipótesis probabilística que Nietzsche no puede aceptar. “La exposición del eterno retorno tal como Nietzsche lo concibe supone la crítica del estado terminal o estado de equilibrio. Si el universo tuviera una posición de equilibrio, dice Nietzsche, si el devenir tuviera un fin o un estado final, ya lo habría alcanzado. Y el instante actual, como instante que pasa, demuestra que no ha sido alcanzado; luego, el equilibrio de las fuerzas no es posible.”¹⁹ Deleuze, lo mismo que Nietzsche, encuentra aquí el tercer contrasentido.

¿Por qué es tan importante, en la filosofía de Deleuze, que la concepción del eterno retorno de lo Mismo como supresión del azar por lo infinito sea pensada como un contrasentido? Porque, si fuera exacta, *la potencia infinita del Uno no sería la diferencia sino la identidad; no sería el desequilibrio de lo virtual sino el equilibrio de lo actual*. Más profundamente aún, el Uno ya no podría identificarse como producción de simulacros divergentes, dependientes de síntesis disyuntivas. *Se manifestaría* como jurisdicción de lo Mismo, al igualar «al infinito» todas las chances y todos los acontecimientos, y al anular los improbables. Haría falta entonces que el Ser se enunciara en, al menos, dos sentidos: el de las «tiradas» aleatorias de acontecimientos (en su finitud temporal) y el de su equivalencia igualitaria, su pura y simple necesidad

¹⁶ Badiou, *Deleuze: El clamor del ser*, pág. 102.

¹⁷ LS, 266.

¹⁸ NF, 68-69.

¹⁹ NF, 70.

(en el efecto eterno del retorno de lo Mismo). Mantener la univocidad exige mantener pues el azar, la divergencia y lo improbable, incluso en las condiciones del infinito.²⁰

Si la doctrina del eterno retorno significa el fin de la sumisión de la diferencia a las figuras de la identidad, no penetramos su sentido mientras lo pensemos según estas tres determinaciones mentadas, no comprendemos su secreto y caemos en un contrasentido, mientras que hagamos de él una consecuencia o una aplicación de la identidad. El eterno retorno no es la permanencia de lo Mismo (el sujeto del eterno retorno no es lo Uno), ni el estructuramiento de lo diverso por una ley trascendente, ni la forma de un movimiento cíclico que conduciría a un estado del equilibrio. Nietzsche “tiene miedo de que el eterno retorno signifique el retorno del Todo, de lo Mismo y de lo Semejante. [...] De ahí que Zarathustra niegue de plano que el tiempo sea un círculo [...] Zarathustra sabe que el eterno retorno es otra cosa, y que no hace volver ni lo mismo ni lo semejante.”²¹ De ninguna manera. El eterno retorno no es «la morada de lo idéntico».²²

* * *

En el eterno retorno, no es lo mismo o lo uno que retornan. Si hay un sujeto del eterno retorno (pero decir esto no es nunca del todo correcto²³) es la diferencia. Lo propio del eterno retorno es decirse únicamente de lo diverso y de lo que difiere.²⁴ “Lo Negativo no retorna. Lo Idéntico no retorna. Lo Mismo y lo Semejante, lo Análogo y lo Opuesto tampoco retornan. Sólo la afirmación retorna, es decir, lo Diferente, lo Disímil.”²⁵ “El eterno retorno no puede significar la vuelta de lo idéntico, puesto que supone, por el contrario, un mundo (el de la voluntad de poder) en el que todas las identidades previas quedan abolidas y disueltas.”²⁶ El eterno retorno es el único mismo de lo que difiere. No se cometerá entonces el error de plantear, como anterior o preexistente al eterno retorno, el ser o la unidad que este

²⁰ Badiou, *Deleuze: El clamor del ser*, págs. 104-105.

²¹ DR, 467.

²² NF, 69.

²³ En realidad no hay nada que vuelva, que sea sujeto de su volver. No es la diferencia la que vuelve, guardándose en sí, bajo su devenir; esto sería contradictorio. Pero porque no cesa de ser o de afirmarse como diferencia, porque no cesa de repetirse o reproducirse como siempre otra y jamás la misma, volver puede decirse como su ser. La repetición, o el eterno retorno, está entonces en el corazón de la reproducción de lo diverso, de su fuerza afirmativa o intensiva. La diferencia es bajo el modo de la repetición. El ser de la diferencia es la repetición.

²⁴ NF, 69.

²⁵ DR, 468.

²⁶ DR, 96.

constituye: el eterno retorno, y no otra cosa, es lo idéntico, lo semejante y lo igual, pero, justamente, no presupone nada de esto que es en aquello de lo que se dice.

Pensado de esta manera, diciéndose de lo diferente como su volver, no constituye ya un gran englobante o contenedor. No es ya el centro irradiante de donde se desplegarían las diferencias, ni la eternidad de la sustancia spinozista que se mantiene bajo y en los modos, ni, en fin, la abstracción neutra y monocolor de Duns Scoto. Con Spinoza, pese al progreso considerable que este representaba, el ser permanecía pensado en el horizonte de la sustancia (y, por lo tanto, de lo mismo). Con el eterno retorno nietzscheano se opera “la revolución copernicana que abre la diferencia a la posibilidad de su concepto propio”. Es sólo con el eterno retorno que definitivamente la identidad no es ya primera, que ella gira alrededor de lo diferente, que es pensada a partir de lo diferente. Si el ser se dice siempre de la misma forma, no es porque exista lo Uno, sino porque cada vez, por cada diferencia, su ser es su volver, la repetición de su diferencia como diferencia. No es el Ser el que vuelve, y se mantiene en las diferencias que distribuye, preservando en su unidad sin diferencia última las diferencias que lo diversifican. El sujeto del volver no es el ser, son las diferencias, lo múltiple, y es de las mismas, del hecho de que vuelven, que se dice que son (=vuelven) en un sólo y mismo sentido. Las diferencias vuelven, el ser es el volver de las diferencias sin que haya diferencia en su manera de volver y de decirse el ser.

El ser uní-voco es “una voz”, una voz “una” y una voz “dicha”: el ser es dicho (uno, mismo) y, en tanto que tal, no debe ser confundido con aquello de lo que se dice (que es múltiple, diferente...). Aquello de lo que el ser se dice no es para nada lo mismo (los entes son múltiples, diferentes, etc...), pero él, el ser, “se dice en un sólo y mismo sentido” (=los entes, en tanto que son, tienen la misma forma de ser y entonces “no varían la esencia (única) del ser” en sí mismo).²⁷

El eterno retorno constituye la afirmación de la univocidad del ser, pero es una afirmación que lo afirma todo de lo múltiple, de lo diferente, del azar. La repetición en el eterno retorno excluye la identidad de un concepto subordinante y lo negativo de la condición que referiría lo repetido a lo mismo, asegurando su subordinación. “La repetición en el eterno retorno excluye a la vez el hacerse igual o el hacerse semejante al concepto, y la condición por defecto de semejante hacerse. Afecta, por el contrario, a sistemas excesivos que ligan lo diferente con lo diferente, lo múltiple con lo múltiple, y lo fortuito con lo fortuito, en un conjunto de afirmaciones siempre coextensivas con las preguntas planteadas y las decisiones tomadas.”²⁸

“El mundo no es ni finito ni infinito, como en la representación: es acabado e ilimitado. El eterno retorno es lo ilimitado de lo acabado como tal, el ser unívoco que se dice de la diferencia. En el eterno retorno, la cao-errancia se opone a la coherencia de la representación, excluye la coherencia de un sujeto que se representa como objeto representado. La repetición se opone a la representación, el prefijo cambia de sentido, pues en un caso la diferencia se dice solamente por relación a lo idéntico, pero en el otro es lo unívoco que se dice por relación a lo diferente. La repetición es el ser informal de todas las diferencias, la potencia informal de fondo que conduce cada cosa a la forma «extrema» donde su representación se

²⁷ Mengue, *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, págs. 169-170.

²⁸ DR, 201.

deshace. Lo dispar es el último elemento de la repetición, que se opone a la identidad de la representación.”²⁹

En este sentido, la doctrina del eterno retorno realiza completamente la inversión categorial perseguida. La repetición en el eterno retorno se opone a la representación. Mientras que la representación implica esencialmente la analogía, la repetición en el eterno retorno constituye la afirmación más plena de la univocidad del ser. Es la única ontología realizada, nos dice Deleuze.³⁰

La repetición en el eterno retorno aparece bajo todos sus aspectos como la potencia propia de la diferencia; y el desplazamiento y el disfraz de lo que se repite no hacen más que reproducir la divergencia y el descentramiento de lo diferente en un solo movimiento que es la diáfora como transporte. El eterno retorno afirma la diferencia, afirma la desemejanza y lo dispar, el azar, lo múltiple y el devenir. [...] Lo que el eterno retorno elimina son precisamente todas las instancias que yugulan la diferencia, que detienen su transporte sometiéndolo al cuádruple yugo de la representación. La diferencia no se reconquista, ni se libera sino al cabo de su potencia, es decir, mediante la repetición en el eterno retorno. El eterno retorno elimina lo que lo hace imposible, haciendo así posible el transporte de la diferencia. Lo que elimina es lo Mismo y lo Semejante, lo Análogo y lo Negativo, como presupuestos de la representación. Pues la representación y sus presupuestos retornan, pero una vez, sólo una vez, de una vez por todas, eliminados para todas las veces.³¹

Ahora bien, realizar finalmente la inversión del mundo de la representación, sustituir el pensamiento de lo mismo por el de lo diferente, afirmar el eterno retorno, no significa negar la existencia de lo mismo, ni de lo semejante, ni de lo análogo, ni de lo negativo. El eterno retorno elimina lo mismo, lo semejante, lo análogo y lo negativo como presupuestos de la representación, pero no implica la exclusión absoluta de estos conceptos. La repetición opera una inversión del mundo de la representación, y esta implica la desmantelación de esas categorías como principios primeros, así como la referencia de las mismas a los juegos de la diferencia. Se trata, simplemente, de comprender que estas nociones son derivadas, que no son principios, que son producidas, y producidas a partir de lo diferente. Pero no más.

Lo cierto es que continuamos hablando de la unicidad del juego de la diferencia, y decimos «la misma serie» cuando retorna sobre sí misma, y «series similares» cuando unas retornan sobre otras. Los desplazamientos en el lenguaje son mínimos aún cuando vengan a expresar las subversiones más radicales en el orden los conceptos. Hay una fuerza propia de las palabras. Fuerza de la costumbre que hace que sigamos diciendo que ha salido el sol cuando en general sabemos que es sólo un modo de hablar. No se

²⁹ DR, 120.

³⁰ DR, 474.

³¹ DR, 470.

trata de llegar al extremo en que ya no se hable de lo mismo, lo idéntico, lo semejante, lo análogo y lo negativo, sino al extremo en que hablar con estas palabras ya no tenga importancia alguna. Hacer que estas palabras ya no connoten el papel fundamental que el mundo de la representación les concedía.³²

Hemos visto que las dos fórmulas: «las cosas semejantes difieren» y «las cosas diferentes se asemejan» pertenecen a mundos perfectamente extraños entre sí. Lo mismo ocurre aquí: el eterno retorno es ciertamente lo Semejante, la repetición en el eterno retorno es ciertamente lo Idéntico; pero justamente la semejanza y la identidad no preexisten a la vuelta de lo que retorna. No cualifican de antemano lo que retorna, se confunden de manera absoluta con su retorno. No es lo mismo lo que retorna, ni lo semejante tampoco, sino que lo Mismo es el retornar de lo que retorna, es decir, de lo Diferente, y lo semejante es el retornar de lo que retorna, es decir, de lo Disímil. La repetición en el eterno retorno es lo mismo, pero en tanto que se dice únicamente de la diferencia y de lo diferente. Hay una inversión completa del mundo de la representación y del sentido que «idéntico» y «semejante» tenían en ese mundo.³³

Volver es el ser, pero sólo el ser del devenir. El eterno retorno no hace volver «lo mismo», sino que el retornar es lo constituye el único Mismo de lo que deviene. Retornar es el devenir-idéntico del devenir como tal. Retornar es, pues, la única identidad, pero la identidad como potencia segunda, la identidad de la diferencia, la identidad que se dice de lo diferente, que gira en torno a lo diferente. Semejante identidad, producida por la diferencia, está determinada como «repetición». Asimismo, la repetición, en el eterno retorno, consiste en pensarse lo mismo a partir de lo diferente.³⁴

El eterno retorno es lo idéntico que se dice de lo diferente, la semejanza que se dice de lo dispar, lo igual que se dice sólo de lo desigual. Estos conceptos, que fundaban el mundo de la representación, constituyen ahora sólo un efecto del funcionamiento de los sistemas sometidos al eterno retorno. Lo mismo y lo semejante no se distinguen del eterno retorno, no preexisten al eterno retorno. El eterno retorno es la única mismidad y la única semejanza: la mismidad producida por lo diferente, la unidad efectuada por lo múltiple, la semejanza proyectada por lo desemejante.

...el eterno retorno suscita él mismo con su retornar una cierta ilusión en la que se refleja y de la que se goza, de la que se sirve para reduplicar su afirmación de lo que difiere: produce ahora una imagen de identidad como si fuera el fin de lo diferente. Produce una imagen de lo negativo como consecuencia de lo que afirma, la consecuencia de su propia afirmación. De tal identidad, de tal semejanza y de tal negatividad se rodea y rodea al simulacro. Pero se trata, precisamente, de una identidad, una semejanza y una negatividad simuladas. Actúa como si se tratara de un fin siempre

³² MM, 9.

³³ DR, 471.

³⁴ DR, 96.

fallido, de un efecto siempre deformado, de una consecuencia siempre desviada: son los productos de funcionamiento del simulacro. Y se sirve de ellos en cada ocasión para descentrar lo idéntico, desfigurar lo semejante y desviar la consecuencia. pues es cierto que no hay otras consecuencias que las que han sido desviadas, ni otras semejanzas que las desfiguradas, ni otra identidad que la descentrada, ni otro fin que el fallido.³⁵

El sol no sale por la mañana. La identidad no es principio. Pero el movimiento de la tierra, aún cuando constituye el verdadero movimiento, proyecta esa ilusión. Pero el movimiento del eterno retorno, aún cuando deshace todo fundamento y dismantela cada principio, proyecta esa ilusión. El descubrimiento o la novedad de estos movimientos no desvanece esas ilusiones, pero puede preservarnos del error.

De la identidad, de la semejanza, debemos decir que son «simuladas»: están producidas en el interior que relaciona lo diferente con lo diferente mediante la diferencia (de ahí que el mismo sistema sea un simulacro). Lo mismo, lo semejante, son ficciones engendradas por el eterno retorno. Hay en ello, esta vez, no tanto un error como una ilusión: ilusión inevitable que es la fuente del error, pero que puede ser separada de él.³⁶

La identidad y la semejanza, la negación y la analogía, son aniquiladas por el eterno retorno, pero sólo en su dimensión de principios, porque, como efecto de su afirmación absoluta, el eterno retorno proyecta, o, mejor aún, retroyecta la identidad y la negación sobre la diferencia, la semejanza y la analogía sobre las series divergentes. Lo idéntico proviene de lo desigual y lo contiene, lo semejante surge de la disimilitud radical de la diversidad, lo análogo se gesta en la resonancia de la heterogeneidad, lo opuesto es el resultado de desequilibrios diferenciales. El efecto de esta retroyección es una ilusión, en la que el eterno retorno se especulariza como en un efecto de su propia óptica, sin caer, sin embargo, en el error correspondiente que constituiría tomar esos efectos por causas.³⁷ “La representación es una invención de la diferencia, un simulacro de simulacro para subrayar su naturaleza disimuladora, desorientadora, disfrazada y enmascarada.”³⁸ El círculo del eterno retorno deshace al de lo idéntico y lo contradictorio, lo semejante y lo análogo, pero en su tortuosa curvatura engendra una sombra de esta mismidad a la que somete, proyectándola sobre sí mismo, elevándose hasta su propio simulacro.

³⁵ DR, 472.

³⁶ DR, 215.

³⁷ DR, 216.

³⁸ José Luis Pardo, *Deleuze: violentar el pensamiento*, pág. 91.

12. El ser como repetición de la diferencia

Volver es el ser de la diferencia. La repetición es el ser de la diferencia. Y esta repetición como volver de la diferencia es la única ontología realizada, es decir, la afirmación absoluta de la univocidad del ser. Lo que venimos de señalar. Que el eterno retorno es la univocidad del ser, la realización efectiva de la univocidad del ser: el ser se dice en un solo y mismo sentido, y dicho sentido es el eterno retorno, como retorno o repetición de lo que se dice. “La rueda del eterno retorno es a la vez producción de la repetición a partir de la diferencia, y selección de la diferencia a partir de la repetición.”¹

Pero esto no está todavía del todo claro. Evitemos la cólera de Zaratustra: no simplifiquemos demasiado las cosas. Hay algo en la naturaleza de este retorno que todavía esquiva su determinación conceptual y que yo creo identificar en el elemento de la repetición. Quiero decir lo siguiente: el eterno retorno, la repetición en el eterno retorno, expresa en cierto modo el ser común de todas las metamorfosis, el ser común de todo lo que es extremo, de todos los grados de potencia en tanto que realizados. Lo mismo que el concepto de ser en Scotto y la sustancia en Spinoza, sobre la misma línea pero como sobre el otro lado, de cabeza, el eterno retorno constituye el ser igual de todo lo que es desigual, el ser común de todo lo que diverge. El ser pensado como repetición de la diferencia, aún el ser pensado como repetición de la diferencia, supone un carácter común (¿una cierta universalidad?), esto es, algún tipo de síntesis. Esto último sobre todo: la repetición constituye todavía una muy especial forma de síntesis. Algo que siempre pareciera encontrarse ahí donde trata de pensarse el ser.

* * *

Hay una pregunta que surge inmediatamente. ¿Cómo puede la repetición constituir una síntesis? ¿Y cómo una síntesis capaz de constituir el ser común de esto que llamamos los entes? En efecto, se da algo así como una regla de discontinuidad en la repetición que podría formularse así: nada aparece sin que otra cosa haya desaparecido. La repetición pareciera deshacerse a medida que se hace. “Los elementos idénticos no se repiten sino bajo la condición de una independencia de los «casos», de una discontinuidad de las «veces» que hace que uno no aparezca sin que el otro haya desaparecido.”² ¿Cómo puede entonces suponer ninguna síntesis?

Una célebre tesis de Hume, nos dice Deleuze, nos conduce al meollo del problema: *la repetición nada cambia en el objeto que repite, sino que cambia algo en el espíritu que la contempla.*

Hume toma como ejemplo una repetición casuística, del tipo AB, AB, AB, A... Cada caso, cada secuencia objetiva AB es independiente de la otra. La repetición (aunque en rigor no puede hablarse de repetición aún) no cambia nada en el objeto, en el estado de

¹ DR, 97.

² DR, 450.

cosas AB. En cambio, una transformación se produce en el espíritu. Cuando A aparece, yo espero la aparición de B.³

En principio, hablar de espíritu pareciera comportar una carga pesada. ¿No supone desde ya una paradoja? ¿No se postula así aquello que esta síntesis comprendida en la repetición justamente venía a constituir? Yo creo que puede evitarse ese contrasentido.

Pensemos ese espíritu como un «poder de contracción». Más allá de la reflexión. Contracción de unos casos, de unos elementos y de unos cortes (instantes). Contracción de un medio. Poder de contracción que retiene lo uno cuando aparece lo otro y que atiende a lo otro cuando lo primero aparece (retención y pretensión). La contracción operada no responde a un movimiento reflexivo de la memoria o del entendimiento. Los movimiento reflexivos siempre vienen después. La contracción que supone esta síntesis es una síntesis pasiva, si bien no por eso menos constituyente (nos equivocamos si creemos, con Kant, que toda síntesis está reservada a la actividad). Y constituyente justamente de una diferencia, que se diría es producida *en* el espíritu que la contempla, antes que *por* ese mismo espíritu.

Semejante síntesis debe ser denominada, a todos los efectos, síntesis pasiva. Constituyente, no por ello pasa a ser activa. No está hecha por el espíritu, sino que se hace *en* el espíritu contemplativo que precede a toda memoria y toda reflexión.⁴

Pensemos este espíritu en el que se opera la síntesis como una «subjetividad larvaria» que se desarrolla al contraerse, esto es, en la que su constitución es indiscernible (coextensiva y contemporánea) de la contracción a la que da lugar. Estos sujetos locales, parciales y larvarios, nacen y mueren con su contemplación contractante.⁵

Volvamos entonces a la fórmula de Hume. La repetición nada cambia en el objeto que repite, sino que cambia algo en el espíritu que la contempla. Esto podría leerse: la repetición concierne a la actualización de una potencia de contracción pensada como subjetividad larvaria contemplativa. Con lo que decir que el espíritu extrae una diferencia de la repetición significaría que el espíritu *se diferencia* en la repetición⁶, siendo la repetición el ser de esa diferencia.

La objeción mecánica sería que para contemplar es necesario ser, y no a la inversa, y por consecuencia ser un sujeto. Pero Deleuze se remonta más acá de la receptividad (o capacidad de percibir), hasta una sensación originaria que la constituye. Se remarcará, por otra parte, que *La imagen-movimiento* establece una diferencia de naturaleza entre el afecto y la percepción, estando esta última ligada a la acción. La percepción de un medio supone, en efecto, la contracción previa de sus elementos, incluso si esta permanece implícita o recubierta por la representación, por la urgencia de la situación. ¿Qué es esta sensación originaria? La contemplación se relaciona al afecto, que implica una relación de fuerzas. Contemplar es captar una o varias fuerzas, como un tejido

³ DR, 137.

⁴ DR, 138.

⁵ Cf. DR, 451.

⁶ Cf. DR, 146.

deviene un ojo cuando logra captar la luz. Captar es otra cosa que ser excitado, puesto que se trata de ligar la excitación, de hacer un principio, de contractar las vibraciones sucesivas. Captar es un hábito y el hábito es el producto positivo de la relación de fuerzas. Contemplar, contractar, habitar es lo propio de la fuerza subyugada que conserva lo evanescente, que anuda una relación en lugar de dejarla escapar. Ahora, una fuerza no es separable de su relación con otra fuerza al menos. La fuerza pasiva, hábito, contempla la relación de la que procede, la conserva. La objeción no parece subsistir.⁷

El espíritu, estos sujetos larvarios contemplantes no son cosas, no son sustancias; su ser está en contemplar (y, como veremos, en ser contemplados a su vez). Existen en tanto sienten y son afectados, esto es, en tanto abrazan su medio, en tanto pliegan esta exterioridad que Deleuze denomina el afuera. Síntesis, entonces, y síntesis pasivas.⁸

El ejemplo de Hume es del orden de las síntesis perceptivas. Haber postulado la repetición como el ser de la diferencia debe llevarnos más lejos (pensar el ser como síntesis de la diferencia en la repetición supone que no sólo el fondo de la vida psíquica está constituido por esta síntesis). Ahora bien, siendo la contracción la esencia de la repetición entendida como hábito, y dependiendo esta contracción de una contemplación no reflexiva, es necesario que extendamos la atribución de estas almas contemplativas (de estas subjetividades larvarias contemplativas cuyo único rol y cuya única sustancialidad se agota en la contracción del hábito), de la vida psíquica al dominio de la vida orgánica, e incluso de la vida orgánica al dominio total de la vida inorgánica. La materia tiene que estar poblada de estas almas que le dan un espesor sin el cual no sería capaz de ninguna repetición. “Hasta en la rata de laberinto, y en cada músculo de la rata, es preciso poner almas contemplativas.”⁹ Lo hacemos siguiendo a Deleuze:

...en el orden de la pasividad constituyente, las síntesis perceptivas remiten a síntesis orgánicas, del mismo modo que la sensibilidad de los sentidos lo hace a la sensibilidad primaria que somos. Somos agua, tierra, luz y aire contraídos, no solamente antes de reconocerlos o representarlos, sino antes incluso de sentirlos. Todo organismo es, en sus elementos receptivos y perceptivos, pero también en sus vísceras, una suma de contracciones, de retenciones y esperas.¹⁰

⁷ Zourabichvili, *Deleuze: Une philosophie de l'événement*, págs. 99-100.

⁸ Cf. DR, 174: “El ojo liga a la luz, es decir, él mismo es luz ligada. Este ejemplo basa para mostrar la complejidad de la síntesis. Pues hay ciertamente una actividad reproductora, que toma por objeto la diferencia que hay que ligar; pero, a mayor profundidad, hay una pasión de la repetición, de donde surge una nueva diferencia (el ojo formado o el yo vidente). La excitación como diferencia era ya de por sí contracción de una repetición elemental. En la medida que la excitación se vuelve a su vez elemento de una repetición, la síntesis contrayente se ve elevada a una segunda potencia, precisamente la representada por la ligazón o la inversión. Las inversiones, las ligaciones o integraciones son síntesis pasivas, contemplaciones-contracciones de segundo grado. A nivel de cada ligazón, un yo se forma en el Ello; pero un yo pasivo, parcial, larvario, que contempla y contrae.”

⁹ DR, 145. Cf. DR, 450-451: “...de ahí que, para poder representar la repetición, sea preciso instalar por aquí y por allá almas contemplativas, yos pasivos, síntesis sub-representativas, hábitos capaces de contraer los casos o los elementos...”

¹⁰ DR, 141.

¿Es necesario que aclaremos que incluso estos elementos inorgánicos que son contraídos en las síntesis orgánicas suponen a su vez una serie de contracciones, de retenciones y esperas de elementos aún más primitivos? Si el ser es verdaderamente unívoco, entre lo inorgánico, lo biológico y lo psíquico podemos encontrar diferencias de orden pero no de naturaleza; la individuación biológica retarda y prolonga la individuación física, la individuación psíquica retarda y prolonga la biológica, la individuación social y cultural la psíquica.¹¹ El ser se remite a una retención y se abre a una espera. Todo es hábito. Incluso las rocas. Los bosques. Todo contemplación. “¿Qué organismo no está hecho de elementos y de casos de repetición, de agua, de azogue, de carbono, de cloruros, de sulfatos, contemplados y contraídos, entrelazando así todos los hábitos de que se compone?”¹² Lo que llamamos entes no son otra cosa que hábitos contemplativos, contracciones de elementos materiales o sensoriales que constituyen a su vez otras tantas contracciones. El ente existe sólo contemplando, es decir, contrayendo aquello de lo que procede.

Hay que atribuir un alma al corazón, a los músculos, a los nervios, a las células, pero un alma contemplativa cuyo único papel es el de contraer hábitos. No hay en esto ninguna hipótesis bárbara o mística: el hábito manifiesta aquí, por el contrario, su plena generalidad, que no afecta sólo a los hábitos sensorio-motrices que (psicológicamente), sino ante todo a los hábitos primarios que somos, a los millares de síntesis pasivas que nos componen orgánicamente.¹³

No hay otra mismidad ni otra continuidad ni otra consistencia que la del hábito. Hay una contracción del oxígeno y el hidrógeno que se llama agua; esto es, llamamos agua a este hábito contraído por esos elementos. Y “hay una contracción de la tierra y la humedad que se llama grano, y esa contracción es una contemplación y la autosatisfacción de dicha contemplación.”¹⁴ Y así podríamos seguir subiendo hacia la superficie. Yo soy exactamente la consistencia de mis hábitos; mis acciones y reacciones suponen la contracción previa de un medio que desde entonces yo soy. Esto se llama en un sentido propio *habitar*.

* * *

¿En qué sentido se hace necesaria otra síntesis? ¿Por qué este modo de la repetición no basta para agotar el ser de los entes? Bueno, por una parte, los medios que se contraen para dar lugar a una existencia son diversos en un mismo individuo, lo que ya plantea problemas de acuerdo o composición, y fuerza a pensar relaciones sintéticas laterales. Por otra, esta síntesis explica la contracción de unos ciertos hábitos, pero no da cuenta del paso de un hábito a otro, de los devenires y los acontecimientos, de las rupturas y los encuentros. La síntesis contractiva de los hábitos da cuenta del ser de los estados de cosas, del ser de las mezclas, pero aún no da cuenta del ser de los acontecimientos y el devenir.

¹¹ Cf. Gualandi, *Deleuze*, pág. 71.

¹² DR, 144.

¹³ DR, 143.

¹⁴ DR, 144.

La temporalidad propia de los hábitos está constituida por un tiempo alternante, periódico, que corresponde particularmente a la imagen de un movimiento circular que pasa siempre por los mismos puntos. Tiempo cardinal, dócil, regular. Tiempo ritmado. Si la síntesis del hábito es una contracción, debemos decir que es antes que nada una contracción de instantes sucesivos independientes, constitutiva de un presente de una determinada duración, un presente que se agota según el alcance de las contracciones implicadas (es la fatiga la que marca los límites de este presente propio de la vida, de los ciclos orgánicos y los hábitos perceptivos). Constitutiva de un presente viviente, esto es, de este presente propio de las «urgencias de la vida», organizado en hábitos según una serie cíclica de dos tiempos (retención y espera). Tanto el pasado como el futuro le están esencialmente subordinados: “el pasado, en la medida en que los instantes precedentes quedan retenidos en la contracción; el futuro, porque la espera es anticipación en el seno mismo de la contracción.”¹⁵

Los organismos disponen de una duración de presente, de diversas duraciones de presente, según el alcance natural de contracción de sus almas contemplativas. Este presente va de los particulares que encierra en la contracción a lo general de lo que encierra en su campo de espera, y vuelve otra vez a ritmar ese movimiento según las escansiones de la necesidad. “El presente se entiende entre dos surgimientos de la necesidad, y se confunde con el tiempo que dura una contemplación.”¹⁶ Con lo cual podemos comprender la necesidad de una nueva síntesis para dar cuenta de los devenires y los acontecimientos que afectan, no ya a los hábitos en sí mismos, sino a las almas que se contraen en esos hábitos. Las cosas se contraen siempre una vez más, pero es siempre el mismo círculo el que empieza. El presente dura, pero no pasa.

El presente no da cuenta de su propio pasaje: es necesario que la temporalidad del hábito se abra a una dimensión temporal más profunda. Es necesario que esta primera síntesis contractiva de la repetición se refiera a una síntesis capaz de conjugar las contracciones que de otro modo permanecerían aisladas. El tiempo de la vida es el presente («vivimos en el presente»); lo propio de la vida es la contracción de hábitos. Pero, entre un presente y otro, entre la contracción de un hábito y otro, se abre una suerte de cesura, de la que es necesario dar cuenta. Un acontecimiento tiene lugar. Algo crece, algo verdea, algo muere. Es necesario dar cuenta de la posibilidad de estos devenires. Necesario dar cuenta de la posibilidad de que el tiempo pase. Cronos quiere morir.¹⁷

* * *

¹⁵ DR, 138.

¹⁶ DR, 148.

¹⁷ LS, 172.

Tenemos, entonces, que la síntesis contractiva de los hábitos da cuenta del ser de los estados de cosas y de las mezclas, pero no basta para pensar el devenir al que están sometidos esos estados y esas mezclas. Lo que también puede formularse desde el punto de vista de la temporalidad: la sucesión, aún no siendo una apariencia, no da cuenta de sí misma y reenvía a una instancia genética más profunda, a relaciones de otra naturaleza, no menos reales y no menos temporales. Hace falta otro tiempo en el que opere la síntesis del tiempo, hace falta otra síntesis que permita a la repetición cubrir todo el dominio del ser.

Pensemos, en principio, la dimensión temporal del problema. Habíamos aclarado la naturaleza del tiempo cronológico, sucesivo, cíclico, sujeto a lo que hemos denominado el presente viviente. Ahora comprendemos que esa síntesis temporal dominada por un presente que se apoya sobre una retención y se lanza a una espera no es la forma fundamental de la temporalidad, sino sólo una forma empírica, la manera en que el tiempo se presenta en los hábitos que nos constituyen. Representa, nos dice Deleuze, “la fundación del tiempo, pero debemos distinguir entre fundación y fundamento”¹⁸. “El encadenamiento horizontal de las causas y de los efectos en el mundo reclama una causa primera totalizante, extramundana, como causa vertical de los efectos y de las causas.”¹⁹ La síntesis pasiva del hábito debe remitir a una síntesis más profunda como a su fundamento. El presente viviente debe remitir a una temporalidad más originaria como a aquello que posibilita su pasar.

Esta síntesis fundamental o fundadora es constituida por una suerte de memoria ontológica y tiene la forma de un pasado puro. “La síntesis pasiva del hábito remite a esa síntesis pasiva más profunda, que es la memoria: *Habitus* y *Mnemosyne*, o la alianza del cielo y de la tierra. El hábito es la síntesis originaria del tiempo que constituye la vida del presente que pasa; la memoria es la síntesis fundamental del tiempo, que constituye el ser del pasado (lo que hace pasar al presente).”²⁰ El pasado hace pasar al presente, o, más precisamente, es algo así como la condición de posibilidad de este pasaje, fundando así la sucesión temporal propiamente dicha. La memoria conjuga los hábitos que nos constituyen y constituyen las cosas. Mientras que la síntesis del hábito contraía, la síntesis de la memoria conjuga, une, empalma, conformando esto que llamamos devenir. “La síntesis pasiva del hábito constituiría al tiempo en cuanto *contracción* de instantes bajo la condición de presente, pero la síntesis pasiva de la memoria lo constituye como *empalme* de los presentes como tales.”²¹ *Mnemosyne* es el gran contenedor. Presente y futuro están ahora contenidos en este pasado puro. Presente y futuro no son para esta síntesis más que las repeticiones de una memoria infinita que es el fundamento de todo otro tiempo, porque cada instante no es más que una variación, una actualización de este pasado puro, de esta memoria ontológica.

¹⁸ DR, 151.

¹⁹ DR, 456.

²⁰ DR, 151-152.

Mientras que la síntesis pasiva del hábito constituye al presente vivo en el tiempo, y hace del pasado y del futuro dos elementos asimétricos del presente, la síntesis pasiva de la memoria constituye al pasado puro en el interior del tiempo y hace del antiguo presente y del actual (luego del presente en la reproducción y del futuro en la reflexión) los dos elementos asimétricos del pasado como tal.²²

La pregunta es cómo. Deleuze resume las características de esta segunda síntesis y las de las relaciones que mantiene con la primera retomando las cuatro paradojas del tiempo descubiertas por Bergson en *Materia y Memoria*. Las sintetizamos como sigue.

1. La primera paradoja del tiempo expresa el hecho de que cada instante es al mismo tiempo presente y ya pasado, o, lo que es lo mismo, que el pasado no espera que el presente pase para formarse en tanto que pasado (*contemporaneidad del pasado con el presente*). En efecto, como vimos más arriba, la primera síntesis es una síntesis intratemporal, en tanto que los «presentes vivientes» no podrían pasar jamás sin que un pasado los hiciese pasar; un nuevo presente no podría llegar jamás sin que el otro ya hubiese pasado: la dimensión temporal del presente presupone una dimensión a la que es interior, y esta dimensión es el pasado, que no puede ser sino pasado puro, pasado *a priori*, esto es, un pasado que jamás ha sido presente.

Si el pasado esperara a un nuevo presente para constituirse como pasado, jamás el antiguo presente pasaría, ni uno nuevo adveniría. Jamás un presente pasaría, si no hubiera pasado «al mismo tiempo» como presente.²³

Todo presente es ya pasado. Cada instante es doble. En cada instante lo actual (el presente) y lo virtual (el pasado puro) coexisten. Como las dos caras de una misma moneda.²⁴ Lo virtual y lo actual se distinguen realmente, pero no numéricamente: su diferencia es formal. Lo cual se comprende más fácilmente si pensamos, con Bergson, cada presente como la totalidad del pasado completo en su estado de máxima contracción.

2. La segunda paradoja muestra que todo el tiempo coexiste en sí como pasado (*coexistencia del pasado*). En efecto, “si cada pasado es contemporáneo del presente que ha sido, *todo* el pasado coexiste con el nuevo presente por relación al cual es ahora pasado.”²⁵ El pasado, en tanto condición trascendental del presente, hace pasar y advenir al presente, pero en sí mismo no pasa ni adviene.

3. La tercera paradoja se sigue de la anterior y formula la anterioridad del pasado por relación a los presentes que hace pasar (*preexistencia del pasado*). “Cada pasado es contemporáneo del presente que fue, y todo el pasado coexiste con el presente por relación al cual es pasado, pero el elemento puro del pasado en general preexiste al

²¹ DR, 153.

²² DR, 153-154.

²³ DR, 154.

²⁴ Cf. DR, 452.

²⁵ DR, 154.

presente que pasa.”²⁶ Los presentes advienen, pero el pasado no adviene jamás. Y es que ya siempre ha sido; no como una existencia, sino como el fundamento. Hay entonces un elemento sustancial del tiempo que jamás fue presente, elemento increado, siempre ya ahí, síntesis de todo el tiempo, del que el presente y el porvenir no son más que sus dimensiones.

4. La cuarta paradoja del tiempo es un corolario de las tres anteriores. Muestra que el pasado recoge todo el tiempo, que la síntesis de la memoria recoge todo el ser a diferentes niveles de contracción y de distensión, cada uno con sus singularidades y sus puntos dominantes. El pasado puro no constituye ya una repetición de elementos o partes exteriores sucesivas, sino de totalidades coexistentes en diferentes niveles o grados de los que el presente es tan sólo el más contracto.²⁷

El presente sólo es el grado más contracto del pasado que le coexiste cuando el pasado coexiste ante todo consigo, en una infinidad de grados diversos de contracción y de tregua, en una infinidad de niveles (tal es el sentido de la célebre metáfora bergsoniana del cono, o cuarta paradoja del pasado).²⁸

Hay una gran diferencia entre la primera síntesis del hábito y esta síntesis de la memoria. Entre la fundación del presente viviente y el fundamento que constituye el pasado puro. La una es repetición de instantes o elementos sucesivos e independientes mientras que la otra es una repetición del Todo según distintos grados de contracción. Si la primera síntesis del tiempo era productora de una multiplicidad de duraciones coexistentes pero indiferentes entre sí, la segunda síntesis muestra, por el contrario, que no hay más que un solo tiempo.

También las dos repeticiones se encuentran en una relación muy distinta con respecto de la «diferencia» como tal. La diferencia se sustrae a la una, en la medida en que los elementos o instantes se contraen en un presente vivo. Y se halla incluso en la otra, en la medida en que el Todo comprende la diferencia entre sus niveles. La una está desnuda, la otra vestida; una afecta a las partes, la otra al todo; una es de sucesión, la otra de coexistencia; una actual, la otra virtual; una horizontal, la otra vertical. El presente es siempre diferencia contraída, pero en un caso contrae instantes indiferentes, mientras que en el otro contrae, al llegar hasta el límite, un nivel diferencial del todo que en sí mismo es de tregua o de contracción.²⁹

La memoria empalma, conecta y conjuga estas diferencias que extraían los hábitos de su contracción. El pasado constituye una ilimitada memoria ontológica, una memoria universal. Constituye la totalidad en la cual todos los círculos del tiempo coexisten de forma virtual. La memoria *es* la totalidad virtual de los hábitos, su síntesis conjuntiva. Si el hábito constituía un circuito cíclico o un círculo siempre

²⁶ DR, 155.

²⁷ Cf. DR, 451.

²⁸ DR, 156.

por recomenzar, el pasado se manifiesta como la coexistencia de los círculos más o menos dilatados, más o menos contraídos, de los que cada uno contiene todo al mismo tiempo (en tanto grado, plano o punto de vista), y de los que el presente es el límite extremo (el más pequeño circuito que contiene todo el pasado).³⁰

Si el presente viviente es el tiempo propio de un proceso de individuación, la dimensión del pasado puro es la dimensión de lo que precede un proceso de individuación, la dimensión de la totalidad preindividual, la dimensión del ser metaestable. La síntesis del hábito no bastaba, porque entre dos dimensiones del presente viviente, entre dos hábitos, se daba una disyunción, una cierta relación de imposibilidad: la actualidad de una hacía bascular a la otra en el pasado. Y, en efecto, dos hábitos no pueden actualizarse al mismo tiempo en un mismo sujeto larvario. El pasado puro, en tanto reservorio de la totalidad de las virtualidades preindividuales, permite dar cuenta de ese paso: la actualización de lo virtual transporta el sujeto de un hábito a otro, haciéndolo cambiar o devenir, pasar irreversiblemente de una época a otra, de un momento de la existencia a otro. La persistencia de lo virtual en lo actual (lo actual no es sino el grado de mayor contracción de lo virtual) es ya siempre una transindividualidad.

El ser, que según la primera síntesis pensábamos como la repetición elaborada en el hábito según una contracción de elementos exteriores entre sí, debe pensarse ahora como la repetición de un pasado puro (de su totalidad) en el presente que pasa (y que constituye justamente su máxima contracción). La repetición consiste entonces en la actualización de una virtualidad, lo cual permite pensar ya no sólo el ser de las vivencias y los estados de cosas, sino también y ante todo el ser del devenir.

Deleuze compara esta repetición de lo virtual por lo actual con la repetición que significa una respuesta respecto de un determinado problema. Se dice, en efecto, que un ente singular es actual cuando se presenta como la solución a un problema planteado por la virtualidad que actualiza. “Al igual que sus órganos, el organismo no sería nada si no fuera la solución a un problema, como el ojo, que resuelve un «problema de luz».”³¹ En este sentido, el pasado puro constituye la dimensión de los problemas cuyas soluciones vienen dadas por los sucesivos estados de cosas que dan consistencia a lo actual.

Hay que insistir en la realidad de lo virtual. Lo posible se opone a lo real y así compromete el pensamiento en el equívoco y la analogía. Lo virtual es, en cambio, absolutamente real. Lo cual no significa hacer de lo actual una forma degradada del ser. Y es que pensar lo actual como actualización de lo virtual, pensar lo virtual como proceso de producción de lo actual, supone la consideración de una distinción formal entre lo actual y lo virtual. Lo virtual se distingue real, pero no numéricamente, de lo

²⁹ DR, 157-158.

³⁰ Cf., IT, 129-130.

³¹ DR, 272.

actual. Lo virtual se distingue formalmente de lo actual.³² Ontológicamente no se distinguen. Ontológicamente las repeticiones que suponen son una sola. La realidad de ambas es la misma. Una (la síntesis en el hábito del presente viviente) es superficial, mientras que la otra (la síntesis en la memoria del pasado puro) es profunda. Pero el ser se dice de ambas en un solo y mismo sentido.

Por más que la diferencia de los presentes como tales se establezca entre dos repeticiones, la de los instantes elementales a los que se la sustrae y la de los niveles del todo en los que se la incluye, siguiendo la hipótesis bergsoniana, es preciso concebir la repetición desnuda como el envoltorio exterior de la vestida: es decir, la repetición sucesiva de los instantes como el más distendido de los niveles coexistentes, la materia como sueño, o como el pasado más distendido del espíritu.³³

Se repite dos veces simultáneamente, pero no se trata de la misma repetición. Una vez, mecánica y materialmente, en anchura; otra simbólicamente, mediante simulacro, en profundidad; una vez se repiten las partes, otra vez el todo del que las partes dependen. Se trata de la misma relación que Spinoza definía entre los atributos. Sobre la superficie plena de un mismo ser unívoco estas dos repeticiones se reparten según sus formas disímiles. Las dos repeticiones no se realizan en la misma dimensión, pero coexisten. Una es propia de la duración, la otra de un pasado que nunca fue presente. Una es elemental, la otra totalizante. Pero ambas coexisten.³⁴ Ya no sobre la superficie o en el corazón de una sustancia única, sino en un movimiento excéntrico que las comprende como sus dos mitades desiguales. Es de un solo movimiento que la repetición comprende a la diferencia.³⁵ Una línea abstracta, como veremos, describe ese movimiento que distingue, pero que también une.

* * *

Al esbozar los aspectos más generales de esta segunda síntesis de la repetición, hemos tocado tal vez la pareja conceptual más importante de la ontología deleuziana. “*Virtual* es, sin duda alguna, el principal nombre del Ser en la obra deleuziana. O más bien: la pareja nominal virtual/actual agota el despliegue del Ser unívoco. [...] Hace falta la pareja virtual/actual para experimentar que es gracias a su

³² Respecto de esta diferencia entre lo actual y lo virtual, Zourabichvili da cuenta, ya no del carácter puramente formal de la misma, sino de la necesidad de una diferencia semejante para pensar el ser en toda su extensión. Cf. Zourabichvili, *Deleuze: Une philosophie de l'événement*, pág. 80: “Si se pregunta porqué Deleuze invoca una diferencia de intensidad, la respuesta es que la diferencia del pasado y del presente no es inteligible más que a este precio. Al negar la diferencia temporal intensiva, la vida de cada uno se reduce a una alineación de hechos en un presente homogéneo y continuo. Se esquivan entonces las rupturas no sólo espaciales, materiales, sino también las profundamente temporales. El concepto mismo de acontecimiento requiere esta concepción intensiva del tiempo.”

³³ DR, 158. Cf. DR, 452.

³⁴ Cf. DR, 456.

virtualidad que un ente actual detenta unívocamente su ser.”³⁶ Hemos adelantado algunas de las notas correspondientes a estos conceptos, que sin duda deberíamos profundizar. Sin embargo, la síntesis de diferencia que representa la repetición no se agota con la determinación de esta pareja conceptual, así como no lo hacía con la contracción propia del hábito. Deleuze no se satisface con las dos síntesis correspondientes al presente viviente y al pasado puro. Experimenta la necesidad de una tercera síntesis: una en la cual el futuro tendría el primado sobre los otros dos modos temporales.

Si volvemos sobre lo dicho, podemos ver que la segunda síntesis (pasado puro) constituye menos el complemento que el concurrente de la primera (presente viviente): el presente viviente no puede pensarse si no se postula como la actualización de un pasado puro (síntesis empírica y síntesis trascendental, podría arriesgarse). Pero una cierta complementariedad concierne o es exigida a la segunda síntesis. El problema del pasaje no está resuelto. La apelación a lo virtual no basta. Una tercera síntesis es necesaria.

Si el presente viviente es el tiempo propio de un proceso de individuación, la dimensión del pasado puro es la dimensión que precede a ese proceso, una suerte de conjunto de condiciones a priori que determinan de forma trascendental su actualización. Ahora bien, ¿qué es lo que produce este acontecimiento singular que hace bascular el sistema y fuerza al tiempo salir de sí mismo para lanzarse al porvenir? ¿Qué es lo que hace que el pasado virtual se actualice constantemente en las series del presente viviente? Hay una tercera síntesis del tiempo que viene a resolver este problema. Esta tercera síntesis no afirma sólo el presente y constituye la condición de posibilidad de que sea sucedido por otro, sino que *produce* esta sustitución, dicta el movimiento de actualización intensiva del pasado en la sucesión extensiva del presente.

Lo que fuerza al ser a devenir es un elemento exterior al sistema que hace comunicar las diferencias, impidiéndoles coexistir. Deleuze define esta entidad como algo misterioso, como el pasaje de un «precursor oscuro», como la entrada en el sistema de un «objeto = x», de una entidad que no tiene una identidad previa ni un lugar fijo, y que hace precipitar el sistema provocando una «resonancia» de las series y el «movimiento forzado» del sistema.

El rayo estalla entre intensidades diferentes, pero está precedido por un *precursor oscuro*, invisible, insensible, que determina de antemano su camino a la inversa, como en vaciado. De igual manera, todo sistema contiene su precursor oscuro que garantiza la comunicación de las series bordeantes.³⁷

Trazando un camino que es invisible e imperceptible, recubierto y recorrido por los fenómenos que induce en el sistema, el precursor oscuro es el diferenciante de las diferencias. “Tiene por función articular las dos series una con otra, y reflejarlas una en la otra, hacerlas comunicar, coexistir y ramificar; reunir las singularidades

³⁵ Cf. DR, 455.

³⁶ Badiou, *Deleuze: El clamor del ser*, pág. 65.

³⁷ DR, 206.

correspondientes a las dos series en una «historia embrollada», asegurar el paso de una distribución de singularidades a la otra.”³⁸

Hasta acá considerábamos los niveles coexistentes de una totalidad virtual (grados intensivos, niveles de contracción, pliegues) como actualizándose en series diferenciadas, esto es, diferenciándose. Nos faltaba, nos parecía, un agente capaz de operar esa diferenciación. Ahora vemos que, si esas series son susceptibles de resonar, es siempre bajo la acción de un «precursor oscuro», fragmento que vale para la totalidad en la que todos los niveles coexisten: cada serie se repite, pues, en las otras, al mismo tiempo que el precursor se desplaza de un nivel a otro, y se disfraza en todas las series.³⁹ Bajo el efecto de su movimiento, el pasado, que aparecía primero bajo la forma de los círculos del pasado coexistente en sí y luego bajo la forma de un círculo de coexistencia del pasado y el presente, adopta la forma de una línea en la que todas las series pasan y que coexisten por relación a este objeto = x.

Ahora bien, en sí mismo, este precursor oscuro no tiene otro lugar que aquel al que «falta», ni otra identidad que aquella que le falta. “Son en cada caso su espacio de desplazamiento y su proceso de disfraz los que determinan la magnitud relativa de las diferencias puesta en relación.”⁴⁰ El precursor oscuro constituye una instancia paradójica.

Este es el precio a pagar para poder pensar el ser como repetición de diferencias. Para asegurar la comunicación de las series de diferencias divergentes, para hacer resonar sin reducir una a otra la serie del pasado puro y la del presente viviente, la de lo virtual y lo actual, es necesario pensar este agente diferenciante como una instancia paradójica, doble, carente de identidad.

Para que los términos de estas series divergentes, siempre relativamente desplazados *unos en relación a otros*, puedan comunicarse, es necesario pensar un lugar *absoluto* al que puedan referirse. Ahora bien, para que este lugar absoluto no destituya la divergencia específica de las series que viene a comunicar, para que con su posición no reintroduzca ningún tipo de convergencia, es necesario que se disfrace justamente de estas diferencias que hace resonar. Lejos de interiorizar estas diferencias (hábito), o de comprenderlas en su totalidad (memoria), el precursor oscuro las repite allí donde se encuentran, o, mejor, se deja repetir por ellas, recubrir, disfrazar, enmascarar por ellas. El precio que paga por esto es el de su propio desdoblamiento. Este lugar absoluto se encuentra siempre determinado por la distancia de los términos de las series a este elemento, pero este elemento no cesa de desplazarse *respecto de sí mismo* en las dos series.

De la instancia paradójica hay que decir que nunca está donde se la busca, y que inversamente, no se la encuentra donde está. *Falta a su lugar*, dice Lacan. Y, del mismo

³⁸ LS, 70-71.

³⁹ Cf. DR, 458.

⁴⁰ DR, 207.

modo, falta a su propia identidad, falta a su propia semejanza, falta a su propio equilibrio, falta a su propio origen.⁴¹

El precursor oscuro («objeto virtual», dice también Deleuze⁴²) no sólo carece de algo por relación a los términos seriales a los que se sustrae. Carece incluso de algo en sí mismo, al ser siempre una mitad de sí mismo, siendo la otra mitad siempre ausente. “Eterna mitad de sí, no está allí donde está sino a condición de no ser donde debe ser. No está donde se le encuentra sino a condición de ser buscado donde no está. Al mismo tiempo resulta no estar poseído por quienes lo tienen, y es tenido por los que no lo poseen.”⁴³

En verdad no hay elemento más extraño que esta cosa de dos caras, con dos «mitades» desiguales o impares. Como en un juego, asistimos a la combinación de la casilla vacía y el desplazamiento perpetuo de una pieza. O mejor, como en la tienda de la oveja: allí, Alicia experimenta la complementariedad del «estante vacío» y de «la cosa brillante que siempre está encima», del lugar sin ocupante y del ocupante sin lugar. «Lo más extraño (*oddest*: lo más desapareado, lo más desemparejado) era que, cada vez que Alicia observaba un estante cualquiera para contar exactamente lo que había, *este estante en particular estaba absolutamente vacío*, mientras que los otros estaban llenos a reventar. Cómo se desvanecen las cosas aquí, dijo finalmente con un tono pesaroso, tras haber pasado alrededor de un minuto persiguiendo inútilmente a una gran cosa brillante que tan pronto parecía una muñeca como un costurero, y *que siempre se encontraba en el estante superior al que ella miraba*. Voy a seguirla hasta la estantería más alta. Supongo que no se atreverá a atravesar el techo. Pero incluso este plan fracasó: la cosa pasó tan tranquila a través del techo, como si estuviera muy acostumbrada a ello.»⁴⁴

Deleuze apela antes que nada a los estructuralistas a la hora de caracterizar esta instancia paradójica.⁴⁵ Así, en Lacan, el concepto de «falo» “da fe de su propia ausencia, y de sí como pasado, está esencialmente desplazado por respecto de sí mismo, no se le encuentra sino como perdido, existencia siempre fragmentaria que pierde su identidad en el doble –puesto que no puede ser buscado y descubierto sino del lado de la madre, y tiene por propiedad paradójica el cambiar de lugar, no siendo poseído por los que tienen un «pene», y teniéndolo en cambio los que no lo tienen, como muestra el tema de la castración. El falo simbólico no significa menos el modo erótico del pasado puro que lo inmemorial de la sexualidad. El símbolo es el fragmento siempre desplazado, que vale por un pasado que jamás fue presente: el objeto = x.”⁴⁶ Y lo mismo en Lévi-Strauss, donde la idea de un valor simbólico cero (que viene a colmar la distancia entre las series significadas y las series significante) se piensa como un exceso en la serie

⁴¹ LS, 61.

⁴² Cf. DR 179-182.

⁴³ DR, 181.

⁴⁴ LS, 61-62.

⁴⁵ Cf. LS, 89: “Los autores que la costumbre reciente ha dado en llamar estructuralistas quizá no tengan sino un punto en común, aunque este punto es el esencial: el sentido, no como apariencia, sino como efecto de superficie y de posición, producido por la circulación de la casilla vacía en las series de la estructura (lugar del muerto, lugar del rey, mancha ciega, significante flotante, valor cero, causa ausente, etc.)”

⁴⁶ DR, 182-183.

significante (casilla vacía, lugar sin ocupante) y como un defecto en la serie significada (dato supernumerario, ocupante sin lugar).⁴⁷

Este elemento no pertenece a ninguna serie, o más bien pertenece a las dos a la vez, y no cesa de circular a través de ellas. Además tiene la propiedad de estar desplazado siempre respecto de sí mismo, de «faltar a su propio lugar», a su propia identidad, a su propia semejanza, a su propio equilibrio. Aparece en una serie como exceso, pero con la condición de aparecer en la otra como un defecto.⁴⁸

Falo, lugar del muerto, lugar del rey, mancha ciega, significante flotante o valor cero. El precursor oscuro es todas estas cosas y es también su ausencia. Quiero decir que es las dos cosas a la vez. Elemento de dos caras, por pertenecer simultáneamente a las dos series que comunica sin reducir sus diferencias, no parece posible caracterizarlo más que por parejas conceptuales variables, siempre disimétricas, siempre desequilibradas: exceso y defecto, casilla vacía y objeto supernumerario, lugar sin ocupante y ocupante sin lugar, significante flotante y significante flotado, palabra esotérica y cosa exotérica, palabra blanca y objeto negro. O quizá, y mejor aún, no es posible definirlo más que por el movimiento de diferenciación que induce, en tanto que principio de emisión de singularidades. El precursor oscuro se desvanece ante el relámpago que produce. Y es, en este sentido, que *es siempre un era*.⁴⁹

* * *

Una determinación redundante tal vez pueda ayudar a esclarecer la naturaleza de esto que en sí mismo no puede ser sino oscuro. Explico.

Un poco más arriba asimilamos lo virtual a lo problemático. Referimos entonces la repetición de lo virtual por lo actual a la repetición que significa una respuesta respecto de un determinado problema. Pensábamos, más precisamente, que un ente singular es actual cuando se presenta como la solución a un problema planteado por la virtualidad que actualiza. En este sentido, el pasado puro constituía la dimensión de los problemas.

Yo quisiera ahora pensar, en ese mismo registro, que no es de ningún modo metafórico, esta entidad paradójica que constituye el precursor oscuro. ¿Cómo caracterizarlo?

Deleuze nos dice que este elemento debe ser definido como el lugar de una pregunta. La pregunta, en tanto fuente de problemas, se corresponden con el desplazamiento de este objeto paradójico

⁴⁷ Cf. LS, 69.

⁴⁸ LS, 70.

⁴⁹ Cf. DR, 181.

que es el precursor oscuro, en función del cual las series se desarrollan.⁵⁰ “El problema está determinado por los *puntos singulares* que corresponden a las series, pero la *pregunta*, por un *punto aleatorio* que corresponde a la casilla vacía o al elemento móvil.”⁵¹ La pregunta se desarrolla en problemas, desarrolla unos problemas, al mismo tiempo que los problemas presuponen una pregunta en virtud de la cual se constituyen como tales. Vimos que las sucesivas respuestas que se actualizaban en el presente viviente no suprimían los problemas planteados por las series virtuales del pasado puro (por el contrario, encontraban en estos problemas las condiciones subsistentes sin las cuales no tendrían ningún sentido, ninguna realidad). Lo mismo hay que decir ahora de esta pregunta que constituye el precursor oscuro: las respuestas no suprimen la pregunta, no colman la pregunta: la pregunta persiste a través de todas las respuestas, lo mismo que el problema subsistía bajo su solución.

Estríbillo de una canción en las que las estrofas formarían otras tantas series a través de las cuales circula, palabra mágica tal que ningún nombre con el que se la «llama» colma el blanco, la instancia paradójica tiene precisamente este ser singular, esta «objetividad» que corresponde a la pregunta como tal, y le corresponde sin responderla jamás.⁵²

* * *

Diferenciador de la diferencia, el precursor oscuro no funda menos, por eso, una nueva síntesis.⁵³ Tercera síntesis que deshace todos los círculos del presente vivo y hace subir a la superficie las series del pasado puro. El precursor oscuro traza una línea descentrada entre las series virtuales y las actuales, enderezando todos los círculos y destituyendo todas las verticalidades, constituyendo una superficie tortuosa. Las series sucesivas del presente viviente, así como las series coexistentes en profundidad del pasado puro, resultan transformadas por el precursor oscuro, cuyo movimiento pasan a repetir a su vez.

Esta síntesis da cuenta de cómo puede constituirse el pasado en el tiempo. Da cuenta de cómo puede pasar el presente. Constituye, en este sentido una síntesis estática que hace del instante un tiempo presente y pasado, presente y devenir, para que el instante pase en beneficio de otros instantes. El instante que pasa jamás podría pasar, si no fuera ya pasado al mismo tiempo que presente, todavía futuro al mismo tiempo que presente. “Es preciso que el presente coexista consigo como pasado y futuro. Su

⁵⁰ Cf. DR, 188-189.

⁵¹ LS, 76.

⁵² LS, 76-77.

⁵³ . De hecho, esta tercera síntesis coincide con el papel diferenciador del precursor oscuro. En efecto, la tercera síntesis viene a “hacer de la repetición, no aquello a lo que se «sustraer una diferencia», ni lo que comprende la diferencia como variante, sino hacer de ello el pensamiento

relación con los otros instantes se funda en la relación sintética del instante consigo mismo como presente, pasado y futuro.”⁵⁴ Síntesis del tiempo y de sus dimensiones, síntesis de lo diverso y de su reproducción, síntesis de lo virtual y lo actual. Y es en este sentido que constituye la respuesta definitiva al problema del pasaje.

La principal consecuencia de esto es que las series de lo virtual y lo actual pasan entonces a formar series coexistentes en función del precursor oscuro, que se desplaza en ellas y por relación a sí. Ninguna de las dos series puede ser designada ya ni como original ni como derivada. Es esto lo que significa hacer salir al tiempo de sus goznes. “El tercer tiempo es el tiempo propio de la decisión, que ordena al tiempo en línea recta, deshaciendo las dos primeras síntesis y ordenando el tiempo en línea recta, enderezándolo y extrayendo su forma pura, haciéndolo salir de sus goznes.”⁵⁵ Deleuze nos da un ejemplo literario. “Un poco al modo como el héroe de *A la recherche*, al amar a su madre, repite ya el amor de Swann por Odette.”⁵⁶ Un ejemplo psicológico. “Los personajes parentales no son los términos últimos de un sujeto, sino los términos medios de una intersubjetividad, las formas de comunicación y disfraz de una serie con otra, para sujetos diferentes, en tanto que las formas están determinadas por el transporte del objeto virtual.”⁵⁷

La repetición se constituye ahora entre dos series coexistentes formadas en función del precursor oscuro (objeto virtual, objeto = x). Es debido a que circula constantemente, siempre desplazado por relación a sí, que determina, en las dos series en las que aparece, transformaciones de términos y modificaciones de las relaciones. Ecos y resonancias. El desplazamiento de precursor oscuro no es, pues, un disfraz entre otros, es el principio del que surge, en realidad, la repetición como repetición disfrazada.⁵⁸

Deleuze es pródigo en nombres a la hora de determinar esta síntesis. Aión es uno de esos nombre. “Aión es el propio *volver*, la línea recta del tiempo, esta grieta más

y la producción de lo «absolutamente diferente»; hacer que, para sí misma, la repetición sea diferencia en sí.” Cf. DR, 171.

⁵⁴ NF, 71-72.

⁵⁵ DR, 465.

⁵⁶ DR, 186.

⁵⁷ DR, 186.

⁵⁸ Cf. DR, 185: “La repetición sólo se constituye con y en los disfraces que afectan a los términos y las relaciones de las series de la realidad; pero ello debido a que depende del objeto virtual como de una instancia inmanente cuya propiedad es, ante todo, el desplazamiento.”

rápida que el pensamiento, más delgada que cualquier instante, que de una parte a otra de su saeta indefinidamente cortante, hace surgir este mismo presente como si hubiese sido ya indefinidamente presente e indefinidamente futuro. Es importante comprender que no se trata de una sucesión de presentes, ofrecidos por un flujo continuo que en su plenitud dejaría transparentar tanto el espesor de un pasado como dibujar el horizonte del futuro del que serán a su vez el pasado. Se trata de la línea recta del futuro que corta el menor espesor de presente, lo recorta indefinidamente a partir de sí misma: por más lejos que vayamos para seguir esta cesura, nunca encontraremos el átomo indivisible que por fin podríamos pensar como la unidad minúsculamente presente del tiempo (el tiempo es siempre más fino que el pensamiento).”⁵⁹

En sí mismo, el tema del Aión es una variación del tema del precursor oscuro, y viceversa: “viene a ser lo mismo presentar este elemento como recorriendo las dos series en la superficie, o como trazando entre las dos la línea recta del Aión.”⁶⁰ El Aión es la línea recta que traza el precursor oscuro⁶¹; las singularidades de las distintas series se distribuyen sobre esta línea, siempre en relación con el precursor oscuro que la subdivide hasta el infinito, haciendo que todas las singularidades se comuniquen entre sí, extendiéndolas y alargándolas sobre la línea. El Aión es exactamente la frontera entre el fundamento y lo fundado, entre lo virtual y lo actual, la línea recta que los separa, pero igualmente la superficie plana que los articula. Vidrio o espejo impenetrable. Hasta tal punto circula a través de las series, que no deja de reflejar y ramificar, haciendo de un solo y mismo acontecimiento lo propio de las series que reflejan cada una de sus caras.

El Aión es el jugador ideal o el juego. Azar insuflado y ramificado. El es el tirar único del que se distinguen cualitativamente todas las tiradas. Juega o se juega en dos mesas por lo menos, en la bisagra de dos mesas. Allí es donde traza su línea recta, bisectriz. Recoge y reparte en toda su longitud las singularidades correspondientes a los dos. Las dos mesas o series son como el cielo y la tierra (...) ⁶²

Cuando planteábamos el problema del ser en Scoto veíamos que el concepto de ser, en tanto incluía tanto lo finito como lo infinito, lo creado como lo increado, permanecía indiferente, neutral, respecto de todas esas determinaciones. Nos preguntábamos entonces cuál era su sentido. Ahora vemos

⁵⁹ Foucault, *Theatrum philosophicum*, págs. 43-44.

⁶⁰ LS, 97.

⁶¹ Cf. LS, 183.

que la pregunta no tiene respuesta, porque lo propio del ser es no tener dirección, no tener «buen sentido», sino siempre los dos a la vez. El ser en Deleuze se dice a la vez de lo actual y lo virtual, del presente viviente y del pasado puro, de todos los puntos de vista. Aión constituye esa síntesis disyuntiva que se opera en un pasado-futuro infinitamente subdividido o estirado. “Aión es el pasado-futuro en una subdivisión infinita del momento abstracto, que se descompone sin cesar en los dos sentidos a la vez, esquivando siempre cualquier presente. Porque no puede asignarse ningún presente en el universo en tanto que sistema de todos los sistemas o conjunto anormal. A la línea orientada del presente, que «regulariza» en un sistema individual cada punto singular que recibe, se opone la línea del Aión, que salta de una singularidad preindividual a otra y las recoge a todas unas en otras, recoge todos los sistemas según las figuras de la distribución nómada donde cada acontecimiento es ya pasado y todavía futuro, más y menos a la vez, siempre víspera en la subdivisión que los pone juntos en comunicación.”⁶³ Aión traza una línea que no sólo afirma, sino incluso realiza finalmente la univocidad del ser como síntesis de todas las diferencias. “Posición de todos los acontecimientos en uno [...] el ser unívoco es la pura forma del Aión.”⁶⁴

¿En qué sentido la univocidad? Vimos que Aión es producido por el precursor oscuro. Toda la línea del Aión está recorrida por el Instante o por el Punto aleatorio, instancias paradójicas que no dejan de desplazarse sobre ella y faltan siempre a su propio sitio. Ahora, la instancia paradójica divide y subdivide todo presente en los dos sentidos a la vez, en pasado-futuro, y todo hábito, todo estado de cosas y toda vivencia en dos partes a la vez, en virtual-actual, sobre la línea del Aión. Y lo que el instante extrae así del presente, lo que el punto aleatorio extrae de los individuos, de las personas y de los estados de cosas que ocupan el presente, son las singularidades, los puntos singulares proyectados dos veces (como pasado y futuro, como actual y virtual).⁶⁵ La línea recta del Aión y sobre ella el movimiento excéntrico del precursor oscuro destituyen lo general, lo individual y lo universal, lo colectivo y lo privado, en favor de las singularidades que envuelven, de las diferencias que implican. Lo que conserva el movimiento de Aión son los factores individuantes que cada individuo envuelve, las diferencias que lo constituyen. “El presente no deja de volver. Pero, de volver como singular diferencia.”⁶⁶

La síntesis operada por la forma vacía del tiempo, por Aión y el precursor oscuro (instantes o punto aleatorio), constituye así la afirmación de la multiplicidad intensiva virtual del tiempo, de la implicación recíproca de las diferencias. Ninguna dimensión es el centro del tiempo, ningún punto el centro del universo.

Deleuze me dice: no hay corazón, no hay corazón, sino un problema, es decir, una distribución de puntos relevantes; ningún centro, pero siempre descentramientos, series con, de una a otra, la claudicación de una presencia y una ausencia –de un exceso y un

⁶² LS, 83.

⁶³ LS, 94-95.

⁶⁴ LS, 186-187.

⁶⁵ Cf. LS, 173-174.

⁶⁶ Foucault, *Theatrum philosophicum*, pág. 44.

defecto. Hay que abandonar el círculo, mal principio del retorno, abandonar la organización esférica del todo: es por la derecha que todo vuelve, la línea derecha y abstracta.⁶⁷

“Ninguna dimensión es el centro del tiempo, pero cada una vuelve en todas las demás, y a su vez las hace volver. Cada una es entonces una suerte de círculo, pero descentrado por relación a los demás y no coincidente consigo mismo en su retorno (puesto que vuelve en los otros). El círculo se repite deviniendo otros círculos: de uno a otro o a los otros corre la línea abstracta o línea de fuga, que no hace contorno sino que se enrolla desenrollándose de un círculo a otro.”⁶⁸ Lo virtual y lo actual, la memoria y el hábito, el Antes y el Durante son y siguen siendo repeticiones, pero que sólo se operan de una vez por todas. Esta tercera repetición que las distribuye según la línea recta del tiempo también las elimina, las determina a no operar sino de una vez por todas, guardando el «todas las veces» para sólo el tercer tiempo.⁶⁹

* * *

¿Es necesario decir que *Eterno retorno* es otro nombre para esta tercera síntesis? Nombre por antonomasia de esta síntesis,⁷⁰ que libera el presente de su sumisión al antiguo y que hace del presente y del pasado los instrumentos de afirmación del porvenir, el preludio de la formación de nuevas diferencias. El eterno retorno es el tiempo global que comprende todos los demás modos temporales, deshaciéndolos en una génesis productora de la diferencia. “En su verdad esotérica, [el eterno retorno] no concierne ni puede concernir sino al tercer tiempo de la serie. Sólo ahí se determina. De ahí que literalmente se diga creencia de lo futuro, creencia del porvenir. El eterno retorno no afecta sino a lo nuevo, es decir, a lo que se produce bajo la condición del defecto y por intermedio de la metamorfosis. Pero no hace reincidir ni a la condición [síntesis en el pasado puro] ni al agente [síntesis del presente viviente]; por el contrario, lo expulsa, y lo priva de toda su fuerza centrífuga. [...] Es así que el fundamento ha quedado superado en dirección de un sin-fondo, un desfondamiento universal que gira

⁶⁷ Foucault, *Theatrum philosophicum*, págs. 7-8.

⁶⁸ DR, 90-91.

⁶⁹ Cf. DR, 465.

⁷⁰ Cf. NF, 72: “...el eterno retorno debe pensarse como una síntesis: síntesis del tiempo y sus dimensiones, síntesis de lo diverso y de su reproducción, síntesis del devenir y del ser que se afirma en el devenir, síntesis de la doble afirmación.”

sobre sí mismo y no hace retornar sino al porvenir.”⁷¹ Los nacimientos y las muertes, las salidas y los retornos, la contracción de todos los hábitos y la actualización de todas las virtualidades, no constituyen más que las fases repetitivas de este movimiento –punto aleatorio o línea recta– que no hace volver más que lo que difiere, esto es, que no extrae de las cosas más que sus diferencias constitutivas para lanzarlas a nuevos presentes, nuevos hábitos y nuevas actualizaciones. Se comprende ahora lo que decíamos más arriba, que la función del eterno retorno es expulsar de la espiral del tiempo toda identidad y no hacer volver eternamente más que lo que va hasta el fin de su diferencia. El sentido del ser como repetición en el eterno retorno es la afirmación del porvenir de la diferencia. A la fuerza diferenciadora de esta tercera síntesis corresponde una complementaria y expulsiva; a la distribución de las series según su dos caras desiguales corresponde una fuerza centrífuga y selectiva que hace que las series que distribuye (hábito y memoria, duración y pasado) sean una sola vez, pero que no retornen.⁷²

He aquí que en la tercera síntesis del tiempo, el presente y el pasado no son a su vez más que dimensiones del futuro: el pasado como condición, y el presente como agente. La primera síntesis, la del hábito, constituía al tiempo como presente vivo, en una fundación pasiva de la que dependían el pasado y el futuro. La segunda síntesis, la de la memoria, constituía al tiempo como un pasado puro, desde el punto de vista de un fundamento que hace pasar al presente y hace advenir a otro presente. Pero en la tercera síntesis, el presente no es ya más que un actor, un autor, un agente destinado a borrarse; y el pasado no es ya más que una condición que opera por defecto. La síntesis del tiempo constituye aquí un porvenir que afirma a la vez el carácter incondicionado del producto por relación a su condición, y la independencia de la obra con respecto a su autor o actor.⁷³

Afirmación, entonces, del porvenir de la diferencia, de su carácter incondicionado por relación a su condición (pasado puro) y su efectuación (presente viviente). La tercera síntesis en tanto que eterno retorno hace de la repetición, no aquello a lo que se «sustraer una diferencia», ni lo que «comprende la diferencia» como variante, sino el pensamiento y la producción de lo «absolutamente diferente». El eterno retorno hace que, antes que nada, la repetición sea repetición de la diferencia en sí, mientras que condena a no volver a las repeticiones que sustrayendo una diferencia o comprendiéndola proyectan las sombras de lo negativo, lo semejante y lo análogo.

⁷¹ DR, 167.

⁷² Cf. DR, 466.

⁷³ DR, 169-170.

Como dice Klossowski, [el eterno retorno] es esa secreta coherencia que no se plantea sino excluyendo mi propia coherencia, mi propia identidad, la del sí mismo, la del mundo y la de Dios.⁷⁴

El precursor oscuro “no deja subsistir, no soporta que subsista Dios como individualidad originaria, ni el yo como Persona, ni el mundo como elemento del yo y producto de Dios”⁷⁵, en favor de una afirmación de lo divergente y lo preindividual, de unas diferencias puras que no deja de dividir en ya pasadas y aún por venir. El círculo no se repite más que bajo la condición de devenir otros círculos; el eterno retorno es la línea abstracta que corre de uno a otro, enrollándose y desenrollándose de un círculo a otro. *Caoerrancia*.

La repetición en el eterno retorno excluye la identidad de un concepto subordinante y lo negativo de la condición que referiría lo repetido a lo mismo, asegurando su subordinación. “La repetición en el eterno retorno excluye a la vez el hacerse igual o el hacerse semejante al concepto, y la condición por defecto de semejante hacerse. Afecta, por el contrario, a sistemas excesivos que ligan lo diferente con lo diferente, lo múltiple con lo múltiple, y lo fortuito con lo fortuito.”⁷⁶

No sé si ahora se comprende porqué y en qué sentido el eterno retorno es selectivo, porqué y en qué sentido afirma sólo lo diferente. En su triple dimensión (precursor oscuro, Aión y eterno retorno), esta tercera síntesis opera una diferenciación de las series, una destitución de las identidades en provecho de una disyunción absoluta que proyecta, con todo, una cierta unidad, y, en fin, una afirmación de las diferencias, del porvenir de las diferencias.

La repetición vestida comprendía la repetición desnuda. Ahora la repetición en el eterno retorno comprende ambas a su vez, aunque sea para relegarlas a un segundo plano. Así es como se llega a pensar el ser a partir de la diferencia, y no ya a partir de alguna forma de la identidad: pensando el ser como repetición, una repetición que implica a su vez: 1. una organización de las diferencias en series, dos o varias (*Habitus*), 2. una comunicación entre estas series bajo la acción de una fuerza cualquiera (*Mnemosyne*) de la cual se sigue un estado de resonancia interna, y 3. un movimiento forzado (*Aión* o el Eterno retorno) que desborda las series y su resonancia.⁷⁷

* * *

⁷⁴ DR, 167.

⁷⁵ LS, 182.

⁷⁶ DR, 201.

⁷⁷ Planteadas en el lenguaje de la génesis del inconsciente, estas tres síntesis pueden resumirse así: “La primera síntesis expresa la fundación del tiempo sobre un presente vivo, fundación que da al placer su valor de principio empírico en general, al que se halla sometido el contenido de la vida psíquica en el Ello. La segunda síntesis expresa el fundamento del tiempo en un pasado puro, fundamento que condiciona la aplicación del principio de placer a los contenidos del Yo. Pero la tercera síntesis designa lo sin-fondo, adonde el fundamento mismo nos precipita: Tanatos aparece descubierto en la tercera como ese sin-fondo situado más allá del fundamento de Eros y de la fundación del *Habitus*.” Cf. DR, 199.

Yo quisiera intentar una última variación sobre esta tercera síntesis. Y es que, si bien las funciones diferenciadora y exclusiva que le competen parecieran suficientemente determinadas por la tematización del precursor oscuro y del eterno retorno respectivamente, la forma en que esta tercera síntesis puede reunir lo múltiple sin constituir con esto una unidad no resulta evidente a partir de los conceptos puestos en juego. Quiero decir que precisamente el carácter de «síntesis» de esta tercera síntesis aún no está del todo claro. ¿Cómo la diferenciación puede reunir lo múltiple? ¿De qué modo la repetición de las diferencias pueden constituir «un solo y mismo Acontecimiento, a pesar de su variedad? ¿Cómo puede dar consistencia a este sistema errático de la diferencia (Caosmos)? Pero la pregunta no es del todo esta, sino esta otra: ¿es posible dar cuenta de la consistencia de esta multiplicidad, diferenciada por el precursor oscuro y afirmada por el eterno retorno, sin invocar ninguna de las formas de la identidad y la contradicción, esto es, sin elevar mediante la contradicción las diferencias a un identidad más alta?

Para comenzar a responder volvemos sobre lo dicho. Lo que los conceptos de precursor oscuro y eterno retorno nos señalaban es que volver es el ser de la diferencia. La diferencia no deja de volver en cada una de sus diferenciaciones, en cada una de las diferencias. Y esto sin convocar ninguna figura de lo idéntico. ¿De qué modo comprender este volver, esta repetición de la diferencia en las demás diferencias? El perspectivismo es la respuesta a esta pregunta. La diferencia se repite diferenciándose, a otro nivel, en otra dimensión, retomando todas las otras diferencias a otro nivel, constituyendo un nuevo «punto de vista».

Punto de vista es otro de los modos en que podemos considerar estas singularidades preindividuales, estas diferencias intensivas. La diferencia no aparece sólo como una dimensión intensiva, sino también y propiamente hablando como un punto de vista (sobre las otras dimensiones intensivas). Ocurre al menos de esta manera cuando Deleuze desarrolla el tema de la implicación recíproca. La diferencia vuelve en cada una de las diferencias; cada diferencia es todas las otras y constituye un punto de vista sobre todas las otras diferencias, y que constituyen a su vez otros tantos puntos de vista.

El punto de vista no debe confundirse con un juicio teórico, sino con una dimensión propia de la vida misma. Y es justo decir, junto con Leibniz, que no hay puntos de vista sobre las cosas, sino que las cosas, los seres, son puntos de vista en sí mismos.⁷⁸

El pasaje de «ser» a «ser un punto de vista sobre» está aquí permitido por el decálogo ligado a esta repetición paradójica: cada diferencia es repetida, pero a distancia, sobre

⁷⁸ Cf. LS, 180.

otro modo, a otro nivel que ella no es. Cada diferencia envuelve así virtualmente su distancia a todas las demás, y consiste en sí misma en un conjunto de distancias (punto de vista). Repetir, para una diferencia, es retomar a distancia, y entonces abrir una perspectiva sobre.⁷⁹

Este perspectivismo de los puntos de vista designa una operación según la cual dos cosas o dos determinaciones son afirmadas por su diferencia. Dos cosas o dos determinaciones, en tanto puntos de vista, no son objetos de afirmación simultánea sino en la medida en que su diferencia es también afirmada y su distancia tomada en serio, es decir, de forma positiva. “No se trata en absoluto de una identidad de los contrarios, todavía inseparable en tanto que tal de un movimiento de lo negativo y la exclusión. Se trata de una distancia positiva de los diferentes: no ya identificar dos contrarios a lo mismo, sino afirmar su distancia como aquello que los remite uno a otro en tanto que «diferentes». La idea de una distancia positiva en tanto que distancia (y no distancia anulada o franqueada) nos parece lo esencial, porque permite medir los contrarios según su diferencia finita en lugar de igualar la diferencia en una identidad ella misma infinita.”⁸⁰ El perspectivismo no da una consistencia a las diferencias a través de una identificación de los contrarios, sino sólo mediante la afirmación de la distancia que los separa, pero que también los une, en tanto constituye aquello que remite uno a otro. Afirmación de la distancia en tanto que tal.

El secreto del perspectivismo está en que los puntos de vista no divergen sin implicarse mutuamente, sin que cada uno devenga otro, los otros, en un intercambio desigual que no equivale a una permutación. Una diferencia no tiene con otras más que una relación de diferencia, pero no se afirma precisamente como tal más que a distancia de las otras. El punto de vista es una exploración de la distancia. Un punto de vista no se afirma o no deviene sensible más que midiendo la distancia que lo separa de los otros, yendo hasta el fin de la distancia, pasando *en* los otros puntos de vista. Es lo que ya vimos. Si es verdad que un punto de vista no se actualiza más que haciendo pasar lo otro, porque dos puntos de vista no pueden coexistir actualmente, el proceso no implica menos la coexistencia virtual de los puntos de vista, su involucramiento y sus mutuos retomarse. Todo punto de vista es punto de vista *sobre* un punto de vista. Y esto en los dos sentidos.

El punto de vista se abre a una divergencia que afirma: es otra ciudad la que corresponde a cada punto de vista, no por estar unidas las ciudades sino por su distancia y sin resonar más que por la divergencia de sus series, de sus casas y de sus calles. Y siempre otra ciudad en la ciudad. Cada término se convierte en un medio de ir hasta el final del otro, siguiendo toda su distancia.⁸¹

⁷⁹ Zourabichvili, *Deleuze: Une philosophie de l'événement*, pág. 85.

⁸⁰ LS, 179-180.

⁸¹ LS, 180.

La disyunción deja de ser un medio de separación para pasar a constituir la consistencia propia de esta multiplicidad de diferencias, que diferencia el precursor oscuro y afirma el eterno retorno. Síntesis disyuntiva, entonces. Toda la cuestión está en saber en qué condiciones la disyunción puede constituir una verdadera síntesis. “Se halla la respuesta cuando la divergencia o el descentramiento determinados por la disyunción se convierten en objetos de afirmación en tanto que tales. La disyunción no es reducida en absoluto a una conjunción; sigue siendo una disyunción ya que se refiere y sigue refiriéndose a una divergencia en tanto que tal. Pero, esta divergencia es afirmada de modo que el *o bien* se convierte él mismo en afirmación pura. En lugar de que un cierto número de predicados sean excluidos de una cosa en virtud de la identidad de su concepto, cada «cosa» se abre al infinito de los predicados por los que pasa, a la vez que pierde su centro, es decir, su identidad como concepto o como yo. La exclusión de los predicados es sustituida por la comunicación de los acontecimientos. Hemos visto cuál era el procedimiento de esta disyunción sintética afirmativa: consiste en la erección de una instancia paradójica, punto aleatorio con dos caras impares, que recorre las series divergentes como divergentes y las hace resonar por su distancia, en su distancia. De este modo, el centro ideal de convergencia está por naturaleza perpetuamente descentrado, sólo sirve para afirmar la divergencia.”⁸²

La alternativa tradicional de lo mismo y lo otro resulta así desplazada. El perspectivismo hace de lo Mismo –o lo Uno– un efecto, el efecto positivo de una diferencia tomada en sentido absoluto antes que el término común presupuesto por unas diferencias sólo relativas. La única mismidad es el efecto de este juego de distancias positivas, donde las diferencias son siempre comprendidas las unas en las otras. Su consistencia no es ya la de lo idéntico, sino la de la distancia, la de la implicación recíproca. Debemos pensar el ser como repetición, pero debemos “dejar de definir la repetición como el retorno de lo mismo, como la reiteración de lo idéntico: muy al contrario, es la producción (en los dos sentidos de la palabra: dar existencia y exhibir [expresar]) de la diferencia”⁸³. Pensar la diferencia como punto de vista permite

⁸² LS 180-181. Se comprende ahora en qué sentido y hasta qué punto las dos repeticiones del pasado puro y del presente viviente resultan transformadas: referidos a la tercera repetición, lo virtual no coordina ya más que series divergentes, heterogéneas y dispares, y lo actual no contrae ya más que una multitud de series divergentes bajo la apariencia sucesiva de una sola.

⁸³ Descombes, *Lo mismo y lo otro*, pág. 202.

considerar esta posibilidad: tratar la diversidad y lo múltiple como universal modificación de sí, en un juego de implicaciones recíprocas donde cada ser retoma a todos los demás según el movimiento propio de la repetición.

La repetición divergente y desde ahora implicante constituye la unidad inmediata de lo múltiple, o, mejor aún, la consistencia de lo unívoco. Lo diverso no supone ya un ser unificado, no es subsumido de entrada bajo un concepto idéntico y común que asegura a las diferencias un mínimo de semejanza y a los puntos de vista un mínimo de convergencia.

Todo ocurre por resonancia entre dispares, punto de vista sobre el punto de vista, desplazamiento de la perspectiva, diferenciación de la diferencia, y no por identidad de los contrarios.⁸⁴

Lo Mismo, en tanto que producto de la repetición y no identidad originaria, es el producto de la diferencia (en tanto que diferencia interna, diferencia que se diferencia, interioridad sin identidad, adentro del afuera), y la implicación mutua es el procedimiento que le da toda su consistencia. Como decíamos cuando hablábamos de Spinoza, la expresión pareciera ser la categoría fundamental del pensamiento deleuziano, y tal vez toda su obra puede leerse como una continua reelaboración de una teoría de la expresión. En cada libro no es cuestión más que de cosas que se enrollan y desenrollan, se envuelven y se desenvuelven, se pliegan y despliegan, se implican y se explican, y también se complican.⁸⁵

En su variante nietzscheana esta obsesión adopta el la forma del perspectivismo. Cada individuo es como un espejo en tanto pliegue o complicación de diferencias, cada mundo una distancia en el espejo.⁸⁶ Pero, en lo esencial, la trinidad complicación-explicación-implicación sigue dando cuenta del conjunto del sistema, es decir, del caos que lo sustenta todo, de las series divergentes que de él salen y vuelven, y del diferenciante que las relaciona a todas entre sí. El perspectivismo sigue siendo una teoría de la expresión. Y es verdad que, en la medida que la divergencia de los puntos de vista es afirmada, en la medida en que las distancias se convierten en objeto de afirmación y la disyunción alcanza el estatuto de una síntesis positiva, parece como si todas las diferencias, todas las singularidades, en tanto puntos de vista, se interexpresaran entre sí. “Cada serie explica o se desarrolla, pero *en el marco* de su diferencia con las restantes series a las que implica y que la implican, que envuelve y que la envuelven, *en el interior* de ese caos que todo lo complica.”⁸⁷

Cada serie forma una historia: no tantos puntos de vista diferentes sobre una misma historia, a la manera de Leibniz, cuanto historias completamente distintas que se desarrollan de forma simultánea.⁸⁸ Las series básicas son divergentes. No en sentido

⁸⁴ LS, 182.

⁸⁵ Cf. Zourabichvili, *Deleuze: Une philosophie de l'événement*, pág. 86.

⁸⁶ Cf. LS 185.

⁸⁷ DR, 212. Cf. DR, 214: “Cada serie retorna, no solamente en las otras que la implican, sino para sí, ya que no aparece implicada en las otras sin ser a su vez íntegramente restituida como lo que las implica.”

⁸⁸ Al retomar el concepto del perspectivismo clásico, Deleuze no puede dejar de marcar su distancia respecto del mismo. Leibniz, en efecto, obliga a todas las perspectivas que constituyen

las mónadas a converger en un mismo *objeto* (como puntos de vista sobre la misma ciudad), asegurando esa convergencia con la hipótesis de un *sujeto* que calcular y escoge las perspectivas (Dios). Deleuze, embarcado el proyecto de su época de la desconstrucción del sujeto (y del objeto, ciertamente), no puede aceptar de ningún modo esta forma de perspectivismo. “Leibniz hace un uso negativo o de exclusión de la divergencia o la disyunción. Ahora bien, esto no está justificado sino en la medida en que los acontecimientos han sido captados ya bajo la hipótesis de un Dios que calcula y escoge, desde el punto de vista de su efectuación en mundos o individuos distintos. No ocurre en absoluto lo mismo si consideramos los acontecimientos puros y el juego ideal, cuyo principio Leibniz no pudo captar por culpa del impedimento de las exigencias teológicas. Porque, desde este otro punto de vista, la divergencia de las series o la disyunción de los miembros (*membra disjuncta*) dejan de ser reglas negativas de exclusión según las cuales los acontecimientos imposibles, incompatibles” (LS, 178-179). Los puntos de vista de los que habla Deleuze, no sólo son diferentes, sino que no tienen en común más que el hecho de ser diferentes. Hay tantas ciudades como puntos de vista, y estas ciudades no se parecen, no se comunican entre ellas, están distanciadas unas de otras (cf. Descombes, *Lo mismo y lo otro*, pág. 245). Yo agregaría que no sólo la identidad del objeto (ciudad) se disuelve en los puntos de vista, sino que los puntos de vista (sujetos larvarios), siempre atravesados por la falla que representa la forma vacía del tiempo (Aión), no dejan de diferenciarse, careciendo asimismo de identidad. Descombes no hace esta salvedad, que me parece fundamental. Plantea, en cambio, la siguiente objeción. “Podría suceder que la palabra perspectiva le juegue aquí una mala pasada a aquellos que quieren emplearla según su fantasía. Acaso es ella quien va a llevarlos donde no quieren ir, antes que desviarla ellos de su sentido. [...] El nietzscheanismo francés dice superar el sujeto cuando suprime el *objeto* (la ciudad, ese objeto común a aquellos que la observan «desde diferentes lugares»). [...] De este modo serían vencidos el Centro único, el primer Principio, la Identidad soberana. *Cada punto de vista es una ciudad*, los puntos de vista van a parar a la misma ciudad: ¿no es eso precisamente lo que dice Leibniz? Escribe: *y como... ocurre igualmente... Al igual que una misma ciudad se multiplica perspectivamente, el universo se multiplica por la multitud de mónadas. ¿Qué ven las mónadas? ¿Es una misma ciudad?* En absoluto. Para ellas no hay un objeto que observarían desde fuera, esta desde lo alto de la montaña cercana, aquella desde la orilla del río, etc. Las mónadas ven el universo, que es el universo de las mónadas. Teniendo cada mónada su punto de vista, *hay como otros tantos universos diferentes. Que, sin embargo, no son sino las perspectivas de uno solo: a saber, de la multitud infinita de las sustancias simples*. La ciudad que ven los observadores entonces es el conjunto de esos mismos observadores. Leibniz corrobora las exigencias del perspectivismo deleuziano: es otra ciudad la que corresponde a cada punto de vista, cada punto de vista es otra ciudad, siempre otra ciudad dentro de la ciudad. A lo que no deja de añadir: todas esas ciudades no son, sin embargo, sino las perspectivas de una sola, pues aquí no hay otra ciudad que el conjunto de las ciudades, que el sistema de las mónadas” (Descombes, *Lo mismo y lo otro*, págs. 245-246). Planteo la objeción. Postergo la tarea de profundizarla o responderla. Pero repito algo que me parece fundamental en su formulación: el hecho de que Descombes piense el perspectivismo simplemente como una fragmentación del objeto. En Deleuze asistimos a un vértigo mucho mayor, donde las perspectivas (sujeto) se desvanecen a la misma velocidad que las ciudades; las perspectivas no constituyen “una multitud infinita de sustancias simples”, porque no hay nada simple en el sistema del que nos habla Deleuze y la línea recta de Aión, más rápida que la vista de cualquier sujeto, no deja de dividir perpetuamente cada punto de vista en pasado-futuro (ya pasado-todavía futuro): “por lejos que vayamos para seguir esta cesura, nunca encontraremos el átomo indivisible” (Foucault, *Theatrum philosophicum*, pág. 44). La ciudad que ven los observadores no es nunca el conjunto de esos mismos observadores, sino, en todo caso, los miembros dispersos de esos observadores, constituidos a su vez en otros tantos observadores, esto es, su propia diferenciación o eterno retorno, en la que no dejan de desvanecerse para otras tantas contracciones. Yo diría que no hay una misma ciudad, antes que nada, porque nunca podemos totalizar un conjunto de observadores que permanezcan los

relativo, con lo que bastaría registrar el camino para encontrar un punto de convergencia, sino absolutamente divergentes, en el sentido de que el punto de convergencia, el horizonte de convergencia, se encuentra sumido en el caos, se encuentra siempre desplazado en el caos.⁸⁹

Pero este, y no otro, era el sentido del eterno retorno: que no hace volver lo mismo y lo semejante, sino que deriva él mismo de un mundo de diferencias absolutas, incontrolablemente divergentes. El sentido del eterno retorno es la negación de todo punto de convergencia, de todo origen asignable; o, lo que es lo mismo, la afirmación de un punto de convergencia siempre desplazado, siempre descentrado, faltante incluso a su propia identidad, esto es, la asignación del origen como diferencia que relaciona lo diferente con lo diferente (punto aleatorio o precursor oscuro). La divergencia, la disyunción son, por el contrario, afirmadas como tales.

La divergencia de las series afirmadas forma un «caosmos» y no ya un mundo; el punto aleatorio que las recorre forma un contra-yo, y ya no un yo; la disyunción puesta como síntesis troca su principio teológico en un principio diabólico. Este centro descentrado es quien traza las series y para todas las disyunciones la implacable línea recta del Aión, es decir, la distancia donde se alinean los despojos del yo, del mundo y de Dios: gran Cañón del mundo, grieta del yo, desmembramiento divino. También hay sobre la línea recta un eterno retorno como el laberinto más terrible del que hablaba Borges, muy diferente del retorno circular y monocentrado de Cronos: eterno retorno que ya no es el de los individuos, las personas y los mundos, sino el de los acontecimientos puros que el instante desplazado sobre la línea no deja de dividir en ya pasados y aún por venir. Únicamente subsiste el Acontecimiento, el Acontecimiento solo, *Eventum tantum* para todos los contrarios, que comunica consigo mismo por su propia distancia, resonando a través de todas sus disyunciones.⁹⁰

Así se realiza la univocidad del ser, que nunca significó que haya un solo y mismo ser, sino que los entes, que son múltiples y diferentes, son el producto de una síntesis disyuntiva, de una diferenciación que los quiere disjuntos y divergentes en sí mismos. El ser unívoco es neutro. Esto significa: el ser es esta forma de la exterioridad, pura distancia, que relaciona lo diferente con lo diferente. Por esto lo referimos una vez al movimiento forzado del precursor oscuro, en tanto operador de esta síntesis disyuntiva, padre de todas las distancias. Y otra a la forma pura del Aión: posición en el vacío de todos los acontecimientos en uno. Pero, de una u otra manera, la univocidad

mismos. La disolución del sujeto está precedida en Deleuze por la disolución del sujeto. Cómo se desvanecen las cosas aquí, dice Alicia. Pero, claro, esto no pretende contestar la objeción. Ni mucho menos.

⁸⁹ DR, 211.

⁹⁰ LS, 182-183.

del ser se confunde con la afirmación irrestricta de las diferencias, es decir, con la consideración positiva de las distancias que implican y que las implican; uso afirmativo de la síntesis disyuntiva y retorno de la diferencia: el eterno retorno en persona.

La univocidad del ser significa que el ser es Voz, que se dice, y se dice en un solo y mismo «sentido» de todo aquello de lo que se dice. Aquello de lo que se dice no es en absoluto lo mismo. Pero él es el mismo para todo aquello de lo que se dice. Entonces sucede como un acontecimiento único para todo lo que sucede a las cosas más diversas, *Eventum tantum* para todos los acontecimientos, forma extrema para todas las formas que permanecen disjuntas en ella, pero que hacen resonar y ramificar su disyunción.⁹¹

“La univocidad del ser y la diferencia individuante, tienen un vínculo, fuera de la representación, tan profundo como el de la diferencia genérica y el de la diferencia específica en la representación, desde el punto de vista de la analogía.”⁹² No es otra la tesis deleuziana que he querido hacer resonar a través de estas páginas. He privilegiado algunos casos de estos pensamientos que siempre van juntos, como por parejas. Pero, del lado de la univocidad, como hemos visto y como remarca Foucault, tanto para Scoto como para Spinoza, “la evicción de las categorías, la afirmación del ser se dice de la misma manera de todas las cosas no tenía sin duda otro fin que mantener, en cada instancia, la unidad del ser.”⁹³ Deleuze repite este rechazo de las categorías, pero esta vez la afirmación de una diferencia no mediada y no distribuida de antemano (diferencia positiva, productiva, no relacional) quiere ir hasta el final. Las cosas ya no están recubiertas, como en Duns Scoto, por la gran abstracción monocolor del ser; la diferencia no gira, como los modos spinozistas en torno a la unidad sustancial, ni en general respecto de ninguna forma de lo mismo. El movimiento de la diferencia no tiene ninguna dirección privilegiada, y el ser, que se dice de las mismas siempre en un único y mismo sentido, no constituye una unidad que las domina y las distribuye, sino el fantasmático efecto de su repetición como diferencias. Volver es el ser de la diferencia. “En Deleuze, el carácter unívoco no categorial del ser no une directamente lo múltiple con la unidad misma (neutralidad universal del ser o fuerza expresiva de la sustancia); sino que hace jugar el ser como lo que se dice repetitivamente de la diferencia; el ser es el volver de la diferencia, sin que haya diferencia en la manera de decir el ser.”⁹⁴

La univocidad significa: lo unívoco es el ser mismo, lo que es equívoco es aquello de lo que se dice. Justo lo contrario de la analogía. El ser se dice según formas que no rompen la unidad de su sentido, se dice en un solo y mismo sentido a través de todas sus formas; de ahí que nos hayamos opuesto a las categorías de nociones de distinta naturaleza. Pero aquello de lo que se dice difiere, aquello de lo que se dice es la diferencia en sí misma.⁹⁵

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 que la ley de lo Mismo no la fije como simple oposición en el elemento del concepto;

⁹¹ LS, 186.

⁹² DR, 475.

⁹³ Foucault, *Theatrum philosophicum*, págs. 34-35.

⁹⁴ Foucault, *Theatrum philosophicum*, pág. 35.

⁹⁵ DR, 476.

[pero que] 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 diverso siempre reconocible por la percepción, ya que no se organizan según la jerarquía conceptual de las especies y los géneros.⁹⁶

Una sola voz para todo el rumor y todas las gotas del mar. Un solo clamor para todos los entes, y todo eso. Pero con una condición. Hemos intentado circunscribir la noción de esa exigencia bajo sus determinaciones en las filosofías de Scoto y Spinoza. No hemos escatimado los nombre: *distinctio formalis*, distinción real no numérica, *causa sui*, intensidad, punto de vista.⁹⁷ Movimiento de determinación que se distingue sin que aquello *de lo* que se distingue se distinga a su vez.⁹⁸ Relámpagos en la oscuridad. Miembros dispersos sobre una superficie mansa. Diferencia no relacional que en su titilante repetición, allí donde ha alcanzado su límite extremo, convoca al ser casi como un efecto óptico de su excéntrico retornar.

⁹⁶ Foucault, *Theatrum philosophicum*, pág. 42.

⁹⁷ ¿Es necesario que vuelva nuevamente, para terminar, sobre el concepto de diferencia? ¿Que busque una continuidad y unas variaciones en el trayecto que va desde la distinción formal de Scoto o de Spinoza a la elaboración bajo la forma de la diferencia en Deleuze? ¿No se resumen todos los cambios y la correspondiente inversión en las categorías, que saca a la diferencia de su subordinación al concepto o la sustancia elevándola al estatuto de principio, en esta concepción del ser como repetición? ¿Representa, en todo caso, la novedad de la nomenclatura otra cosa que este desplazamiento de la diferencia respecto de la identidad? En principio, me inclinaría por esto último. Pareciera ser que de la distinción formal, o, mejor, de la distinción real pensada como una distinción formal a la diferencia, no hay otra distancia que la que va del modo en que se piensa el ser respecto de las mismas. Con esto no quiero decir que la distancia sea despreciable, sino que me parece que la reelaboración de la distinción formal-real por la diferencia deleuziana puede comprenderse (si bien no agotarse) con el tratamiento del tema de la repetición que hemos desarrollado.

⁹⁸ Cf. DR, 77: “Lo distinto se *opone* a algo que no puede distinguirse de él y que continúa acompañando a aquello de lo que se divorcia.”

Conclusión

Deleuze en la historia de la filosofía

Yo ya no quisiera introducir más conceptos. Han sido muchos. Tal vez incluso demasiados. En todo caso, no estoy seguro de que pudiese ir mucho más lejos. Hasta acá llego. Tal vez. ¿Bastará invocar, en mi descargo, la palabra de otro? Foucault escribe:

No es preciso comprender que el retorno es la forma de un contenido que sería la diferencia. Basta con comprender que de una diferencia siempre nómada, siempre anárquica, con el signo siempre en exceso, siempre desplazado del volver, se ha producido una fulguración que llevará el nombre de Deleuze: un nuevo pensamiento es posible; el pensamiento, de nuevo es posible.¹

Retomo, entonces, y por última vez, el hilo de la exposición. La nuestra. La de Deleuze. Esto que llamamos una recapitulación. Busco que la repetición de lo ya dicho haga resonar de un modo general la idea del recorrido conceptual que ha conducido este trabajo. Que se ponga de manifiesto el modo en que se conectan todas estas variaciones en la historia de la filosofía que seguimos o provocamos. Nada que sustituya, por supuesto, el desarrollo minucioso de los capítulos correspondientes. Como quien dice “veamos”, y ve.

Cuatro o cinco cosas. Menos precisiones sobre lo ya dicho que un repaso rápido. Cuatro o cinco cosas que se corresponden, más o menos exactamente, con los capítulos ya escritos. Tomo para empezar (primero, lo primero) esto que hemos denominado la herencia clásica de la problemática deleuziana (algo que también podríamos considerar –de un modo más débil, si se quiere– el montaje propiamente deleuziano de esa herencia; Deleuze inventando, sino sus propios predecesores, al menos las relaciones entre los gestos de los mismos).

Dijimos, al respecto, lo fundamental. Hemos leído las fuentes pertinentes desplazando el foco de la problemática en un sentido propiamente deleuziano. Lo que presentaba, ciertamente, sus dificultades. Buscábamos, al hacer esto, mostrar que la lectura que hace Deleuze de los temas de la analogía y la diferencia en Aristóteles y Tomás resultaba, al menos, posible. Esto es, por un lado, que la cuestión de la significación del ser, el problema de precisar lo que se mienta con esta expresión –«ser»–, se fragmenta a partir de la filosofía aristotélica en una multiplicidad de preguntas respecto del número, el sentido y la relación de las distintas maneras en que se dice el ser. La pregunta por el ser es reconducida por

Aristóteles a una cuestión en torno al estatuto de las significaciones múltiples del ser, a este carácter de $\pi\omicron\lambda\lambda\alpha\zeta\omega=\phi\lambda\epsilon\gamma\omicron/\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ que pareciera fragmentar el ser en una serie de acepciones irreducibles entre sí. El ser se vuelve en gran medida equívoco. El ser se dice de manera plural, *plurívocamente*, según una multiplicidad irreducible de sentidos.

Ahora bien, este problema tiene por contrapartida el de la unidad, porque es de algún modo «el mismo ser» el que se dice de esta manera. Verdadero problema, porque reconocer como insalvable esta dispersión de la pregunta por el ser en las distintas preguntas por el ser de las categorías, pareciera significar la renuncia a la posibilidad de un discurso unificado sobre el ser. Aristóteles primero, y más tarde (como casi toda la escolástica) Santo Tomás, tendrán que buscar un término medio entre la pura equivocidad y la univocidad total de este concepto. Entre la homonimia y la sinonimia propiamente dichas, es necesario reconocer un tercer género de relación entre las palabras, las ideas y las cosas. Se tratará de esta relación que Aristóteles denominará *homonimia no accidental* ($\omicron\upsilon\kappa\alpha\pi\omicron\therefore\tau\upsilon/\zeta\eta\phi$), pero también, en otra de sus variantes, de lo que Santo Tomás elaborará bajo el nombre de *analogia entis*. Lo fundamental de estas relaciones está dado por el hecho de que, a diferencia de la homonimia simple, de la simple equivocidad, no carecen de fundamento (y en este sentido se aproximan a la univocidad), pero, distanciándose de la univocidad, encuentran su fundamento en una relación que no es la que va de las especies al género (lo que parece ser, como vimos en nuestros análisis de los términos sinonimia y univocidad, el único modo en que el aristotelismo puede concebir una relación unívoca). Yo no creo que sea necesario volver sobre los detalles de esta determinación de los distintos sentidos del ser en relación a un significado único. Sobre el hecho de que esta relación que se presenta en Aristóteles de forma esencialmente problemática ($\pi\omicron\omicron\therefore\phi\epsilon(\nu)$) sea redefinido durante la edad media (*analogia*), convirtiéndose en un bloque de opinión filosófica cuyos matices serán indefinidamente discutidos, pero que, en lo esencial, será masivamente aceptado. Antes bien, me interesa remarcar que la premisa filosófica fundamental, que *el ser se dice de muchas maneras*, ya no volverá a ser puesta en cuestión (del ser, decíamos, no tenemos más que una pluralidad de significaciones en la que lo encontramos ya desde siempre fragmentado). Esta fragmentación del ser y los consecuentes intentos por reparar, más o menos problemáticamente, esta fractura, producen, como un efecto de su propio funcionamiento, una cierta imagen del pensamiento. Imagen clásica, dirá Deleuze, que subordina la diferencia a la identidad (el límite superior de la diferencia, en efecto, queda representado por los conceptos últimos determinables – categorías –, mientras que el límite inferior es representado por los más pequeños conceptos determinados – especies –; así todo el juego de las diferencias móviles, de los transportes dionisiacos y las metamorfosis propias de lo singular es reducido a la complicidad que se forja entre la diferencia genérica y la diferencia específica) y hace del ser un concepto indeterminado (desde el momento en que las diferencias son subordinadas a la identidad, la identidad misma se ve forzada a volverse más y más indeterminada para poder dominar esas diferencias; el ser, entonces, constituyendo el concepto al cual todos los demás conceptos se refieren, el concepto más idéntico o la identidad más grande, se transforma paradójicamente en el concepto más indeterminado). Así quedaba planteado el problema suscitado por este pensamiento

¹ Foucault, *Theatrum philosophicum*, págs. 46-47.

por categorías. Hemos desarrollado estos temas oportunamente, mostrando cómo la doctrina de la analogía venía a coronar este pensamiento que se situaba frente al ser como ante un terreno desde siempre fragmentado, y cómo, según la lógica que subyacía a ese pensamiento, la diferencia era sistemáticamente reducida a las distintas formas de la identidad.

Hay, sin embargo, frente a esta concepción, frente a esta imagen del pensamiento, una suerte de línea de fuga, una línea «ontología menor». Otra manera al menos de pensar el ser, lo singular y la diferencia. Se trata de la repetición (por oposición a la representación), de la univocidad (por oposición a la analogía), y de la diferencia (más allá ahora de los juegos de la identidad y la negación). Si la representación implica inevitablemente la analogía del ser, la repetición constituye a su vez la posibilidad de una nueva ontología subsidiaria de la afirmación absoluta de la univocidad del ser.² “Pues si es cierto que la analogía tiene dos aspectos, uno mediante el cual el ser se dice en varios sentidos pero otro según el cual se dice de algo bien fijo y determinado, la univocidad por su parte tiene dos aspectos completamente opuestos, según los cuales el ser se dice «de todas maneras» en un solo y mismo sentido, pero se dice así de lo que difiere, se dice de la diferencia misma siempre móvil y desplazada en el ser. La univocidad del ser y la diferencia individuante tienen un vínculo, fuera de la representación, tan profundo como el de la diferencia genérica y el de la diferencia específica en la representación, desde el punto de la analogía.”³ Lo que nos llevaba a dar el segundo paso en la exposición histórica de estos conceptos que son el ser y la diferencia. Me refiero, por supuesto, a Duns Scoto.

Hicimos constar en nuestra exposición que, en la versión deleuziana de la historia de la filosofía, pueden determinarse al menos tres momentos fundamentales en la elaboración de la tesis de la unidad del ser, el primero de los cuales se encuentra representado por la figura de Duns Scoto. Corresponde a Duns Scoto haber pensado la univocidad por primera vez. Haber pensado, digo, el concepto del ser y el de la diferencia según relaciones del todo novedosas que permiten llevar la univocidad a la ontología, o, mejor, realizar una ontología de la univocidad.

El concepto de ser, entonces. Antes que nada. Porque la cuestión de la univocidad se plantea en la filosofía de Scoto como el problema de la elaboración de este concepto, todavía incontorneado, que exige el ser. Pensar la univocidad es mostrar la necesidad, la posibilidad y la efectividad de un concepto semejante, contra la dispersión que del mismo que acepta y elabora la lógica propia de la analogía. Vimos cómo, buscando determinar este concepto, Duns Scoto, en un mismo movimiento, se apartaba radicalmente del tomismo y de Aristóteles, enarbolando contra estos pensamientos sus propias doctrinas: la ciencia del ser en cuanto ser, en efecto, excluye el recurso a la analogía, que comporta, como vimos, una equivocidad previa. Un concepto meramente analógico del ser es una noción imposible: un concepto del ser que no fuese más que análogo al nuestro sería *otro concepto*. Lo que nos decía Scoto era:

² Cf. DR, 473-475.

nosotros no podemos formarnos del ser más que un único concepto, y, si no tenemos más que uno, será necesariamente unívoco. Esto presentaba sus problemas. Los compromisos metafísicos y teológicos de la época prohibían a Duns Scoto suprimir toda la distancia entre las distintas significaciones reconocidas del ser, y especialmente entre las correspondientes al creador y las criaturas, esas dos grandes categorías. Y sin embargo, nos decía Scoto, experimentamos en nosotros que podemos concebir el ser sin concebirlo como un ser en sí o un ser en otro, podemos concebir el ser sin estar seguros de que el ser sea finito o infinito, creado o increado. El intelecto del hombre puede concebir el ser sin remitirse inmediatamente a los géneros en que se divide (concebirlo como finito o infinito, como creado o increado, viene siempre después); por lo que el concepto de ser, decíamos, tiene que ser un concepto distinto de los conceptos correspondientes a estos últimos, estando, indudablemente, incluido en cada uno de estos (mientras que estos no están incluidos en él). Por sí mismo no es ni lo uno ni lo otro, ni finito ni infinito, ni creado ni increado, ni sustancia ni accidente: *et ita neuter ex se*, es neutro, su contenido es neutro, y de ese modo abraza todo lo que es.

Cuando expone su respuesta a esta cuestión, notamos en su lugar, Duns Scoto argumenta como si lo que es verdadero de las esencias lo fuese también del ser mismo: tomado en tanto que tal, es decir, no en tanto que creado o increado, sustancia o accidente, sino sólo en tanto que ser (tal como las esencias bajo las apreciaciones del intelecto), el ser es anterior a todas las determinaciones concebibles. Anterior a todas las determinaciones y, por lo tanto, lo más común; la naturaleza del ser consiste justamente en esto: ser lo más común; el ser es lo que hay de más común. Buscamos aclarar esto tanto como nos fue posible. El carácter común del ser unívoco representa una comunidad metafísica de la naturaleza, pero no una comunidad física de la sustancia ni, menos aún, una comunidad lógica de la predicación; el ser no es ni una realidad física particular ni un universal tomado en su generalidad lógica: es esa realidad inteligible que es la *naturaleza* misma del ser en cuanto ser. Lo que nos llevaba a Avicena. Porque el ser unívoco de Duns Scoto aparecía caracterizado por la indiferencia de la naturaleza aviceniana: ni universal ni singular, ni actual ni posible. El ser común y unívoco del que Duns Scoto hace objeto de la metafísica, aunque no sea exactamente una esencia, es conocida por el intelecto como si lo fuese: el ser tomado en tanto que tal y sin ninguna

³ DR, 475.

determinación. Universal respecto al intelecto que la piensa en general, singular respecto a las cosas particulares en las que se encarna, el ser se presenta indiferente y neutro respecto de esas determinaciones cuando es considerado en sí mismo. Para neutralizar las fuerzas de la analogía en el juicio, Duns Scoto –por decirlo a la manera de Deleuze– toma la delantera y neutraliza, ante todo, al ser en un concepto abstracto.⁴

Pensando el ser de esta manera, Duns Scoto se veía forzado a poner en juego unos conceptos complementarios para conjurar el carácter abstracto del ser. Era necesario referir el concepto del ser a la diversidad de lo real (ahí donde se diferencia). Para lo cual Duns Scoto elaboraba dos distinciones apropiadas a un concepto unívoco del ser, más allá de las distinciones conceptuales y reales. A través de la distinción formal (*distinctio formalis a parte rei*), que está fundada en la cosa misma pero que no la divide, Scoto busca distinguir «sentidos» diferentes, «razones formales» diversas, sin romper la entidad de aquello en lo que se practican. Entre animal y racional, poníamos por ejemplo, no hay solamente una distinción de razón como entre *homo-humanitas*; es necesario que la cosa misma esté ya “estructurada según la diversidad pensable del género y de la especie”. La distinción formal es una distinción real, porque expresa las diferentes capas de realidades que forman o constituyen un ser. En este sentido es llamada *formalitas a parte rei* o *actualis ex natura rei*. Pero es un mínimo de distinción real, porque las dos cosidades realmente distintas se coordinan y componen un ente único.⁵ Real y sin embargo no numérica, entonces. Tal es el estatuto de la distinción formal. La distinción formal implica la irreductibilidad de dos quididades que, sin embargo, pertenecen a un mismo sujeto, o, lo que es lo mismo, no se distinguen numéricamente. Formalmente diverso, ontológicamente único.

La distinción modal (*distinctio modalis*), por otra parte, permite a Duns Scoto conjugar la univocidad del ser con la multiplicidad de sus grados intensivos, remitiendo este ser a variaciones intrínsecas de intensidad o de potencia, en tanto que modalidades individuantes. En este sentido, esta distinción se establece entre el ser o los atributos, por una parte, y las variaciones intensivas de que son capaces, por otra. Entre la quididad y su modo o grado. Dábamos por ejemplo una distinción modal entre la sabiduría, en tanto que atributo unívoco y neutro, y sus grados o modos correspondientes: la sabiduría finita y la sabiduría infinita. Citábamos a Deleuze, que decía que las variaciones, como los grados de blanco, son modalidades individuantes cuyo finito e infinito constituyen precisamente intensidades singulares (desde el punto de vista de su propia neutralidad, el ser unívoco no implica tan sólo formas cualitativas o atributos distintos en sí mismos equívocos, sino que se refiere y los refiere a factores intensivos o grados individuantes que varían el modo sin modificar la esencia en tanto que ser⁶). Y pensábamos, en fin, esta figura de la blancura, de la cual dice Scoto que tiene intensidades variables, pero que no se agregan a la blancura como una cosa a otra cosa, como una figura se agrega a la muralla sobre la que se la traza, sino que en tanto grados de intensidad constituyen determinaciones intrínsecas, modos intrínsecos de la blancura, que permanece unívocamente la misma, sea cual sea la modalidad bajo la que

⁴ Cf. DR, 94.

⁵ Cf. S, 57-58.

⁶ Cf. DR, 94.

se la considere. Distinción formal. Distinción modal. Volveríamos a ver desarrollarse estas distinciones en la lectura de la ontología de Spinoza que lleva a cabo Deleuze.

Decíamos. Spinoza proyecta su ontología sobre un fondo de precomprensión cartesiana, un poco como Scotto lo hace sobre un trasfondo tomista-aristotélico. Vimos, efectivamente, que los conceptos implicados en la afirmación spinozista de la univocidad –distinción real, sustancia, modo, atributos– surgen sobre un fondo cartesiano sobre el que se diferencian hasta conquistar una identidad propia. Así, por ejemplo, el problema de las distinciones, dentro del cual, como mostramos, Spinoza corrige los conceptos cartesianos que recibe de la tradición (rechazando, por una parte, la proposición del número en la definición de la sustancia, esto es, presentando la distinción real como una distinción numérica, y negando, por otra parte, que haya dos o más sustancias de igual atributo, es decir, que una distinción numérica pueda ser una distinción real). Al cabo de la crítica, la distinción real no presenta ya ninguno de los caracteres que presentaba en Descartes: es cualitativa, no numérica, excluye cualquier tipo de división. Retomando los términos de Scotto, Deleuze nos decía que es «cosidativa», «formal».

Oportunamente señalamos que la gran importancia concedida por Deleuze al análisis de este concepto tenía por fin resaltar la relación fundamental que va del ser a la diferencia: la atención depositada sobre la distinción real, en efecto, nos conducía con inesperada facilidad a la original concepción deleuziana de la diferencia. En la ontología spinozista, la distinción, siempre positiva, venía a oponerse a toda determinación mediante negaciones. No toda determinación es negación en la filosofía de Spinoza, a diferencia de lo que ocurría en Descartes, donde la distinción real era relacional y la diferencia se fundaba en la negación (hay una distinción entre x e y , x es diferente de y , x no es y). Spinoza elimina el aspecto relacional y negativo de la distinción real. Antes de plantear la distinción real como una “distinción entre” o una “diferencia de”, Spinoza identifica la distinción real en sí misma (hay una distinción en x ; o mejor, x es diferente). *Non opposita sed diversa*. Repetimos esto hasta el cansancio. Y es que esta es la fórmula de una nueva lógica. La distinción real abre una nueva concepción de la diferencia, más allá de las formas de lo negativo, libre de la oposición y la privación. La distinción real es una diferencia completamente positiva, que no se refiere ya ni a una causa externa ni a una mediación externa, que reintroducirían de uno u otro modo lo negativo en el ser. La distinción real es pura diferencia, diferencia en sí misma, diferencia producida en lo absoluto.

Esta idea de la diferencia, asociada a una concepción del todo novedosa de la causalidad, permitirá a Spinoza evitar que el ser se convierta en algo tanto más abstracto en la medida que se vuelve unívoco. A través de la idea spinozista de una causa inmanente, según la cual el agente es en sí mismo su paciente, el ser se libera del riesgo de inercia e inmovilidad que la absolutización de la univocidad hacía pesar sobre el mismo, haciéndolo en todo punto igual a sí mismo. Ahora la distinción real, esta distinción cualitativa y no numérica, formal y no ontológica, no se corresponde ya con una idea del ser absolutamente indiferente, como en Scotto; por el contrario, se vuelve el principio que expresa al ser como diferente en sí mismo, singular, *deus sive natura*, sustancia única, universal e infinita.

Hemos desarrollado extensamente la naturaleza de estas ideas de causalidad y diferencia en el marco de lo que Deleuze denomina una teoría de la expresión. Y hemos notado, asimismo, el valor de esta nueva versión del spinozismo que lee la filosofía de Spinoza desde la perspectiva de la expresión.

Deleuze conseguía con esto, no sólo romper con un modelo de lectura vulgarizado, que ponía por centro en el sistema de Spinoza la idea de una racionalidad demostrativa, sino, incluso, y más importante todavía, sentar las bases de una lógica de especulación alternativa, completamente autónoma de la lógica hegeliana. Repito parte de lo ya dicho. En el texto sobre Spinoza, no encontramos una sola referencia a Hegel. Hay una autonomía que antes no había en los textos deleuzianos. La lectura deleuziana de la *Ética* contrasta fuertemente con la que Hegel hace de la misma (el carácter indeterminado de la sustancia, la imposibilidad lógica de pensar el ser como singular), pero no se opone propiamente. Vimos cómo la distinción real, pensada más allá de toda determinación numérica, presentaba el ser como diferente en sí mismo. Como singular. Y vimos lo que esto significaba: que el ser no es diferente de nada fuera del ser, ni es indiferente ni es abstracto. Lo que contrasta con la lectura hegeliana. La determinación no viene en Spinoza, o al menos en el Spinoza que nos da Deleuze, de ninguna negación. No hay espacio ya para la ecuación hegeliana «Omnis determinatio est negatio», ni siquiera como un punto de oposición. El ser nunca es indeterminado, pero toda su determinación es resultado de un proceso de causalidad interna, positiva, immanente. La naturaleza del ser, su singularidad, está marcada por la diferencia interna. La distinción real califica de un modo absoluto el ser infinito como real, y esto sin recurrir en ningún momento a la lógica de la negación propia de la dialéctica. En este sentido, llevando al ser de la determinación a la singularidad, sustituyendo el movimiento negativo de la determinación por el movimiento positivo de la diferenciación propio de la ontología spinozista, Deleuze consigue, tal vez, desprenderse del horizonte teórico hegeliano.

Después de haber evaluado de esta manera el aporte que representa la ontología de Spinoza para la filosofía deleuziana, no puede dejar de sorprendernos que Deleuze denuncie la insuficiencia del pensamiento spinozista. Que el encuentro con Spinoza sea decisivo para la filosofía de Deleuze pero no baste. Que ni siquiera Spinoza. Y, sin embargo, a poco de pensar los argumentos deleuzianos de esta insuficiencia, nos damos cuenta de que una filosofía de la diferencia (o, si se quiere, del acontecimiento), no puede detenerse en una ontología de tipo spinozista, y que el expresionismo tiene que devenir, antes de apresar los movimientos de lo diverso, un verdadero pluralismo. En Spinoza, en efecto, la afirmación de la univocidad, esta unidad en la significación del ser, no se libera aún de una cierta dependencia respecto de la identidad de la sustancia. La sustancia, la identidad de la sustancia está, por decirlo de algún modo, primero. Es presupuesta por todo el juego de las diferencias. Las distinciones siempre vienen después. O, lo que es lo mismo, la diferencia se piensa todavía a partir de la identidad, en el seno de una cierta mismidad que reafirman las diferencias a su manera. Lo que le falta al spinozismo para que lo unívoco se convierta en objeto de afirmación pura es una cierta inversión, un movimiento violento que ponga las cosas de cabeza y haga que la sustancia comience a girar en torno a los modos. Esto a lo que Deleuze hace referencia cuando habla de la realización de la univocidad como repetición en el eterno retorno.⁷ Un devenir Nietzsche de Spinoza.

Aquí la recapitulación se vuelve casi imposible. Hay una densidad propia de los conceptos deleuzianos que hace aún más difícil que en los casos de pensamiento

⁷ DR, 475.

mentados esto de retomarlos como en síntesis. Me limito, entonces, a repetir un esquema cuyos contenidos he desarrollado con el apropiado cuidado más arriba. Unos estribillos, apenas. En primer lugar, lo que significa esta inversión categorial propuesta por Deleuze. El hecho de que no se trate simplemente de negar la existencia de lo mismo ni de lo idéntico, ni de suprimir, ciertamente, toda la dialéctica de lo análoga y la oposición. Nada que no hayamos dicho. Cuando Deleuze se mueve de Spinoza a Nietzsche, lo que busca es comprender que estas nociones son derivadas, que no son principios, que son producidas (y producidas a partir de lo diferente). Lo idéntico proviene de lo desigual y lo contiene, lo semejante surge de la disimilitud radical de la diversidad, lo análogo se gesta en la resonancia de la heterogeneidad, lo opuesto es el resultado de desequilibrios diferenciales. La inversión se da entre lo idéntico, lo mismo o lo semejante (indiferentemente, nos dice Deleuze, puesto que todos ellos son considerados de diversas maneras como primeros), y lo idéntico, lo mismo o lo semejante expuestos como potencias segundas, girando en torno a la diferencia y diciéndose de la diferencia como tal. Es en este sentido que se formula la exigencia de una inversión categorial más general. Inversión que tiene el nombre del eterno retorno. Las palabras son de Deleuze. “Que la identidad no es primigenia, que no existe como principio, sino como segundo principio, como principio advenido; que gira en torno a lo Diferente, tal es la naturaleza de la revolución copernicana que abre a la diferencia la posibilidad de su concepto propio, en vez de mantenerla bajo la denominación de un concepto en general planteado como idéntico. Con el eterno retorno, Nietzsche no quería decir otra cosa.”⁸

En el eterno retorno, no es lo mismo o lo uno que retornan. Si hay un sujeto del eterno retorno es la diferencia. Lo propio del eterno retorno es decirse únicamente de lo diverso y de lo que difiere. El eterno retorno es el único mismo de lo que difiere. No se cometerá entonces el error de plantear, como anterior o preexistente al eterno retorno, el ser o la unidad que este constituye: el eterno retorno, y no otra cosa, es lo idéntico, lo semejante y lo igual, pero, justamente, no presupone nada de esto que es en aquello de lo que se dice. El eterno retorno no representa un gran englobante o contenedor. No es ya el centro irradiante de donde se desplegarían las diferencias, ni la eternidad de la sustancia spinozista que se mantiene bajo y en los modos, ni, en fin, la abstracción neutra y monocolor de Duns Scoto. Con Spinoza, pese al progreso considerable que este representaba, el ser permanecía pensado en el horizonte de la sustancia (y, por lo tanto, de lo mismo). Con el eterno retorno nietzscheano se opera “la revolución copernicana que abre la diferencia a la posibilidad de su concepto propio”. Es sólo con el eterno retorno

⁸ DR, 95-96.

que definitivamente la identidad no es ya primera, que ella gira alrededor de lo diferente, que es pensada a partir de lo diferente. Si el ser se dice siempre de la misma forma, no es porque exista lo Uno, sino porque cada vez, por cada diferencia, *su ser es su volver, la repetición de su diferencia como diferencia*. No es el Ser el que vuelve y se mantiene en las diferencias que distribuye, preservando en su unidad sin diferencia última las diferencias que lo diversifican. El sujeto del volver no es el ser, son las diferencias, lo múltiple, y es de las mismas, del hecho de que vuelven, que se dice que son (=vuelven) en un sólo y mismo sentido. Las diferencias vuelven, *el ser es el volver de las diferencias* sin que haya diferencia en su manera de volver y de decirse el ser. El ser se dice en un solo y mismo sentido, y dicho sentido es el eterno retorno, como retorno o repetición de lo que se dice.

A lo largo de este trabajo hemos intentado no simplificar demasiado las cosas y esclarecer esta última tesis tanto como nos fue posible, buscando determinar conceptualmente lo que significa que la repetición constituya el ser de la diferencia, que represente una muy especial suerte de síntesis sin que, con esto, vuelva a presuponer la identidad para darle el ser a la diferencia. Quiero decir que nos interesaba hacer del eterno retorno algo más que un estribillo que se repite como de memoria. El ser como repetición de la diferencia, esto que Deleuze busca determinar a través de los conceptos de Hume, Bergson y Nietzsche finalmente. Algo sobre lo que no podemos volver sin las precisiones ya realizadas.

En todo caso, lo fundamental. Síntesis, y síntesis pasiva, la repetición, como repetición en el hábito, la memoria y el eterno retorno, constituye con absoluta propiedad el ser mismo de la diferencia. Así se opera la realización de esta línea de ontología menor, que descubre como una de sus constantes esta íntima relación entre el ser (concepto, sustancia, repetición) y la diferencia (distinción formal, distinción real, diferencia intensiva), que las ontologías menores parecían descuidar, relegándola, en todo caso, a un lugar secundario y decidido de antemano (diferencias genéricas y específicas, conceptuales o numéricas, en relación con un concepto de ser que acababa siempre por resultar indeterminado). A través del análisis de todas estas lecturas, estas páginas, no he pretendido otra cosa que interiorizarme en los pormenores del trasfondo histórico de semejante vínculo. Este vínculo entre el ser y la diferencia, que hemos determinado tanto para la línea de la ontología de la univocidad como para la línea de las ontologías de la analogía, siguiendo unos pocos casos paradigmáticos. Este vínculo que constituye, tal vez, la tesis histórica más importante de los textos de Deleuze: que la univocidad del ser y la diferencia individuante, tienen un vínculo, fuera de la representación, tan profundo como el de la diferencia genérica y el de la diferencia específica en la representación, desde el punto de vista de la analogía. Que no hay ontología que no presuponga una determinada valoración de la diferencia. Que no hay concepción de la diferencia de la que no se siga una determinada ontología. Que van juntos el ser y la diferencia. El ser y el acontecimiento. Algo capaz de poner de cabeza la historia de la filosofía. Capaz de abrirnos a una genealogía más. O de constituir, por qué no, otra versión de la historia.

Alcanzado este punto, yo ya no quisiera, repito, introducir más conceptos. Un cierto cansancio es inevitable. Quedan preguntas, es cierto. Siempre quedan preguntas, pero. Algún problema, incluso, todavía por presentar. Pese a todas las fatigas. ¿Cosa de resignarse a una última cuestión? Puede ser. Y es que sería prudente que nos preguntemos, antes de acabar, por el valor de este recorrido que hemos desandado junto a Deleuze. Sea, pues, una última variación.

Qué valor, nos preguntamos, y ya para terminar, qué valor, repito, podemos atribuirle a esta exposición histórica de los conceptos deleuzianos. ¿Hemos desplegado una herencia o desmontado un decorado histórico hábilmente levantado por Deleuze? ¿Hasta qué punto hemos sido fieles? ¿Sigue, en todo caso, teniendo sentido esa pregunta? ¿Podemos seguir preguntándonos por la verdad cuando nos debatimos en el sinsentido?

Hemos leído la historia de la filosofía desde una problemática contemporánea, que busca pensar la diferencia y el sentido, la inmanencia y el acontecimiento. Es lo que nos exigía Deleuze. Se trata de pensar el acontecimiento, la univocidad y la diferencia, nos decía. ¿Podremos evaluar esa apuesta? ¿No cae, de esa manera, en la ilusión que han caído la gran mayoría de los filósofos anteriores o contemporáneos a él, interpretando su época como el feliz tiempo en que se revela la esencia de la filosofía, en el que sale a la luz la apuesta que la distingue absolutamente de la opinión y de la ciencia, de las técnicas de comunicación y de la religión? ¿Ligando el destino de la filosofía a estos conceptos, no impone, más allá de su contingencia irreductible, un nuevo sentido (un sentido más) a la historia de la filosofía?

En efecto, la primera impresión que uno tiene al volver sobre lo dicho es que Deleuze hace un poco al modo de Aristóteles, volviéndose sobre las filosofías anteriores con el patrón de sus propios conceptos: buscamos hasta dónde han llegado en la determinación de la causa los que pensaron antes que nosotros y encontramos que Tales y Anaxímenes, Hipasos y Heráclito conocieron la causa material, y que los pitagóricos y los eléatas dieron tal vez con la causa formal, pero que ni unos ni otros alcanzaron la sistematicidad y la claridad necesarias (propias, por otra parte, de la filosofía que indaga en la historia). O también un poco a la manera de Hegel, pensando la génesis de los propios conceptos a partir de unos momentos imperfectos, que las filosofías analizadas encarnarían y que al final del recorrido serían recuperadas dentro del sistema que las plantea como tales momentos. ¿No es esto, acaso, lo que hace Deleuze? ¿No nos dice: Scoto ha pensado la distinción formal y el concepto de ser pero no su determinación propia, y Spinoza la distinción, el concepto y la determinación, pero no la diferencia como principio? ¿O, mejor: Scoto representa una superación respecto del aristotelismo (en tanto alcanza un

concepto propio para el ser) y Spinoza respecto de Scoto (en tanto que piensa la determinación de ese concepto como sustancia) y todavía Nietzsche respecto de Spinoza (en tanto que destituye la jerarquía impuesta por la sustancia y hace de la diferencia un principio autónomo), pero todos estos momentos (distinción formal, *causa sui* y voluntad de poder) se pliegan, como en su realización efectiva, en esta filosofía que piensa el ser como repetición de la diferencia?

No pienso contestar estas preguntas, que en principio me parecen constitutivas de un aberrante contrasentido. Deleuze proyectando una teleología más sobre la historia de la filosofía. Dejemos estas pesadas palabras en su lugar. Ya caerán, me digo. Desplacemos, entonces, la cuestión.

* * *

Deleuze en la historia de la filosofía. Es esto lo que tenemos que pensar. Deleuze en esta historia de la filosofía que ejerce, en el seno de la filosofía, una evidente función represiva. Edipo propiamente filosófico. Precepto de triangulación indefinida. No osarás hablar en tu propio nombre hasta que no hayas leído esto y aquello, y esto sobre aquello y aquello sobre esto. Edipo que es necesario no elaborar. Del que se hace imprescindible liberarse a través de nuevos métodos, de nuevas reglas. Un tono diferente.⁹ Deleuze más allá de la historia de la filosofía.

Se avecinan tiempos en los que ya no será posible escribir libros de filosofía como los que llevan haciéndose hace tanto: «¡Ah! El viejo estilo...». La búsqueda de nuevos medios de expresión filosófica dio comienzo con Nietzsche, y debe proseguirse hoy en relación con la renovación de otras artes, como, por ejemplo, el teatro o el cine. A este respecto, podemos plantearnos ahora la cuestión de la utilización de la historia de la filosofía.¹⁰

Utilización. Algo que ya nada tiene que ver con una preocupación por preservar un eventual sentido de los orígenes ni una verdad intrínseca a los textos, pero que tampoco remite a su puesta en perspectiva por un supuesto fin de la historia o respecto de un sistema glorioso, salido de la nada. Algo más parecido a un injerto. Se toma de Scoto un determinado concepto (el de la distinción formal, por ejemplo) y se lo injerta en la cuestión que nos urge pensar (univocidad o inmanencia). “Hay que responder a la pregunta «¿Hay progreso en filosofía?» como Robbe-Grillet responde respecto de la novela: no tenemos ninguna razón para hacer filosofía como la hizo Platón, y no porque hayamos superado a Platón sino, al contrario, porque Platón es insuperable, y carece de interés volver a empezar algo que él ya hizo de una vez y para siempre. No nos queda más que una alternativa: hacer historia de la filosofía, o hacer injertos de Platón en problemas que no son platónicos.”¹¹ No dejamos de intentar comprender el problema que Scoto se plantea al postular un determinado concepto, pero esto no nos interesa en sí mismo; buscamos repetir ese concepto sobre un horizonte diferente. La elucidación de las condiciones que lo hicieron posible pueden darnos una idea más clara de su naturaleza, sus entradas, sus

⁹ C, 13.

¹⁰ DR, 35.

¹¹ C, 236.

aristas; pero de lo que se trata es de injertarlo en un nuevo problema, variar sus condiciones, añadirle algo o conectarlo con otra cosa. Arte de la construcción de rompecabezas. “Crear conceptos es construir una región del plano, añadir una región a las existentes, explorar una nueva región, llenar un vacío. El concepto es un compuesto de líneas o curvas consolidadas. [...] La potencia del concepto radica en la repetición: es la conexión de una región con otra. Esta conexión es una actividad indispensable, perpetua, el mundo como *patchwork*.”¹²

Cuando Duchamp planta un mingitorio sobre un pedestal o cuando Thornton toma una botella de Coca-Cola y le pone su firma, el sentido (aún cuando no se presente más que bajo la forma del sinsentido¹³) desborda a estos objetos por los cuatro costados. Duchamp no ignora el sentido que en general tiene este aparato de loza blanca, la función que se le da (vulgata del mingitorio, por decirlo de alguna manera).¹⁴ Se podría decir que es incluso este conocimiento el que le lleva a elegirlo. Pero esta elección tiene por objeto responder a una pregunta propia, que no es la que el mingitorio está acostumbrado a responder. Al desconectarse de estas cosas a las que en general se encuentran conectadas (oscuros flúidos), al ser montados dentro de un paisaje nuevo sobre el que contrastan, parecen dotados como de una fuerza extraña, que nunca antes parecieran haber poseído.

Estos efectos de sentido pueden obtenerse por otros medios que la descontextualización (acaso el más pobre de todos). Greco criticaba justamente a Duchamp por esta necesidad de sacar las cosas de su medio, por esta necesidad de plantarlas en un museo para abrirlas a una experimentación extra-ordinaria. Viveza criolla del *Vivo-Dito*, que ya no detiene el movimiento de las cosas, que no las arranca de los ciclos de la vida para extraer una diferencia. Cosa de salir a la calle con una tiza y agarrar el paso de la gente, pero con la condición de andar, con todo, siempre un poco más rápido, como para alcanzar a señalar los acontecimientos con un círculo antes de que se desvanezcan. *Aventura de lo real. El artista enseña a ver, no a través de un cuadro, sino con el dedo. Enseña a ver lo que sucede en la calle. Cerca el*

¹² C, 234.

¹³ “Desalojado, fuera de su contexto original –la utilidad, la propaganda o el adorno– el *ready-made* pierde bruscamente todo significado y se transforma en un objeto vacío, en cosa en bruto. Sólo por un instante: todas las cosas manipuladas por el hombre tienen la fatal tendencia a emitir sentido. Apenas instalados en su nueva jerarquía, el clavo y la plancha sufren una invisible transformación y se vuelven objetos de contemplación, estudio o irritación.” Octavio Paz, *La apariencia desnuda*, pág. 34.

¹⁴ El mingitorio plantado por Duchamp bajo el seudónimo de R. Mutt no ha sido creado por las manos del artista. Es un objeto acabado, ya hecho, *ready-made*, que el artista escoge. Pero en sí mismo este objeto no presenta un carácter extraordinario. Este mingitorio que Duchamp presenta bajo el título de Fuente es un mingitorio como cualquier otro, de esos que se encuentran en los baños públicos, y en especial en los baños públicos destinados a los hombres. “La Fuente de Mr. Mutt no tiene nada de inmoral, eso es absurdo, lo mismo tendría de inmoral una bañera. Es un objeto cotidiano como se ve todos los días en el comercio de artículos sanitarios. El hecho de que Mr. Mutt haya modelado o no la Fuente con sus propias manos carece de importancia. La ha ESCOGIDO. Ha tomado un artículo de la vida diaria y ha hecho desaparecer su significación utilitaria bajo un nuevo título. Bajo este punto de vista le ha dado un nuevo sentido.” *The Blind Man*, N° 2, Nueva York, Mayo de 1917; citado en Janis Mink, *Marcel Duchamp: El arte contra el arte*, versión española de Carlos Caramés, Taschen, Alemania, 1996; pág. 67.

*objeto, pero abandonándolo a su puro acontecer: no lo transforma, no lo mejora, no lo lleva a la galería de arte.*¹⁵ Ejercicio eminentemente filosófico, el *Vivo-Dito* señala «lo que pasa» con el dedo.

En todo caso, si el Greco, tiza en mano, nos da una lección elemental de filosofía, Duchamp, que también conoció Buenos Aires, nos señala una nueva forma de relacionar al pensamiento con su propia historia. Tomando la historia de su propia obra (*El gran cristal*), o incluso la historia universal del arte (*L.H.O.O.Q.*), de lo que se trata es de conectar lo viejo con lo nuevo (*intervención*), o incluso lo viejo con lo viejo según nuevas relaciones del todo superficiales (*collage*). Tomar una postal de *La Gioconda* y dibujarle unos bigotes, y una barba¹⁶, para extraer un poco de sentido de esa obra que la historia canónica del arte ha esclerotizado.

Nos parece que la historia de la filosofía debe jugar un papel bastante análogo al del *collage* en pintura. La historia de la filosofía es la reproducción de la filosofía misma. Haría falta que la recensión en historia de la filosofía actuara como un verdadero doble. (Resulta tan difícil imaginar a un Hegel *filosóficamente* barbudo, o a un Marx *filosóficamente* lampiño, como a la Gioconda con bigotes.)¹⁷

La trasposición de estas técnicas a la filosofía no es de fácil elucidación. Conectar los conceptos no es lo mismo que plantar objetos. Que garabatear unas pinturas de algún modo dadas a la incomprensión por su gloria. Pero el modo deleuziano de hacer historia de la filosofía no resulta por eso inaccesible. En principio, yo diría que consiste en desplazarse en las series constituidas por las filosofías consideradas y provocar en ellas la aparición de un punto relevante, que a la vez las excede y pone en comunicación. Desde este punto de vista, podemos concebir sus acercamientos a los distintos filósofos como la puesta en circulación de un elemento paradójico en sus respectivas filosofías. Los conceptos considerados por Deleuze en su montaje histórico de las ontologías de la univocidad son un poco como la carta robada del relato de Poe: ausente allí donde se la busca, presente donde no se la encuentra, pone en comunicación unas historias en sí mismas divergentes.¹⁸ Así, la distinción real-formal, que Deleuze pone a la base de su lectura de la *Ética*, establece una relación paradójica de vecindad con la filosofía de Scoto. O la misma idea de expresión, sin ir más lejos, de la que se sirve Deleuze para marcar un contrapunto con la lógica hegeliana. La comunicación de todas las series sobre una línea –Aión– destituye todas las jerarquías y todas las relaciones de anterioridad y posterioridad, montando los conceptos aparentemente más alejados sobre una superficie plana (canson, cristal o celuloide).

La historia de la filosofía, entendida de esta manera, soslaya así los problemas del origen, de la fidelidad y del significado. Arte de lo falso que permite a Deleuze ofrecer su solución «no hermeneútica»

¹⁵ Alberto Greco, *Manifiesto Dito dell' Arte Vivo*, 24 de Julio de 1962, 11:30 hs; citado en Alberto Greco, *Catálogo de la exposición de 1992*, Fundación Cultural Mapfre Vida, España, 1992; pág. 78.

¹⁶ En 1919, Duchamp toma una tarjeta postal que tiene por ilustración una reproducción de *La Gioconda* a la que interviene pintándole a lápiz un mostacho y una barba de chivo, y agregándole debajo, a modo de título, la inscripción L.H.O.O.Q. Esas letras, pronunciadas en francés, vienen a decir «Elle a chaud au cul».

¹⁷ DR, 35.

¹⁸ Cf. LS, 59-62.

al problema de la relación entre tradición e innovación.¹⁹ No se trata de ya de alcanzar una verdad depositada en el fondo de la historia, sino, simplemente, de producir un poco de sentido.

* * *

Dibujar unos bigotes sobre una reproducción de *La Gioconda* todavía sigue haciendo referencia a una sobredeterminación en cierto sentido exterior, no a la pintura, pero sí a esta obra en sí misma. En todo caso, Deleuze está convencido de que estos efectos pueden obtenerse por otros medios. Dislocaciones internas. Algo así como cortar un pedazo del pelo, o del fondo, tal vez del río, para pegarlo sobre el labio superior de esa mujer acalorada. En su libro sobre Proust, discutiendo la afirmación proustiana de que «en literatura mayor todos nuestros errores de interpretación resultan en belleza», Deleuze sugiere que un buen modo de leer esto es: todas las malas traducciones son buenas. La idea de una traducción, y, específicamente, de una mala traducción, no hace referencia a la idea de interpretación, sino al uso de los textos, a un uso que las malas traducciones multiplican creando un nuevo lenguaje dentro del lenguaje.

Esta es exactamente la forma en que un puede considerar las improntas de Deleuze en la historia de la filosofía: no como un estudio en la historia de la filosofía que perseguiría una cierta fidelidad, una lectura correcta, intentando una reproducción idéntica libre de riesgos o un acercamiento a los textos como si contuviesen un pensamiento perteneciente a un dominio de pensamientos pasados; antes bien, hay que considerarlos como un intento por poner el texto a trabajar, por poner sus preocupaciones teóricas y prácticas a jugar, por constituir un nuevo lenguaje dentro de su lenguaje a través de una repetición libre y productiva.²⁰ El problema de escribir es un poco como el de hacer filosofía: el escritor-filósofo inventa dentro de la lengua una lengua nueva, dentro de la filosofía una filosofía nueva, una lengua o filosofía extranjera en cierta medida. Nuevas estructuras. Saca al pensamiento de los caminos trillados.²¹ Pero como desde adentro. Hay una imagen a la que acude Deleuze. Dios. El hombre puede ser sugestivo:

...el modo de liberarme que utilizaba en aquella época consistía, según creo, en concebir la historia de la filosofía como una especie de sodomía o, dicho de otra manera, de immaculada concepción. Me imaginaba acercándome a un autor por la espalda y dejándole embarazado de una criatura que, siendo suya, sería sin embargo monstruosa. Era muy importante que el hijo fuera suyo, pues era preciso que el autor dijese efectivamente todo aquello que yo le hacía decir; pero era igualmente necesario que se tratase de una criatura monstruosa, pues había que pasar por toda clase de descentramientos, deslizamientos, quebrantamientos y emisiones secretas, que me causaron gran placer.²²

¹⁹ Gualandi, *Deleuze*, pág. 27.

²⁰ Cf. Macherey, *The encounter with Spinoza*, págs. 148-149.

²¹ CC, 9.

²² C, 13-14.

Bueno, dicho así. Pero la imagen no podría ser más clara. Las recensiones de Deleuze en historia de la filosofía producen un efecto de extrañeza antes que de familiaridad, pero esta extrañeza no es el efecto de una interpretación caprichosa que se basaría en algunas representaciones externas y arbitrarias del tipo fin de la historia o arquitectura del sistema.²³ La diferencia se opera a través de un poder de transformación interna. Las lecturas de Deleuze distorsionan sin representar erróneamente. Cuando fuerza los textos lo hace desde adentro, para sacar la fuerza que los habita y constituye su poder. Fuerza los textos fuera de sí mismos introduciendo la dislocación mínima necesaria para ponerlos en movimiento. Los alcanza por la espalda y los pone a trabajar por dentro. Deleuze, padre excesivo y claudicante.

En este sentido, la filosofía deleuziana ocupa siempre el lugar de una filosofía menor. Sus modo de actuar es el de las resistencias. Poniendo en conexión las cosas que la historia clásica de la filosofía mantiene a distancia. Privilegiando los movimientos de distorsión.. De lo que se trata es de sacudir todas las familiaridades de la imagen que tenemos del pensamiento. Construir una *heterotopía* propiamente filosófica con unos textos y unos problemas propios a la historia de la filosofía. Así se sacude el pensamiento. No porque no lleguemos a comprender de lo que se está hablando, sino por las nuevas vecindades que se establecen. Scoto junto a Spinoza. Junto a Nietzsche. En lugar de hacer de la heterotopía un concepto que permita pensar que históricamente se haya pensado de otras maneras (historia de la alteridad y de la discontinuidad), como Foucault, Deleuze acude a ella para fundar una nueva imagen del pensamiento. El primer método quiere servirse de los pensamientos pasados para poner en cuestión el carácter normativo del pensamiento presente; el segundo, con un objetivo análogo, ejerce una suerte de resistencia dentro del mismo pensamiento presente, algo así como una consideración intempestiva, que lo abre al porvenir.

Me parece que este modo de marcar la diferencia, que se distancia de las empresas desconstruccionistas o arqueológicas, escapa entonces también a la corrección hermeneútica que le es correlativa. Mi director de tesis me concedía de buena gana que la historia de los conceptos no es la historia de lo mismo, que nuestros conceptos no están presentes desde el origen, que no hay en definitiva origen absoluto. La historia de las ideas, me decía, es, más bien, la historia de lo otro, de las diferencias. Pero, perteneciente a una tradición que no deja de serme extraña, me invitaba a considerar una corrección de tipo hermeneútico. Quisiera ser fiel a sus argumentos, por lo que me permito una larga cita.

La advertencia de Foucault –escribía– es ciertamente capital [...] pero, como hemos tenido la oportunidad de mostrarlo en otro lugar y como lo ha puesto de manifiesto la misma evolución intelectual de Foucault, ni siquiera su propia mirada, tan atenta a evitar ver reflejado lo mismo en lo otro, está totalmente inmune de elementos

²³ Yo creo que la extraordinaria precisión de los análisis (lo dijimos cuando analizamos el encuentro entre Deleuze y Spinoza), el cuidado por los más pequeños detalles, prohíbe toda sugestión de arbitrariedad.

retrospectivos que, puesto que la discontinuidad absoluta es de hecho impensable, terminan volviéndose inevitables. Porque, por un lado, no podemos prescindir de nuestro lenguaje; nuestra comprensión se da y se expresa en él. [...] Porque, por otro lado [...] aunque no la pensemos y expresemos con términos idénticos, es a la misma humanidad a la que nos referimos. [...] El pensamiento, en su forma filosófica, literaria o plástica, no se reduce a la época o la sociedad que lo vio nacer, ni al temperamento de su autor, ni a los términos con que fue expresado por primera vez. Leer Homero solamente para descubrir la mentalidad de la Grecia arcaica sería negar que pueda decirnos algo acerca del hombre mismo. [...] En la *Segunda inactual, Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, Nietzsche analiza, precisamente, las consecuencias dañosas del historicismo del siglo XIX sobre la cultura. Ve en el exceso de conocimientos históricos (sería mejor decir, de datos históricos) y en la desvinculación entre este conocimiento y la vida, como si nuestra relación con el pasado fuese simplemente turística, la ruina misma de la auténtica cultura. [...] La categoría de discontinuidad aplicada a la historia de los conceptos ha tenido ciertamente el mérito de liberarnos de un prejuicio subyacente en las concepciones historiográficas de la modernidad: la idea de *evolución* (y de ese otro perjuicio que también denunciaba Nietzsche, la consideración *epigonal* acerca de nosotros mismos). [...] Pero, a la vez, tiene la desventaja de acentuar el otro prejuicio característico de la historiografía moderna, es decir, la categoría de novedad; hasta el extremo de socavar el concepto mismo de razón en nombre de la cual la propia modernidad se había erigido; reduciéndola a ser sólo la hija de su tiempo. [...] La relación con nuestro pasado, precisamente porque es nuestro, no puede ser pensada sólo en términos de discontinuidad.²⁴

A esta idea de la historia de la filosofía, a medio camino entre la hermeneútica y el archivo, yo intentaba escaparle de todas maneras. Hay algo que se oculta detrás de la idea de comprensión, de no fácil elaboración, que no termina de convencerme. Pero para plantear una alternativa no bastaba con que contestase esos argumentos, que parecían, por otra parte, muy bien plantados en su lugar. Era necesario desplazar el problema. El montaje de la historia de la filosofía (montaje en el sentido plástico y cinematográfico) que opera Deleuze en torno a la cuestión de la univocidad, me parece una productiva sugestión. A la *comprensión* del pasado y el trabajo dialéctico entre lo nuestro y lo otro, hay que oponer la *experimentación* de una repetición bruta de los textos sobre el horizonte de estos problemas que son los nuestros, su puesta en conexión más allá de las relaciones que pareciera legitimar su origen. Ni idolatría de los hechos ni comprensión de la historia a partir de unos presupuestos cuya explicitación resultaría indefinida. La repetición no resuelve estas cuestiones. No deshace esta tensión. La repetición desplaza el problema de la historia de la filosofía.

* * *

²⁴ Edgardo Castro, *La contemporaneidad de Homero*, sin editar, Buenos Aires, 1999; págs. 4-6.

Voy entonces a Borges. La cuestión no cambia esencialmente. Se trata, esta vez, de ver el modo en que la relación entre el pensamiento y su historia, que hemos intentado determinar, más allá de los modos tradicionales de su elaboración, bajo las formas del *collage*, la *intervención* y el *ready made* en el arte, así como de la sodomía en el de las relaciones amorosas, vuelve a ser tematizada por Borges en el dominio de la literatura. Borges escribe: “No hay ejercicio intelectual que no sea finalmente inútil. Una doctrina filosófica es al principio una descripción verosímil del universo; giran los años y es un mero capítulo –cuando no un párrafo o un nombre– de la historia de la filosofía. En la literatura, esa caducidad final es aún más notoria. El Quijote –me dijo Menard– fue ante todo un libro agradable; ahora es una ocasión de brindis patrióticos, de soberbia gramatical, de obscenas ediciones de lujo.”²⁵ La tesis nos resulta familiar en los labios de Borges. ¿Cuántas veces la hemos escuchado? *No hay ejercicio intelectual que no sea finalmente inútil*. Pero el rotundo escepticismo de este enunciado no debe ocultarnos el problema del que se trata: la búsqueda de nuevos medios de expresión.

Deleuze nos habla de la necesidad de construir un libro real de la filosofía pasada como si se tratara de un libro imaginario y fingido. Borges experimenta esa posibilidad. Ejercicio singular. “Conocemos la eminencia de Borges en la recensión de libros imaginarios. Pero va aún más lejos cuando considera un libro real, *El Quijote*, por ejemplo, como si de un libro inventado se tratara, reproducido a su vez por un autor imaginario, Pierre Menard, al que a su vez considera real.”²⁶

El Quijote de Pierre Menard consta de los capítulos noveno y trigésimo octavo (y de un fragmento del capítulo veintidós) de la primera parte del Quijote. Del Quijote de Cervantes, se entiende. Materialmente, los capítulos escritos por Pierre Menard coinciden punto por punto con los capítulos correspondientes de una edición regular del Quijote de Cervantes.

Borges juega. “El fragmentario Quijote de Menard –nos dice– es más sutil que el de Cervantes. Este, de un modo burdo, opone a las ficciones caballerescas la pobre realidad provinciana de su país; Menard elige como “realidad” la tierra de Carmen durante el siglo de Lepanto y de Lope.”²⁷ La referencia a las intenciones de un autor o de unos autores para dar cuenta del sentido de un texto no tiene toda la fuerza que quisiéramos. Borges no lo ignora. Va por partes. El siguiente ejemplo se desplaza ya al contexto en que ambos textos son concebidos. Y ya vemos la diferencia.

...examinemos el XXXVIII de la primera parte, “que trata del curioso discurso que hizo don Quixote de las armas y las letras”. Es sabido que D. Quijote (como Quevedo en el pasaje análogo, y posterior, de *La hora de todos*) falla el pleito contra las letras y en favor de las armas. Cervantes era un viejo militar: su fallo se explica. ¡Pero que el don Quijote de Pierre Menard –hombre contemporáneo de *La trahison des clercs* y de Bertrand Russell– reincida en esas nebulosas sofisterías! Madame Bachelier ha visto en ellas una admirable y típica subordinación del autor a la psicología del héroe; otros

²⁵; en Jorge Luis Borges, *Obras completas*, Emecé, Barcelona, 1989; tomo I, pág. 450. (Abreviamos J.L.Borges, *Pierre Menard, Autor del Quijote*, seguido del número de página.)

²⁶ DR, 35.

²⁷ J.L.Borges, *Pierre Menard, Autor del Quijote*, pág. 448.

(nada perspicazmente) una *transcripción* del Quijote; la baronesa de Bacourt, la influencia de Nietzsche.²⁸

La hipótesis de la transcripción no es menos válida que las demás. El texto de Cervantes y el de Menard son *materialmente indiscernibles*. Verbalmente idénticos, dice Borges. Algo, sin embargo, ha cambiado de uno a otro. Menard extrae de la repetición bruta del texto de Cervantes la mayor diferencia. La repetición más exacta, la más estricta, da como resultado un máximo de diferencia.²⁹

El texto de Cervantes y el de Menard son verbalmente idénticos, pero el segundo es casi infinitamente más rico. (Más ambiguo, dirán sus detractores; pero la ambigüedad es una riqueza.)

Es una revelación cotejar el Quijote de Menard con el de Cervantes. Este, por ejemplo, escribió (Don Quijote, primera parte, noveno capítulo): *...la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo por venir.*

Redactada en el siglo diecisiete, redactada por el “ingenio lego” Cervantes, esa enumeración es un mero elogio retórico de la historia. Menard, en cambio, escribe: *...la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo por venir.*

La historia, madre de la verdad; la idea es asombrosa. Menard, contemporáneo de William James, no define la historia como una indagación de la realidad sino como su origen. La verdad histórica, para él, no es lo que sucedió; es lo que juzgamos que sucedió. Las cláusulas finales – *ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo por venir*– son descaradamente pragmáticas.³⁰

“Componer el Quijote a principios del siglo diecisiete era una empresa razonable, necesaria, acaso fatal; a principios del veinte, es casi imposible. No en vano han transcurrido trescientos años, cargados de complejísimos hechos. Entre ellos, para mencionar uno solo: el mismo Quijote.”³¹ Lo mismo cabe decir de la *Ética*, del *Opus Oxoniense*, del *Zarathustra*. Pero llega un momento en que el desafío de esa imposibilidad se vuelve apremiante.

Las recensiones tradicionales de historia de la filosofía no representan más que una especie de ralentización, de inmovilización del texto, que buscan recuperar a toda costa el sentido original (desde siempre perdido) de unos textos que fija como objeto de un análisis interpretativo, el cual, a su vez, nunca termina de luchar consigo mismo como contra aquello que enturbia las aguas, proyectando sus propios problemas, contaminando la serie arcaica con las singularidades de la actual (problema hermeneúutico).

La pura repetición de un texto dentro del marco de una problemática distinta viene a plantearse como una alternativa a la recensión tradicional de los libros. Menard (acaso sin quererlo) y Borges (en una búsqueda conciente de nuevos medios de expresión) enriquecen mediante una técnica nueva el arte detenido y rudimentario de la lectura: la técnica del anacronismo deliberado y de las atribuciones erróneas. “Esa técnica de aplicación infinita nos invita a recorrer la *Odisea* como si fuera posterior a la

²⁸ J.L.Borges, *Pierre Menard, Autor del Quijote*, págs. 448-449.

²⁹ Cf. DR, 35.

³⁰ J.L.Borges, *Pierre Menard, Autor del Quijote*, pág. 449.

Eneida y el libro *Le jardin du Centaure* de Madame Henri Bachelier como si fuera de Madame Henri Bachelier. Esa técnica puebla de aventura los libros más calmosos.”³²

No multiplicaré los ejemplos. Un texto tan riguroso hace difícil e incluso superfluo todo comentario. Lo que permite entender que algunos pensamientos exijan, con una fuerza que les es propia, su pura y simple repetición.

Siempre un poco más lejos, Borges gesticula una última palabra. Sabe que la gente siempre está esperando confidencias. Baja la voz. Se confiesa. Suele imaginar, nos dice, ya no sólo los capítulos ensayados por Menard, sino todo el Quijote, como si hubiera sido pensado por el francés. Nos miramos entre nosotros. Puede parecerse exagerado. Incluso aberrante. Pero no es la cuestión. Lo importante es el efecto de estas prácticas. Que estas cosas tienen por correlato una proliferación inusual del sentido. Incluso la ingenuidad, incluso el deseo y la fatiga pueden depararnos una experiencia extraordinaria de la historia del pensamiento. No menos valiosas por resultar en cierta medida pasivas. Por no responder a la conciencia.

En todo caso, la experiencia que nos refiere Borges no es completamente extraña para quienes nos dedicamos al pensamiento. A la escritura. La larga y persistente frecuentación de unas ideas y unos autores nos han llevado muchas veces a desconfiar, detrás de cada libro y de cada página leída, unos problemas recurrentes que se ocultan o se travisten en el sentido latente de cada texto. Ver por todas partes la firma de Deleuze. Tal vez el secreto de estas experiencias radique en hacerse de la fuerza necesaria para extraer de esa debilidad una diferencia.

* * *

Hay un punto en el que todas estas técnicas de las que hemos pasado cuenta confluyen. No algo en común, pero sí una cierta intensidad que cada una de estas técnicas repiten en un registro propio. Es la idea de conexión, de conjunción o de conjugación. Entrelazar los textos, entrelazar las imágenes, entrelazar las cosas. Dejo, por un momento, que otros hablen por mí.

Buscando la inspiración de la obra de Menard, Borges citaba dos textos de valor desigual. “Uno es aquel fragmento filológico de Novalis –el que lleva el número 2005 en la edición de Dresden– que esboza el tema de la total identificación con un autor determinado. Otro es uno de esos libros parasitarios que sitúan a Cristo en un bulevar, a Hamlet en la Cannebière o a don Quijote en Wall Street. Como todo hombre de buen gusto, Menard abominaba de esos carnavales inútiles, sólo aptos –decía– para ocasionar

³¹ J.L.Borges, *Pierre Menard, Autor del Quijote*, pág. 448.

³² J.L.Borges, *Pierre Menard, Autor del Quijote*, pág. 450.

el plebeyo placer del anacronismo o (lo que es peor) para embelesarnos con la idea primaria de que todas las épocas son iguales o de que son distintas. Más interesante, aunque de ejecución contradictoria y superficial, le parecía el famoso propósito de Daudet: conjugar en una figura, que es Tartarín, el Ingenioso Hidalgo y a su escudero.”³³ Foucault repite esa intuición en otro registro. “La filosofía no como pensamiento, sino como teatro: teatro de mimos con escenas múltiples, fugitivas e instantáneas donde los gestos, sin verse, se hacen señales: teatro donde, bajo la máscara de Sócrates, estalla de súbito el reír del sofista; donde los modos de Spinoza dirigen un anillo descentrado mientras la sustancia gira a su alrededor como un planeta loco; donde Fichte cojo anuncia «yo fisurado/Yo disuelto»; donde Leibniz, llegado a la cima de la pirámide, distingue en la oscuridad que la música celeste es el *Pierrot lunar*. En la garita de Luxembourg, Duns Scoto pasa la cabeza por el antejo circular; lleva unos considerables bigotes; son los de Nietzsche disfrazado de Klossowski.”³⁴

Yo estoy convencido que esta forma de pensar historia del pensamiento se ha vuelto, no sólo viable, sino incluso imperiosa. La lectura de los textos de Deleuze constituyen una prueba de esa posibilidad y de esa urgencia. Sabemos que Deleuze decía de buena que no había ningún problema del tipo «fin de la filosofía». Para Deleuze construir una metafísica seguía siendo el ideal filosófico. Y la cuestión no es si resulta todavía posible, sino si somos capaces de hacerlo.³⁵ Compartamos el entusiasmo de Foucault cuando nos dice que el pensamiento, de nuevo, es posible.

No es un pensamiento por venir, prometido en el más lejano de los recomienzos. Está ahí, en los textos de Deleuze, saltarán, danzante ante nosotros, entre nosotros; pensamiento genital, pensamiento intensivo, pensamiento afirmativo, pensamiento acategórico –todos los rostros que no conocemos, máscaras que nunca habíamos visto; diferencia que no dejaba prever nada y que sin embargo hace volver como máscaras de sus máscaras a Platón, Duns Scoto, Spinoza, Leibniz, Kant, todos los filósofos.³⁶

La filosofía de nuestro siglo, bajo el lema de la deconstrucción, se ha empeñado en desconectar los textos y las prácticas. Todos los conceptos. Embarcada en esa empresa, muchas veces la hemos visto terminar buscando un elemento último, algo que ya no tuviese conexión, que no pudiese ser desconectado. Intentando ser más nietzscheanos que Nietzsche, diría mi maestro, vuelven a caer una y otra vez en la ilusión del origen, de un punto cero del pensamiento, de volverse Adán en la historia de la filosofía. Pero, disintiendo por una vez con él, yo no sugeriría una corrección hermeneútica. Un nuevo pensamiento es posible. A estas fantasías del origen, se opone esta otra idea de que ya todo está escrito (Borges), y que no se trata más que de entrelazar los textos (Montaigne). Entonces, esa otra idea de nuestro tiempo, esa otra

³³ J.L. Borges, *Pierre Menard, Autor del Quijote*, pág. 446.

³⁴ Foucault, *Theatrum philosophicum*, pág. 47.

³⁵ Cf. Badiou, *Deleuze: El clamor del ser*, págs. 138-139.

idea de que siempre estamos en el medio de algo y que nunca comenzamos a pensar más que arrojados a unos problemas que nos preceden desde siempre (Heidegger) puede operar finalmente de otra manera. Basta de mirar atrás. “Pensar, analizar, inventar [...] no son actos anómalos, son la normal respiración de la inteligencia. Glorificar el ocasional cumplimiento de esa función, atesorar antiguos y ajenos pensamientos, recordar con incrédulo estupor lo que el *doctor universalis* pensó, es confesar nuestra languidez o nuestra barbarie.”³⁷ La repetición, por oposición a las recensiones tradicionales de la historia de la filosofía, no busca ordenar las perspectivas, ponerlas en línea y medir las distancias, sino constituir un punto de vista que haga volver los viejos conceptos como otros tantos elementos diferenciales con los cuales construir los nuestros. Así quizá no se alcanza la verdad, pero probablemente se conjura por un momento el sinsentido.

Eduardo Pellejero
2-1-98 / 8-12-99

³⁶ Foucault, *Theatrum philosophicum*, pág. 47.

³⁷ J.L.Borges, *Pierre Menard, Autor del Quijote*, pág. 450.

Bibliografía

Para una bibliografía completa de los trabajos de Gilles Deleuze me remito a la bibliografía compilada por Timothy S. Murphy, que puede encontrarse, en una versión completa (contempla no sólo todos los textos publicados, sino incluso las desgrabaciones de sus clases –impresas o residentes en páginas de la red), que es permanentemente actualizada y que da cuenta de todas las traducciones disponible, en la red (murphyx@ucla.edu o murphy@humnet.ucla.edu). Una versión abreviada, pero editada tradicionalmente puede consultarse en Patton, P., *Deleuze: A critical reader*, Blackwell Publishers, Gran Bretaña, 1996.

Dado el carácter exhaustivo de este trabajo, por lo demás fácilmente accesible, me limito aquí a hacer sólo referencia a las traducciones castellanas disponibles.

➤ Obras de Deleuze en castellano

1. *Empirismo y subjetividad* (1953), versión castellana de Hugo Acevedo, Gedisa, Madrid, 1981.
2. *Nietzsche y la filosofía* (1962), versión castellana de Carmen Artal, Anagrama, Barcelona, 1971.
3. *La filosofía crítica de Kant* (1963), versión castellana de Francisco Monge, Catedra, Madrid, 1996.
4. *Spinoza, Kant, Nietzsche* (1962-1970), versión castellana de Francisco Monge, Labor, Barcelona, 1974.
5. *El Bergsonismo* (1966), versión castellana de L. Ferraro Carracedo, Catedra, Madrid, 1996.
6. *Presentación de Sacher-Masoch* (1967), versión castellana de A. M. García Martínez, Taurus, Madrid, 1973.
7. *Diferencia y repetición* (1968), versión castellana de Alberto Cardin, Júcar Universidad, Gijón, 1988.
8. *Spinoza y el problema de la expresión* (1968), versión castellana de Horst Vogel, Muchnik Editores, Barcelona, 1975.
9. *Lógica del sentido* (1969), versión castellana de Miguel Morey y Victor Molina, Paidós, Barcelona, 1989.
10. *Proust y los signos* (1970), versión castellana de Francisco Monge, Anagrama, Barcelona, 1972.
11. *Los intelectuales y el poder* (1971), en Foucault, *Microfísica del poder*, versión castellana de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, La Piqueta, Madrid, 1978.
12. *El antiedipo* (1972), en colaboración con Félix Guattari, versión castellana de Francisco Monge, Barral, Barcelona, 1973 – Paidós, Barcelona, 1995.
13. *El discurso del plano* (1973), en colaboración con Félix Guattari, en Fourquet y Murard, *Los equipamientos del poder*, versión castellana de Alberto Szpunberg, Gustavo Gili, Barcelona, 1978.
14. *Kafka: Por una literatura menor* (1975), en colaboración con Félix Guattari, versión castellana de Jorge Aguilar, Era Ediciones, México, 1978.
15. *Rizoma* (1975), en colaboración con Félix Guattari, versión castellana de Victor Navarro y C. Casillas, Pre-Textos, Valencia, 1984.
16. *Diálogos* (1977), con Claire Parnet, versión castellana de José Vazquez Perez, Pre-Textos, Valencia, 1980.
17. *Mil Mesetas* (1979), en colaboración con Félix Guattari, versión castellana de José Vazquez Perez y U. Larraceleta, Pre-Textos, Valencia, 1988.
18. *La imagen-movimiento: Estudios sobre cine 1* (1983), versión castellana de Irene Agoff, Paidós, Barcelona, 1984.
19. *La imagen-tiempo: Estudios sobre cine 2* (1985), versión castellana de Irene Agoff, Paidós, Barcelona, 1986.
20. *Foucault* (1986), versión castellana de José Vasquez Pérez, Paidós, Barcelona, 1987.
21. *El pliegue: Leibniz y el barroco* (1988), versión castellana de José Vazquez Pérez y Umbelina Larraceleta, Paidós, Barcelona, 1989.

22. *Pericles y Verdi* (1988), versión castellana de José Vazquez Pérez y Umbelina Larraceleta, Pre-Textos, Valencia, 1989.
23. *¿Qué es un dispositivo?* (1989), en Michel Foucault filósofo, versión castellana de Alberto Bixio, Gedisa, Barcelona, 1990.
24. *Conversaciones* (1990), versión castellana de José Luis Pardo Torío, Pre-Textos, Valencia, 1995.
25. *¿Qué es la filosofía?* (1991), versión castellana de Thomas Kauf, Anagrama, Barcelona, 1993.
26. *Crítica y clínica* (1993), versión castellana de Thomas Kauf, Anagrama, Barcelona, 1996.

➤ **Obras sobre Deleuze o relacionadas con el pensamiento de Deleuze**

1. Alliez, E. (comp.), *Gilles Deleuze: Une vie philosophique*, Ed. Synthébo, Les Empecheurs de penser en rond (distribuye P.U.F.), Le Plessis-Robinson, 1998.
2. Alliez, E., *De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine*, Vrin, Paris, 1995.
3. Alliez, E., *Deleuze: philosophie virtuelle*, Ed. Synthélabo, Les Empecheurs de penser en rond (distribuye P.U.F.), 1996.
4. Ansell Pearson, K., *Deleuze and Philosophy: the difference engineer*, Routledge, Gran Bretaña, 1997.
5. Badiou, A., *L'Être et l'Événement*, Seuil, Paris, 1985.
6. Badiou, A., *Deleuze: La clameur de l'Être*, Hachette, Paris, 1997. Vers. castellana de Dardo Scavino, *Deleuze: El clamor del ser*, Manantial, Buenos Aires, 1997.
7. Bénatouil, Thomas, *Deleuze: Spinoza pratique*, en Magazine Littéraire, N° 370, Paris, Noviembre de 1998.
8. Chalumeau, J.L., *La pensée en France, de Sartre à Foucault*, F. Nathan-Alliance Française, 1974.
9. Descamps, C., *Interrogations philosophiques contemporaines en France*, Priorité, penser.
10. Descombes, V., *Lo mismo y lo otro*, vers. castellana de Elena Benarroch, Catedra, Madrid, 1988.
11. Ferry, L. – Renault, A., 68-86, *Itinéraires de l'individu*, Gallimard, 1987.
12. Ferry, Luc – Compte-Sponville, *La sagesse des modernes, Dix Questions pour notre temps*, Robert Laffont, Paris, 1998.
13. Ferry, Luc, *La Pensée 68*, 1985.
14. Frank, M., *Qu'est-ce que le néo-structuralisme?*, vers. francesa por Christian Berner, Cerf, 1989.
15. Hardt, M., *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993.
16. Julliard J. – Winock M., *Dictionnaire des intellectuels français*, Seuil, Paris, 1996.
17. Kaufman-Heller, *Deleuze and Guattari: New mappings in politics, philosophy, and culture*, Minesota, Minneapolis, 1998.
18. Laruelle, F., *Les philosophies de la différence*, Paris, 1987.
19. Lefebvre, H., *Le manifeste différentialiste*, Ideas, NRF, Gallimard, Paris, 1970.
20. Lyotard, J.F., *La Condition postmoderne*, Minuit, Paris, 1979.
21. Mengue, Philippe, *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Ed. Kiné, Paris, 1994.
22. Pardo, J.L., *Deleuze: Violentar el pensamiento*, Ed. Cincel, Colombia, 1990.
23. Patton, P., *Deleuze: A critical reader*, Blackwell Publishers, Gran Bretaña, 1996.
24. Ruby, C., *Les archipels de la Différence*, Editions du Felin, Paris, 1989.
25. Scavino, Dardo, *Nomadología (Una lectura de Deleuze)*, Ediciones del Fresno, Buenos Aires, 1991.
26. Sokal A. – Bricmant J., *Impostures intellectuelles*, Editions Odile Jacob, Paris, 1997.
27. Zourabichvili, F., *Deleuze: Une philosophie de l'événement*, P.U.F., Paris, 1994.

* * *

1. Abraham, T., *Pensadores bajos. Sartre, Foucault, Deleuze*, Ed. Catálogos, Buenos Aires, 1987.
2. Alami, Ahmed, *Deleuze et Avicenne*, "Chimères", N° 31, 1997.
3. Alliez, E., *La signature du monde, ou qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari?*, Cerf, Paris, 1993.
4. Alliez, E., *Capital times: Tales from the Conquest of time (Theory Out of Bounds, Vol 6)*, 1996.
5. Ansell-Pearson, K., *Germinal Life: The Difference and Repetition of Deleuze, ¿1920?*

6. Apel, K.O., *Transformación de la filosofía*, Ed. Taurus, 1973.
7. Badiou, Gilles Deleuze, *Le Pli – Leibniz et le baroque*, *Annuaire philosophique*, 1988-89, Paris, Seuil, 1989.
8. Bogue, Ronald, *Deleuze and Guattari*, London, N. York, Routledge, 1989.
9. Boundas, C., *The Deleuze Reader*, 1993.
10. Boundas-Olkowski, *Gilles Deleuze and the Theatre of Philosophy*, 1993.
11. Braband, G.P., *Masoch*, “L’Inconscient”, 1968.
12. Butler, J., *Subjects of Desire*, Columbia University Press, New York, 1987.
13. Buydens, M., *Sahara: l’esthétique de Gilles Deleuze*, Vrin, Paris, 1990.
14. Colombat, A., *Deleuze et la littérature*, 1990.
15. Cressole, M., *Deleuze*, 1973.
16. Châtelet, F., *Hegel*, Seuil, Paris, 1968.
17. Deligny, F., *Le Croire et le craindre*, Stock, Paris, 1978.
18. Donzelot, J., *Une Anti-sociologie*, “Esprit”, 1972, págs. 817-855.
19. Furtose et Rousillon, *L’Anti-Edipe*, “Esprit”, 1972.
20. Girard, R., *Système du délice*, “Critique”, 1972, pág. 923-996.
21. Goodchild, Ph., *Deleuze and the Question of Philosophy*, Associated University Presses, London, 1996.
22. Goodchild, Ph., *Deleuze and Guattari: An introduction to the Politics of Desire (Theory, Culture and Society)*, 1997.
23. Hayden, P., *Multiplicity and becoming, The pluralist Empiricism of Gilles Deleuze*, New York, Peter Lang, 1998.
24. Jarauta, F., *La filosofía y su otro*, Valencia, 1979.
25. Kaleka, G., *Gilles Deleuze ou l’outré scène de la philosophie*, 1975.
26. Lange, T., *Die Ordnung des Begehrens. Nietzscheanische Aspekte im philosophische Werk von Gilles Deleuze*, 1989.
27. Laruelle, F., *Réponse à Deleuze*, en “Non-Philosophie”, Le Collectif, La Non-philosophie des contemporains, Ed. Kimé, 1995, págs. 49-78.
28. Levy, P., *Qu’est-ce que le virtuel?*, Paris, La Découverte, 1995.
29. Lyotard, J.F., *Capitalisme énergumène*, “Critique”, 1972, pág. 923 y ss.
30. Machado, R., *Deleuze e a filosofia*, Graal, Rio de Janeiro, 1990.
31. Marks, J., *Gilles Deleuze: Vitalism and Multiplicity*, 1998.
32. Martínez, F.J., *Ontología y diferencia*, Madrid, 1986.
33. Mauzi, R., *Les complexes et les signes*, “Critique”, 1966 (sobre Proust y los signos).
34. Negri, *Sur Mille Plateaux*, “Chimeres”, Automme, 1992.
35. Nordquist, J., *Felix Guattari and Gilles Deleuze: A Bibliography (Social Theory: A Bibliographic Series, N° 25)*, 1992.
36. Olkowski, D., *Gilles Deleuze and the Ruin of Representation*, 1999.
37. Orlandi, L.B.L., *O fio da metamorfose*.
38. Pelbart, P.P., *O tempo nao-reconciliado, imagens de tempo em Deleuze*.
39. Prado, B. Jr., *Presença e campo transcendental, Consciência e negatividade na filosofia de Bergson*, EDUSP, Sao Paulo, 1989.
40. Rajchman, J., *Gilles Deleuze: The philosophy*, Cambridge University Press.
41. Rella, Franco, *The Myth of the Other: Lacan, Deleuze, Foucault, Bataille (Postmodern Positions, Vol 7)*, 1994.
42. Rodowick, D.N., *Gilles Deleuze’s Time Machine (Post-Contemporary Interventions)*, 1997.
43. Rolnik, S., *Deleuze*, en “Cadernos de Subjetividade”, 1996.
44. Roth, M., *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1988.
45. Roussillon, F.R., *L’Anti-Edipe*, “Esprit”, 1972, pág. 817 y ss.
46. Searle, J.R., *Reiterating the Differences: A Reply to Derrida*, “Glyph I, The Johns Hopkins Textual Studies”, Baltimore, 1977.
47. Vaccaro, G.B., *Deleuze e il pensiero del molteplice*, 1991
48. Vilani, *Géographie physique de Mille plateaux*, Critique, 1980, págs. 331-347.

➤ **Revistas dedicadas a Deleuze**

1. L'Arc, nº 49, 1972.
2. Le Nouvel Observateur, 1989.
3. Lendemains, 1989.
4. Magazine Littéraire, nº 257.
5. Rue Descartes 20, Gilles Deleuze, Inmanencia y Vida, Puf, Paris, 1998.

➤ **Otras fuentes**

1. Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción*, vers. castellana de Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares, Gredos, Madrid, 1987.
2. Aristóteles, *De la génération des animaux*, vers. francesa de Pierre Louis, Les Belles Lettres, Paris, 1961.
3. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, vers. castellana de María Araujo y Julian Marias, Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1985.
4. Aristóteles, *Física*, vers. castellana de Guillermo R. de Echandía, Gredos, Madrid, 1995.
5. Aristóteles, *Metafísica*, versión castellana de Hernán Zucchi, Sudamericana, Buenos Aires, 1978.
6. Aristóteles, *Physique* (V-VIII), vers. francesa de Henri Carteron, Les Belles Lettres, 1996.
7. Aristóteles, *Retórica*, vers. castellana de Antonio Tovar, Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1990.
8. Aristóteles, *Tratados de lógica (Organon)*, 2 vols., vers. cast. de Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 1988.
9. Descartes, R., *Ouvres de Descartes*, C. Adam – Paul Tannery, nueva presentación por B. Rochot y P. Costabel, Paris, 1964 – 1974.
10. Descartes, R., *Obras escogidas*, vers. castellana de E. de Olazo y T. Zwanck, Charcas Ed., Buenos Aires, 1980.
11. Descartes, R., *Textos en cd-room*, ed. de Fabrice Guého y Fabrice Noval, a partir de la edición de Victor Cousin, Joliciel, 1996.
12. Duns Scoto, J., *Joannis Duns Scoti Opera Omnia*, ed. C. Balic, Ciudad del Vaticano, 1950 y ss. Versión castellana de B. Aperribay, B. de Madariaga, I. de Guerra y F. Alluntis, *Obras del Doctor Sutil J.D.S.*, 1960 y ss.
13. Duns Scoto, J., *Opera omnia*, ed. Wadding, 12 vols., Vivès, Paris, 1891-1895 (reedición de la edición de Lyon, 1639).
14. Duns Scoto, J., *Opus Oxoniense, Libros I y II*, 2 vols., reed. M. F. Garcia, O. F. M., Quaracchi, 1912-1914.
15. Gand, Henri de, *Quodlibeta*, 2 vols., Venise, 1613.
16. Gand, Henri de, *Summa Quaestionum Ordinarium*, 1520 (reimpresión Louvain-Paderborn, 1953)
17. Porfirio, *Isagoge*, vers. castellana de Carlos M. Herrán, Ernesto La Croce y Mercedes Riani, Separata de *Cuaderno de Filosofía*, Año XIII, Nº 19, Buenos Aires, 1973.
18. Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, vers. castellana de V. Peña, Hyspamerica, Buenos Aires, 1984.
19. Thomae Aquinatis, *Opera omnia*, 34 vols., Parisiis, Vivès, 1872-1880.
20. Thomas Aquinas, *De principiis naturae*, ed. Pauson, Fribourg, 1950.
21. Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae. De Veritate*, ed. Spiazzi, Turin, 1949.

➤ **Comentarios**

1. Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, 1969.
2. Aubenque, P., *Le problème de l'être chez Aristote*, Puf, Paris, 1962.
3. Bastit, M., *Les principes des choses en ontologie médiévale*, Ed. Bière, 1998.
4. Bréhier, É., *La philosophie de moyen age*, Albin Michel, Paris, 1937.
5. Evangeliou, Christos, *Aristotle's Categories and Porphyry*, E.J.Brill, Leiden, 1988.
6. Gilson, Étienne, *El espíritu de la filosofía medieval*, vers. castellana de R. Anaya, Emecé, Buenos Aires, 1952.
7. Gilson, Étienne, *Jean Duns Scot*, Vrin, 1952.

8. Gilson, Étienne, *La filosofía en la edad media*, vers. castellana de A.Pacios y S.Caballero, Gredos, Madrid, 1985.
9. Macherey, Pierre, *Lire l'Éthique aujourd'hui*, en Magazine Littéraire, N° 370, Paris, Noviembre de 1998.
10. Marion, J.-L., *Sur la théologie blanche de Descartes*, Puf, Paris, 1981.
11. Martial Gueroult, *Spinoza: Dieu (Éthique I)*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968.
12. Montagnes, B., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas D'Aquin*, Publications Universitaires Louvain, Paris, 1963.
13. Negri, Antonio, *L'anomalie sauvage: Puissance et pouvoir chez Spinoza*, versión francesa de Francois Matheron, Puf, Paris, 1978.
14. Paulus, Jean, *Henri de Gand: Essai sur les tendances de sa métaphysique*, Vrin, Paris, 1938.
15. Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Maspero, Paris, 1979.
16. Rosemann, P.W., *Omne ens est aliquid*, Peeters, Louvain-Paris, 1996.
17. Vernant, J.-P., *Los orígenes del pensamiento griego*, vers. castellana de M. Ayerra y C.G.González, Paidós Studio, Barcelona, 1992.
18. Woolhouse, R.S., *Descartes, Spinoza, Leibniz: The concept of substance in seventeenth-century metaphysics*, Routledge, Londres-New York, 1993.

Abreviaturas de las obras más citadas

- NF** *Nietzsche y la filosofía*, versión castellana de Carmen Artal, Anagrama, Barcelona, 1971.
- DR** *Diferencia y repetición*, versión castellana de Alberto Cardin, Júcar Universidad, Gijón, 1988.
- S** *Spinoza y el problema de la expresión*, versión castellana de Horst Vogel, Muchnik Editores, Barcelona, 1975.
- LS** *Lógica del sentido*, versión castellana de Miguel Morey y Victor Molina, Paidós, Barcelona, 1989.
- R** *Rizoma*, versión castellana de Victor Navarro y C. Casillas, Pre-Textos, Valencia, 1984.
- D** *Diálogos*, versión castellana de José Vazquez Perez, Pre-Textos, Valencia, 1980.
- MM** *Mil Mesetas*, versión castellana de José Vazquez Perez y U. Larraceleta, Pre-Textos, Valencia, 1988.
- F** *Foucault*, versión castellana de José Vasquez Pérez, Paidós, Barcelona, 1987.
- P** *El pliegue: Leibniz y el barroco*, versión castellana de José Vazquez Pérez y Umbelina Larraceleta, Paidós, Barcelona, 1989.
- C** *Conversaciones*, versión castellana de José Luis Pardo Torío, Pre-Textos, Valencia, 1995.
- QF** *¿Qué es la filosofía?*, versión castellana de Thomas Kauf, Anagrama, Barcelona, 1993.
- SPP** *Spinoza: Philosophie Pratique*, Minuit, Paris, 1981.
- CC** *Crítica y clínica*, versión castellana de Thomas Kauf, Anagrama, Barcelona, 1996.

Post-scriptum

Durante los dos años que me dediqué a pensar los problemas que constituyen esta tesis, muchas veces volví sobre la pregunta por el sentido de lo que estaba haciendo. Por qué Deleuze, y por qué, precisamente, el ser y la diferencia. Había como una suerte de distorsión recurrente en la que solía caer y que me llevaba a pensar que estaba trabajando sobre los conceptos más abstractos. Lejos, como a mil kilómetros de la vida. ¿Dónde estaban los devenires y los flujos disolventes de todas las cosas establecidas? ¿Dónde las metamorfosis entre las plantas y los animales, los animales y las personas? Los amores de la orquídea y la avispa. Del gato y el babuino. En el camino era un frío que yo no esperaba. Las cosas como recubiertas de vidrio. Cada concepto que abordaba me resultaba a la larga desmedido. Quiero decir inmanejable. Como si fuesen acompañados en sus movimientos por una inercia demasiado grande para mis fuerzas. Detrás de cada concepto mil conceptos. Tuve que aceptar esa suerte con resignación. Y fue al fin un verdadero proceso de aprendizaje, que cumplí casi como una penitencia. A la sombra. De los deslumbrantes conceptos deleuzianos retrocedí metódicamente hacia las canónicas exposiciones cartesianas, escolásticas, aristotélicas. Releí los textos de siempre. Volví a plantear las viejas cuestiones.

Tal es la ironía, decía Foucault, de los esfuerzos que hacemos para cambiar nuestro modo de ver, para modificar el horizonte de lo que conocemos y para intentar lograr verlo en perspectiva. Cuánta angustia antes de extraer una alegría de esta afirmación. Pero la univocidad del ser, el ser y la diferencia, no eran finalmente unos conceptos abstractos. Se equivoca Badiou cuando busca oponer a una imagen radical, excéntrica y vitalista de Deleuze (vulgata en torno a Deleuze), un perfil aristocrático, sistemático y ascético de su pensamiento (metafísica del Uno que él vendría por primera vez a señalar). La pasión deleuziana por las multiplicidades heterogéneas de los deseos y la afirmación irrestricta de las diferencias, lejos de contradecir su elaboración de una doctrina de la univocidad del ser, constituye el correlato inmediato de esa labor. La primera consecuencia del principio de univocidad es justamente la paridad de todo lo que existe, la destitución de toda jerarquía ontológica en favor de una determinación estrictamente igualitaria de la realidad. Esto por lo que había llegado hasta acá.

Que el ser se diga en un solo y mismo sentido de todo lo que se dice es justamente la mayor condición para que no se consideren unas cosas más reales que otras. Que el ser es unívoco significa que la realidad del alma no es ni mayor ni menor que la del cuerpo, que es la misma realidad la de lo orgánico y lo inorgánico, la misma la de las sustancias y la de sus relaciones. Regido por el principio de univocidad, el sistema de la naturaleza no resulta ya un sistema jerárquico, partido en dominios cuya importancia es medida de acuerdo al grado de proximidad o semejanza respecto de un principio supremo que poseería el ser de modo eminente. La afirmación del ser unívoco es la afirmación de la inmanencia absoluta, el rechazo categórico de toda forma de trascendencia. Es este pensamiento que nos recuerda que lo abstracto no explica nada. Que tiene, antes que nada, que ser explicado. La intuición de la univocidad del ser, lo mismo para Deleuze que para Spinoza, constituye la expresión intelectual más elevada del amor por todo lo que existe. Termina siempre dándole la razón a lo existente. Afirmando la vida. Todos los amores.

Si alguna vez me acerqué a Deleuze fue por esto. Pero muchas veces, repito, me vi forzado a pensar los problemas que me planteaba semejante pensamiento en la ausencia de su inspiración. Quiero decir que no siempre ha sido fácil. Tal vez sea cierto eso de que sólo se escribe en el límite del propio saber, en ese límite extremo que separa nuestro saber de nuestra ignorancia, y que conduce de uno a otra. Esa circunstancia puebla el camino de arduas y numerosas capitulaciones, pero probablemente sólo de esta manera llega uno a decidirse a escribir. Con seguridad, colmar la ignorancia es relegar la escritura para mañana. Hacerla imposible.¹ Estas excusas, que la reflexión o el ingenio de Deleuze nos sugieren, no nos libran de los juicios a los que nos sometemos – que cada quien, ya sabe, tiene los juicios que se merece–, pero reclaman, para lo que hacemos, al menos un poco de indulgencia.

¹ Cf. DR, 34.

Sumario

Introducción: El ser y la diferencia.....	4
1. La herencia de la problemática clásica.....	9
La polisemia del ser en Aristóteles – El tema de la <i>διαίρεσις</i> – El <i>προποθετικόν</i> – Analogía de proporción y analogía de proporcionalidad – La analogía como determinación de la homonimia <i>προποθετικόν</i> – La apertura del cuadro de la analogía: trascendencia, jerarquía, eminencia – Crítica del pensamiento por categorías – La lectura deleuziana de la analogía – El mundo de la representación: indeterminación del ser y reducción de la diferencia – Las cuatro raíces de la representación – El ideal clasificatorio – La opción de la univocidad	
2. Diferencia y distinción formal.....	53
Dos definiciones de sinonimia en Aristóteles – Usos del término en el <i>corpus</i> aristotélico – La sinonimia en la <i>Isagogé</i> de Porfirio – El comenarío a las <i>Categorías</i> – El trasfondo de la filosofía de Duns Scoto: Henri de Gand – Desplazamiento de la cuestión del ser al plano de las ideas – Duns Scoto – Pensar la univocidad – Necesidad del concepto de ser para toda metafísica que pretenda presentarse como ciencia del ser en cuanto ser – Carácter <i>communisimum</i> – El ser no es un género – Ni un <i>ens rationis</i> – Avicena: la neutralidad del ser – <i>Distinctio formalis</i> – La teoría scotista de las distinciones – Relación entre el problema teológico y el metafísico – Caracterización de la distinción formal – La distinción de los atributos divinos – Ontológicamente uno, formalmente diverso	
3. Sustancia y diferencia interna.....	99
El segundo momento en la historia de la univocidad: Spinoza – Spinoza y Descartes – El anticartesianismo de Spinoza: el método, las distinciones, el ser – Descartes, Spinoza y el problema de las distinciones – La distinción numérica no es real – La distinción real no es numérica – Distinción real y diferencia – Distinción real y distinción formal – Distinción real y causalidad – Causalidad inmanente – El concepto de expresión – Expresión y univocidad – La univocidad del ser en Spinoza – Deleuze y Spinoza – Situación de <i>Spinoza y el problema de la expresión</i> – Los problemas de una lectura expresionista de la <i>Ética</i> – Hegel y Spinoza	
4. La reelaboración deleuziana: Diferencia y repetición.....	157
Necesidad de una inversión categorial más general – Los límites de la ontología de Spinoza – El eterno retorno de lo mismo – Tres deformaciones fundamentales – Repetición y diferencia – La representación como ilusión proyectada por el eterno retorno – La repetición como ser de la diferencia – La repetición como síntesis – Primera síntesis: el presente viviente y el hábito – Segunda síntesis: el pasado puro y la memoria – Necesidad de una tercera síntesis – El precursor oscuro – Aión o la forma vacía del tiempo – Eterno retorno y diferencia	
Conclusión: Deleuze en la historia de la filosofía.....	206
Bibliografía.....	232

