

LA UNIVOCIDAD DEL SER: LENGUAJE Y ONTOLOGÍA EN GILLES DELEUZE

JUAN PABLO HERNÁNDEZ*

RESUMEN

Recientemente se ha recuperado la tesis de la univocidad del ser como una de los elementos fundamentales del pensamiento de Gilles Deleuze. Este artículo propone distinguir entre dos tipos de interpretación de esta tesis, según el papel que se el otorgue al lenguaje en su formulación. Para ello, se desarrolla el primer tipo de interpretación y se señalan la posibilidad y las líneas generales del segundo.

Palabras clave: Deleuze, univocidad, lenguaje, ontología, posmodernidad.

* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

THE UNIVOCITY OF BEING: LANGUAGE AND ONTOLOGY IN GILLES DELEUZE

JUAN PABLO HERNÁNDEZ*

ABSTRACT

The thesis of the univocity of the being has been recently recovered as one of the fundamental elements of Gilles Deleuze's thought. This article proposes to distinguish between two types of interpretation of this thesis, according to the role language acquires in its formulation. In order to do so, the first type of interpretation will be developed and the possibility and main lines of the second type will be pointed out.

Key words: Deleuze, univocity, language, ontology, postmodernity.

* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

1. INTRODUCCIÓN

SE RECONOCE SIN titubear que la filosofía de Gilles Deleuze se organiza a partir de los conceptos de multiplicidad, inmanencia y acontecimiento. Bastante menos, pese a énfasis contundentes aunque tempranos en su obra, y a su continua necesidad –más bien implícita– de ahí en adelante, se asocia su filosofía con la tesis de la univocidad del ser. Haría falta el trabajo de Alain Badiou, *Deleuze: “El clamor del Ser”*¹ (Badiou, 1997), capaz de perdonar las tentaciones demagógicas y los ocasionales excesos estilísticos, para tratar sin concesiones ni prejuicios este nodo temático; tan académico, tan medieval, tan aburrido para el lector promedio de *Mil mesetas*. Su papel fundamental se irá reconociendo más adelante, pero valga adelantar que para Deleuze, desde su monografía sobre Spinoza, es precisamente la única forma de sostener consistentemente la inmanencia (Deleuze, 1975, p. 175)², base fundamental de toda su filosofía.

Propongo que esta tesis se puede analizar desde dos perspectivas: por un lado, bajo una aproximación *puramente ontológica*, y por otro, bajo una aproximación que, sin dejar de ser ontológica, envía inmediatamente al lenguaje en una relación esencial, una forma de *filiación lenguaje-ontología*. La primera, pone su atención exclusivamente en la inmanencia y las operaciones de producción de los entes actuales, lo que en *Diferencia y repetición* aparece bajo la fórmula *différentiation/différenciation*: El primer término remite al ámbito de lo así llamado *virtual*, una cierta determinación de la realidad, previa a la existencia actual, que no debe confundirse con lo posible; el segundo término remite al proceso de actualización de lo virtual en entes y estados de cosas específicos (Deleuze, 2002, p. 311)³. Por su parte, la segunda aproximación, sin excluir la primera –al menos no

1. Zourabichvili, en un texto posterior al de Badiou (Zourabichvili, 2003, p.82) incluso considera su rescate “el aporte más profundo de Deleuze a la historia de la filosofía” (mi traducción).

2. Al menos sin caer en un emanacionismo.

3. Aunque la cuestión se halla a lo largo de buena parte de la obra de Deleuze, su desarrollo más detallado está en los capítulos 4 y 5 de *Diferencia y repetición*.

necesariamente en su totalidad—, considera que la ontología mantiene un vínculo interno con el lenguaje⁴.

De alguna forma, se diría que estas dos aproximaciones se acentúan por separado y respectivamente en *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*, las dos primeras grandes obras de pensamiento “independiente” de Deleuze⁵. Más aún, se diría que la primera aproximación ha sido la prevaleciente, no sólo entre los comentaristas sino también, de una manera patente aunque extrañamente no exenta de ambigüedades, en el mismo Deleuze. Las razones de esto son evidentes, hasta cierto punto, para quien conoce las “etapas” de su obra. Si *Lógica del sentido* se ocupaba del lenguaje y la ontología, la teoría allí esbozada dependía en gran medida de fuertes compromisos con el estructuralismo y el psicoanálisis. Tras el encuentro con Félix Guattari, el pensamiento de Deleuze, a la vez que adoptaba nuevos aparatos conceptuales⁶, se volvía violentamente contra aquellas influencias. Como se sabe, este punto de inflexión está representado por el *Antiedipo*, escrito con su nuevo y polémico compañero intelectual. A partir de esto, todo ocurre como si para Deleuze la consecuencia de descreer del psicoanálisis y el estructuralismo, y de la adopción de los nuevos aparatos conceptuales, fuera el sacrificio de la relación ontología-lenguaje expuesta en *Lógica del sentido*. Y sin embargo, decíamos que esta postura no está exenta de ambigüedad; es así como en su obra no dejarán de aparecer alusiones que remiten a las tesis básicas de *Lógica del sentido* en lo que toca a la relación lenguaje-ontología, como

4. Aunque es un punto que no podemos examinar aquí, vale decir que *en cierta medida* estas dos perspectivas sobre la cuestión ontológica fundamental en Deleuze se comparan con las que encuentra Žižek, Slavoj en “El devenir edípico de Gilles Deleuze”: por una parte una lógica del devenir como producción de seres, por otra, una lógica del sentido como acontecimiento incorpóreo, estéril e imposible, ligado pero no reductible a los estados de cosas. Sin embargo, para Žižek, la lógica del sentido —la que quiere reivindicar— debe todo al componente psicoanalítico y hacia allí dirige su interpretación. En nuestro caso tendemos más a acompañar a Deleuze en su posterior distanciamiento del psicoanálisis, pero ello no impide que creamos posible una reivindicación de la lógica del sentido desde una perspectiva centrada en la relación lenguaje y ontología.

5. En el sentido de que sus obras anteriores se ocupan específicamente del pensamiento de otros filósofos y por lo tanto pueden considerarse comentarios, a pesar de la especificidad que esta labor alcanza en manos de Deleuze.

6. Tal vez los más relevantes, los conceptos de agenciamiento, máquina, y en general la lógica de los flujos e intensidades.

sugiriendo que el rechazo del psicoanálisis y el estructuralismo las deja intactas.

Estas condiciones determinan el carácter y objetivo de este trabajo. Me propongo mostrar, en primer lugar y fundamentalmente, cómo la tesis de la univocidad del ser es planteada por Deleuze de una forma que llamaremos *puramente ontológica*. Esto implica que la alusión que en ella hay al lenguaje cumple un *papel inesencial*. En segundo lugar, y sólo para señalar un derrotero teórico, en mi opinión, muy prometedor, quisiera *indicar* que Deleuze plantea, a veces de manera absolutamente explícita, una vía distinta de interpretación de la tesis de la univocidad del ser, la de cierta filiación profunda o co-pertenencia entre lenguaje y ontología.

En breve, quisiera diferenciar entre estas dos formas de interpretación de la tesis de la univocidad del ser, la puramente ontológica y la de co-pertenencia lenguaje-ontología. El desarrollo de la primera y la indicación de la segunda, que es lo que perseguiré aquí, deberían ser suficientes para lograr este objetivo. Si esto me parece digno de interés es porque sospecho que la confusión entre ambas vías de interpretación, cuyo resultado es que explícita o soterradamente prevalezca la primera, ha impedido pensar las indicaciones de Deleuze sobre la posibilidad de la segunda en toda su fecundidad. Desde luego, estoy presuponiendo la “fecundidad” de la segunda vía, y ello es algo que en este trabajo no podrá ser justificado.

2. LA PRESENTACIÓN DE LA TESIS DE LA UNIVOCIDAD DEL SER

LA TESIS DE LA UNIVOCIDAD, tomada de Juan Duns Scoto, es formulada en nombre propio por primera vez en *Diferencia y repetición*. Partiendo de la distinción entre el Ser y los entes o modalidades específicas, afirma dos cosas:

1. El ser es el designado común, “ontológicamente uno”, para todas las modalidades (entes), cuyos sentidos son “cualitativamente distintos”.

Pero lo más importante es que a su vez:

2. El Ser se dice “en un único y mismo sentido, *de todas sus [...] modalidades (entes) intrínsecas, [...] pero esas modalidades no son las*

mismas”; el Ser “se dice en un mismo sentido de todas, pero ellas mismas no tienen el mismo sentido” (Deleuze, 2002, p.72).

La referencia al lenguaje implicada ya desde el nombre de la tesis (¿por qué *univocidad* en lugar de simplemente *unicidad*?) es ahora patente en su formulación: la relación entre el ser y los entes se expone con el léxico del análisis lógico-lingüístico. Conforme a nuestro plan, debemos preguntarnos en qué consiste la relación entre lenguaje y ontología implicada en la tesis, qué lugar ocupa el lenguaje en ésta. Empezamos por examinar cómo se elabora esta relación en el texto pionero.

Con un exaltado “nunca hubo más que una proposición ontológica” (Deleuze, 2002, p.71), Deleuze anuncia la tesis de la univocidad como respuesta a la ontología aristotélica o escolástico-aristotélica. Esta doctrina, que no habríamos terminado de superar, opera según el “modelo del juicio”, esto es, coloca un predicado en relación con un sujeto, de manera que el predicado señale el ámbito del ser al que pertenece el sujeto. El hombre como sujeto, por ejemplo, pertenece al género ‘animal’, bajo la diferencia específica ‘racional’. En el fondo de esta doctrina se halla como principio la identidad de los conceptos (hombre, racional, animal), que funcionan como asignaciones fijas y anteriores a los entes específicos (este o aquel hombre), según las cuales se distribuye lo real –lo que Deleuze llamará una “distribución sedentaria”–. Ciertos tipos de relación ontológica, como la que hay entre el ser y los géneros, en Aristóteles, o la de Dios y las criaturas, en los escolásticos, no se podían analizar cómodamente de la manera antedicha, por lo cual era necesario recurrir a la figura de la analogía; sin embargo, ésta no dejaba de suponer la identidad del concepto⁷.

7. El problema de la relación entre el ser y las especies, radica en que si se trata el ser como un género al cual pertenecerían las especies como diferencias específicas, entonces nos veríamos avocados a lo siguiente: así como no se puede predicar el género de las diferencias específicas (no podemos decir que la diferencia específica ‘racional’ en “animal racional” es ella misma un animal), no podríamos decir tampoco que las diferencia específica ‘animal’ *es*. Pero resulta evidente que las diferencias *son*. El problema de la relación entre Dios y las criaturas resulta de que ni se puede decir que ciertas perfecciones están en el mismo sentido en Dios que en las criaturas, ya que esto sería tanto como igualarlas a Dios, ni se puede decir que están en sentidos distintos, pues entonces no sería posible ningún entendimiento de Dios. La polémica aparece

Ante esta doctrina, como decíamos, Deleuze reivindica la tesis de la univocidad. Queremos atender aquí, para empezar, a la forma en que se *presenta* la tesis y a la forma en que *se trata* la referencia al lenguaje que hay en la misma, más que a su contenido propiamente dicho. Su formulación se prepara con un “basta reemplazar *el modelo* del juicio [aristotélico-escolástico] por el de la proposición” (Deleuze, 2002, p.71)⁸. Este modelo, en el que se reconoce a Frege, aunque Deleuze remonte su aparición a los estoicos y luego a Ockham (Deleuze, 1975, p. 55 n), es el que distingue entre lo expresado (sentido), la expresión (signos) y lo que se designa (referencia)⁹. Se trata justamente del léxico lógico-lingüístico al que aludíamos antes, al mencionar la referencia al lenguaje explícita en la formulación de la tesis de la univocidad. Luego, ya aplicando la tesis a Spinoza, Deleuze dirá que en este filósofo “el ser unívoco [...] *se convierte en una verdadera proposición* expresiva afirmativa”, pero esta transformación del ser unívoco se pondrá en los siguientes términos:

Los atributos *se comportan* realmente *como* sentidos cualitativamente diferentes que se relacionan con la sustancia *como* con un único y mismo designado; y esta sustancia *se comporta*, a su vez, *como* un sentido ontológicamente uno con respecto a los modos que la expresan, y que son en ella como factores individuantes o grados intrínsecos intensos (Deleuze, 2002, p. 78)¹⁰.

3. LA INTERPRETACIÓN ANALÓGICA DE LA UNIVOCIDAD

ESTA TESIS SE DESARROLLA con detalle en su monografía sobre Spinoza, donde explica el recurso al modelo de la proposición como “una especie de transposición de [la] teoría del sentido” (Deleuze, 1975, p. 56). Visto

en (Deleuze, 1975, pp. 56 ss.) y en (Deleuze, 2002, pp. 54-71). Deleuze reconoce que la tesis de la analogía no proviene explícitamente de Aristóteles, sino que aparece como tal sólo hasta la escolástica –de lo cual quizás el ejemplo más importante sea Santo Tomás, *Suma teológica*, I, q. 13. Sin embargo, considera que en lo fundamental estaba contenida ya en la posición de Aristóteles respecto de la relación distributiva entre el ser y los géneros (*ibidem.*, p. 68n). Una reconstrucción de la polémica medieval en (Wider, 2001).

8. La cursiva es mía.

9. Hay una primera diferencia esencial entre Deleuze y Frege: en *Lógica del sentido*, se afirmará enfáticamente la irreductibilidad del sentido a la significación (Deleuze, 1994, pp. 40-41).

10. La cursiva es mía.

así, desde la forma en que Deleuze *trata* la tesis de la univocidad, todo indica, hasta aquí, que la referencia al lenguaje funciona como el recurso a un *modelo*, útil para explicar la tesis en la medida en que parece tener analogías estructurales –de *comportamiento* de unos términos respecto de otros– con la ontología. Si se dice que el ser se convierte en una proposición afirmativa es porque entra en relaciones *como* las que guardan entre sí los elementos de la proposición. Si la referencia al lenguaje que se hace en la formulación de la tesis de la univocidad es una *analogía*, entonces el lenguaje cumple en ella un *papel inesencial*, es apenas un recurso explicativo –como toda analogía–, y el contenido de la tesis es *puramente ontológico*. Estamos ante la primera versión –veremos una segunda más adelante–, de la interpretación puramente ontológica de la tesis de la univocidad. Llamaremos a esta versión la *interpretación analógica de la tesis de la univocidad*. Hemos empezado así a delinear nuestro primer objetivo.

Antes de pasar a un examen detallado de esta interpretación en que se muestre cómo es que la proposición funciona como la ontología, es imperativa una observación: En esta etapa del análisis hemos de mantener la palabra “analogía” para designar la relación entre ontología y lenguaje según la esta interpretación de la tesis de la univocidad, a pesar de la delicada situación que se genera y sobre la cual debemos hacer la mayor claridad: la tesis de la univocidad del ser mantiene en Deleuze al antagonista histórico que siempre ha tenido, a saber, toda ontología que ponga por condición la identidad del concepto, y por ende toda doctrina que dé un lugar a la analogía como principio de distribución ontológico. Nosotros no entramos en el desarrollo de esta polémica entre analogía y univocidad, así que, cuando hace un momento hablábamos de analogía, era respecto de *otra cuestión*: situándonos ya de entrada en la tesis de la univocidad, decimos que ésta se formula como implicando una relación entre ontología y lenguaje, y que esta relación es analógica. De manera que no decimos que la analogía sea *el principio* que condiciona la distribución de los conceptos que cumplen determinaciones ontológicas, como en el aristotelismo, gran antagonista (Deleuze, 2002, p. 69); sino que *en esta etapa de nuestro análisis* revisamos la idea de que sea *una analogía con el lenguaje* lo que está a la base de la tesis de la univocidad; algo así como “la ontología funciona *como* la proposición”. En un caso la analogía *es el principio interno de distribución ontológica*, en el otro *tiene un carácter*

puramente explicativo –y por ende, externo o suplementario– para una ontología de la univocidad que funciona de manera radicalmente diferente de la aristotélico-escolástica.

4. LA TEORÍA DE LA EXPRESIÓN

¿EN QUÉ CONSISTE LA transposición que Deleuze atribuye a Spinoza y que en buena medida él mismo suscribirá? ¿De qué manera la proposición sirve de modelo a la ontología? El hilo conductor que va de la proposición a la ontología es el concepto de *expresión*, que ya ha hecho su aparición en algunas de las citas anteriores. Éste explica la relación entre el ser y los entes, y por lo tanto muestra que, efectivamente, es una relación *como* la que podemos encontrar entre los términos de la proposición.

En *Spinoza y el problema de la expresión*, Deleuze expone, o al menos indica, el doble origen del concepto: uno ontológico, referido a la expresión de Dios, y entonces ligado a las tradiciones de la emanación y la creación; otro lógico, ligado primero a la lógica aristotélica (“el modelo del juicio”) y luego al modelo de la proposición (Deleuze, 1975, pp. 320-321). Lo que se forma desde estas dos fuentes encuentra su primera gran concreción en Spinoza y en Leibniz. Para ponerlo de manera esquemática, ya que la complejidad de los detalles no nos atañe, el resultado es un concepto de expresión que remite a una especie de implicación o “envolvimiento” –en palabras de Deleuze– de un todo en una entidad particular. Así, la mónada de Leibniz *expresa* el mundo –aunque sólo cierta parte con claridad–, y los atributos y modos spinozianos expresan en un grado específico de potencia, la infinita potencia de la sustancia única¹¹. Pardo lo sintetiza en términos más deleuzianos:

[...] todo individuo, en tanto *impresión* y *pliegue*, contiene, arrollada, envuelta, plegada o impresa toda la realidad; por tanto, ha de ser posible

11. Esta teoría es el objeto principal de *Spinoza y el problema de la expresión*; con relación a nuestro tema resultan importantes los capítulos 3, 6, 11 y la conclusión: “El expresionismo en filosofía”. Sobre la mónada de Leibniz como expresiva aparece también una exposición detallada en la decimosexta serie de *Lógica del sentido*, y desde luego, aunque mucho después, en *El pliegue*.

también, a partir de él, desarrollarla, desenvolverla, desplegarla y, en suma, ex-presarla” (Pardo, 1990, p.48).

Es sólo cuestión de disponer con cuidado esta teoría de la expresión sobre la tesis de la univocidad para ver cómo en ella la referencia al lenguaje adquiere un pleno carácter analógico, y por ende accidental o inesencial.

Tomar la proposición como modelo implica que la ontología debe poder pensarse desde las dimensiones de la proposición, que, como decíamos, son (1) lo designado o la referencia; (2) lo designante, expresante o significante; y (3) el sentido o lo expresado¹², que, como se sabe, puede ser diferente para dos designantes que compartan el mismo designado, la misma referencia (“lucero de la tarde” y “lucero del alba” refieren ambos a Venus, en el ejemplo célebre de Frege). De acuerdo con esto, retomemos la tesis de la univocidad según las dos subtesis en que se divide:

1. *El ser es el mismo designado “ontológicamente uno” para sentidos formalmente distintos* (Deleuze, 2002, p. 72). En la terminología de Spinoza, los sentidos diversos son *lo expresado* por los infinitos atributos (Deleuze, 2002, p. 78), pero también por los modos o entes (*Ibídem*, p. 72; Badiou, 1997, pp. 43-44); con los que atributos y modos ocupan el papel de designantes.

Resulta evidente que aquí se retiene el aspecto puramente analógico de la relación ontología-lenguaje; pero de hecho, la analogía es bastante pobre: todos los modos designan un mismo ser, como distintos designantes con diversos sentidos pueden designar el mismo objeto. Deleuze no tarda en advertirnos sobre la parcialidad de esta subtesis: “semejante punto de vista no nos impide todavía considerar esos sentidos como análogos y esta unidad del ser como una analogía” (Deleuze,

12. En *Lógica del sentido* el modelo de la proposición difiere, se analiza desde las relaciones de designación, manifestación, significación y sentido (“Tercera serie”); e inclusive con relación a la tabla del juicio kantiana (pp. 54-55). Pero estos otros modelos no afectan en nada la argumentación que sigue.

2002, p. 72)¹³. En otras palabras, el designado común a todos estos sentidos podría concebirse desde la identidad de un concepto que sirva para determinar analogías conceptuales entre los diversos sentidos, según se señaló antes. Así pues, esta subtesis no afirma nada más que un monismo de sustancia que se reduce a lo que, con razón, considera Badiou una aserción vacía (Badiou, 1997, p. 42): El ser es numéricamente uno.

2. De aquí que Deleuze no se cansa de decir que lo fundamental es que *el ser se dice en un único y mismo sentido de todas sus diferencias individuantes o modalidades intrínsecas* (Deleuze, 2002, p. 72). Los lugares del modelo de la proposición sufren una alteración en esta subtesis, pues ahora el ser se expresa, *se dice de* los modos como designantes (Deleuze, 1975, p. 104)¹⁴. La cuestión es que el ser ahora no es meramente designado –pues un objeto designado no “se dice”– sino un sentido atribuido a unos designantes. Y además, a este sentido único también se lo considera “ontológicamente uno” –como el ser *en tanto designado* también se consideraba ontológicamente uno–, en contraposición a la diversidad numérica de los designantes (Deleuze, 2002, p. 72).

Debemos precavernos de simplificar esta subtesis, interpretándola simplemente como la afirmación de un monismo de sustancia ahora *animado* por una actividad de proliferación de modificaciones de dicha sustancia. Ciertamente que el mismo Deleuze parece inducir esta interpretación cuando explica, por ejemplo, que “no es el ser el que se distribuye 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)” (Deleuze, 2002, p. 73). La univocidad como espacio –“liso”, se dirá en *Mil mesetas*– en el que se distribuyen nomádicamente (sin reparticiones previas) las singularidades, los entes, los modos. Aunque esta idea de la distribución nomádica cumple su función en la ontología de Deleuze,

13. Desde luego, Deleuze se refiere aquí a la analogía como principio ontológico aristotélico y no como recurso explicativo para la tesis de la univocidad –cosa que, según creemos, nunca admitirá explícitamente.

14. Cabe señalar que Deleuze distingue en Spinoza entre modalidades y modos, pero esto no es relevante para nuestro análisis.

no basta; si nos limitamos a ella como explicación de la subtesis que tratamos, la univocidad queda reducida de nuevo a la aserción vacía. Todo depende de no olvidar la doctrina de la expresión: cada ente envuelve a su manera toda la realidad, no es simplemente una modificación sobre el plano del ser. Los entes no son simples “parcelas” del ser sino que mantienen con éste una relación de expresión.

Ahora podemos hacer visible la analogía con el lenguaje. Si examinamos cada una de las subtesis en que dividíamos la afirmación de la univocidad, vemos que con respecto al ser, hay que diferenciar entre (1a), el ser en cuanto designado, y (2a) el ser en cuanto se expresa, en cuanto *sentido* que se expresa. En ambos casos, el ser es “ontológicamente uno”, pero mientras en el primer caso tenemos un simple y vano monismo ontológico, en el segundo, el del ser en cuanto “sentido ontológicamente uno” nos inscribimos dentro de la doctrina de la expresión: todo el ser es como el sentido que se expresa en cada ente con una determinada claridad —tal o cual grado de intensidad.

Las modalidades o entes, en ambas subtesis funcionan como designantes. Pero debe distinguirse entre (1b) que cada una tenga un sentido propio y diferente al de las otras, y (2b) que *el ser se diga de ellas*, lo cual, insistimos, se hace en el mismo sentido. ¿Qué significa que cada una tenga un sentido propio diferente al de las otras (1b)? La respuesta parece fácil desde la doctrina de la expresión: la distinción entre estos sentidos corresponde al hecho de que cada modalidad expresa el mismo ser entero pero “a su manera” —con cierta claridad o cierto grado de intensidad; “desde cierto punto de vista”, diría Leibniz. Como lo sugiere Deleuze, la cuestión revela toda su complejidad con (2b): ¿qué significa que el ser se diga de sus modalidades? Según nuestro análisis, se trata simplemente de que el mismo ser se expresa en cada modalidad. En resumen, podemos preservar una analogía cabal entre la ontología y el modelo de la proposición, de manera que la formulación de la univocidad se explicaría de la siguiente forma:

- En la medida en que todo ente expresa la totalidad del ser, el ser funciona como el sentido único expresado por designantes diversos (2a y 2b).

- En la medida en que *pese a que* todo ente expresa la totalidad del ser *hay diferencias respecto a la forma en que lo hace* (“zona” de claridad, grado de potencia o intensidad), cada ente funciona como un sentido distinto para un mismo designado (1a y 1b).

5. LO VIRTUAL COMO CONTENIDO

HEMOS VISTO QUE la tesis de la univocidad del ser, interpretada a partir de la doctrina de la expresión, remite al lenguaje bajo la forma de la analogía. Nótese que en este sentido, el lenguaje cumpliría el papel de un recurso explicativo, y que en esencia, la ontología implicada por la tesis de la univocidad no depende de la referencia al lenguaje. Esto completa la primera versión de la *interpretación puramente ontológica* de la tesis de la univocidad.

Pero antes de continuar con la segunda posible interpretación puramente ontológica, debemos abordar una posible dificultad. Quien esté familiarizado con la filosofía de Deleuze objetará que *nuestra presentación induce al error*, pues pareciera que estamos pensando el ser como un tipo de entidad que responde a la lógica de la identidad. Dejar pasar sin mayor aclaración expresiones como “*mismo* sentido” o “*toda* la realidad”, hacen pensar que Deleuze se inscribe en la tradición que explícitamente rechaza –y cuyo revocamiento es de hecho el programa de *Diferencia y repetición*–: una ontología que tenga como fundamento el principio de identidad y no piense la diferencia en sí misma como primera.

Pero, siendo claros, no creemos que el peligro esté sólo en nuestra exposición, aunque estratégicamente lo hayamos resaltado a través de una presentación, por así decir, unilateral. La idea de que hay un *mismo* (el ser como sentido e incluso como designado) que entra en relación de expresión con los modos, es oscura incluso si nos deshacemos de la lógica de la identidad, o incluso *más aún* si lo hacemos. Debemos intentar un examen preliminar del asunto. Aquel “*mismo*” que se expresa en diversos entes corresponde a lo virtual, que no es ni la indeterminación absoluta (Deleuze, 2002, p. 315), ni la determinación completa de los entes, previa a su existencia actual –a la manera de lo posible (Deleuze, 2002, pp. 318-320)–. Pensar un estado intermedio *de realidad* entre la indeterminación absoluta y lo posible, por un lado, y la existencia actual,

por otro, es la difícil tarea que nos exige Deleuze. Lo virtual es objeto de una *determinación recíproca*, según relaciones diferenciales (Deleuze, 2002, pp. 260-263, 278). De esta manera, no se depende de la identidad de un concepto, pues los elementos virtuales no están determinados “en sí mismos” sino diferencialmente y por lo tanto recíprocamente. Sin embargo, esta determinación no puede dejar de pensarse como cierto tipo de preconstitución¹⁵, de manera que, como dice Badiou, lo que se actualiza, de cierta forma no es sino la encarnación de “lo que ya está ahí” (Badiou, 1997, p. 127), aunque ese “ya ahí” no sea un posible. Son manifiestas las líneas del pensamiento deleuziano que nutren esta interpretación: así, lo virtual es considerado, siguiendo a Bergson, como una gran Memoria, donde todos los presentes coexisten, y de la cual el presente actual constituye sólo un grado de contracción¹⁶. Pero también, considerando a los organismos como efectuaciones de lo virtual, pone este último en términos de elementos puramente anatómicos y atómicos determinados recíprocamente por relaciones diferenciales, que son “como el Animal en sí”, y “que se encarnan en las diversas figuras animales, los diversos órganos y sus funciones”¹⁷. Toda la crítica de Badiou tiene como blanco esta forma

15. Esta expresión ha sido empleada por el profesor Alberto Toscano.

16. (Deleuze, 2002, pp. 132-141, 319-320). “El presente sólo es el grado más contraído del pasado que coexiste con él si el pasado coexiste en primer lugar consigo, en una infinidad de grados de distensión y contracción diversos, en una infinidad de niveles (tal es el sentido de la célebre metáfora bergsoniana del cono, o cuarta paradoja del pasado)” (*Ibidem.*, p. 137). “En una palabra, lo que vivimos empíricamente como una sucesión de presentes diferentes desde el punto de vista de la síntesis activa, es, además, *la coexistencia siempre creciente de los niveles del pasado en la síntesis pasiva*. Cada presente contrae un nivel entero de la *totalidad*, pero este nivel ya es de distensión o de contracción” (*Ibidem.* p. 138; la segunda cursiva es mía). Deleuze incluso se permite extraer de esto una ética exaltada: “Es lo que se llama metempsicosis. Cada uno elige su altura o su tono, tal vez sus palabras, pero la tonada es siempre la misma, y, bajo todas las palabras, un mismo tra-la-la, dicho en todos los tonos posibles y en todas las alturas” (*Ibidem.*, pp. 138-139).

17. Esta preconstitución (determinación recíproca) es de hecho “completa” –aunque esto no implique la actualidad (*Ibidem.*, p.315)–, lo cual se ve en lo que podríamos llamar su especificidad: “por ejemplo, el hiodos del gato tiene nueve huesecillos, mientras que el del hombre sólo tiene cinco; encontrándose los otros cuatro cerca del cráneo, fuera del órgano así reducido por la posición vertical” (*Ibidem.*, p. 281). Un ejemplo aún más claro es el de la estructura genética como virtualidad que se encarna en los organismos actuales (*Ibidem.*, p. 281). Los ejemplos biológicos abundan en los capítulos 4 y 5 de *Diferencia y repetición*, pero esta línea de pensamiento, con los mismos ejemplos, no será dejada de lado por Deleuze (por ejemplo: Deleuze, 2000, Meseta 3: “La Geología de la moral”).

de preconstitución que implica lo virtual, no sólo por sus problemas de consistencia, sino porque compromete el pensamiento de la novedad pura¹⁸. No podemos entrar en esta polémica; lo importante es subrayar que la doctrina de la expresión implica que lo expresado –el ser, de acuerdo a la tesis de la univocidad–, es una especie de “entidad” que se expresa-actualiza en los modos o entes existentes. Si decimos “entidad” es porque parece suponer cierta preconstitución o conjunto de preconstituciones; cierto “ya ahí” que *no implica la identidad de un concepto* sino la determinación recíproca por relaciones diferenciales. Esto resuelve el problema que veíamos, pues aún si consideramos la doctrina de la expresión como haciendo justicia a la filosofía de la diferencia en sí misma –evitando la presuposición de la identidad del concepto–, desde que podamos mantener un cierto tipo de “contenido” ontológico expresado paralelo a lo que en el modelo de la proposición es el sentido, seguimos autorizados a interpretar la univocidad como implicando una relación puramente analógica con el lenguaje.

6. EL RECURSO FORMAL

LA DIFICULTAD DEL CONCEPTO de virtual puede invitar a una interpretación que la evada. Una según la cual la tesis de la univocidad no implique el recurso a una analogía, sino que la alusión al lenguaje cumpla otro papel, aunque de nuevo, este papel sea inesencial para la ontología. En últimas, se trataría de una segunda versión de la interpretación puramente ontológica. Parece que, en principio, podríamos dejar de pensar el ser que se expresa desde el punto de vista de elementos preconstituidos siguiendo la siguiente vía: el ser unívoco corresponde a aquello que

actúa en ellos [los individuos constituidos en la experiencia, los entes] como principio trascendente, como principio plástico, anárquico y nómada, contemporáneo del proceso de individuación, no menos capaz de disolver y destruir a los individuos que de constituirlos temporariamente [...] (Deleuze, 2002, p. 76).

En otras palabras, ese “mismo sentido” que *se dice* de todos los entes no es una entidad –ni siquiera de preconstituidos– sino un principio ontológico que da cuenta del devenir y de la producción y disolución

18. Su crítica específica a la noción bergsoniana de memoria en: (Deleuze, 2002, pp. 65-79).

de individuos que le son propias. Pero este principio “está más cerca de la desmesura de las cosas que de la primera medida” (Deleuze, 2002, p. 74), esto es, se opone directamente al principio de identidad y las categorías de la ontología tradicional, que remiten a la así llamada distribución sedentaria. De esta forma, si debemos evitar cualquier noción de unidad previa, determinada según la identidad de un concepto, entonces la tesis de la univocidad diría, en palabras de Zourabichvili que “lo uno no se dice más que *de* lo múltiple” (Deleuze, 2000, p. 82). En esta medida “Uno” es un concepto derivado de “múltiple”, y es por ello que Deleuze sería antes un pensador de la multiplicidad que un pensador de lo Uno¹⁹.

Para resumir, con mucha precaución podemos afirmar que lo que ocurre es que siempre que se dice de algo *que es*, se está diciendo *en el fondo* lo mismo. “Mismo” no refiere aquí ni a la identidad de un concepto (ontología tradicional) ni a lo virtual como reservorio de preconstituidos (interpretación analógica) sino, por así decir, a unos principios ontológicos que remiten sólo a multiplicidad y dinamismo productor –jamás a la permanencia de unas categorías–. En otras palabras, lo que *es*, es siempre forma abierta a la variación y la multiplicidad, *haecceidad* (Deleuze, 2000, pp. 264-268; Leclercq, 2003, p. 324); todo individuo en realidad es trabajado por “factores individuantes” que llevan tanto a constituirlo temporalmente como a disolverlo (Deleuze, 2002, pp. 75-76). Ya que la variación y la multiplicidad no pueden entenderse sino a partir del concepto de diferencia pura, entonces se entienden las palabras de Deleuze: “el Ser se dice en un único y mismo sentido de todo aquello de lo cual se dice, pero aquello de lo cual se dice difiere: se dice de la diferencia misma” (Deleuze, 2002, p. 72).

Entendida así, confirmamos una vez más que la tesis de la univocidad es indispensable para afirmar la inmanencia (Zourabichvili, 2003, pp. 82), pues implica que no hay ente que no sea efecto, y de manera exclusiva, de las operaciones de la diferencia en sí misma.

19. Es lo que por lo general se le objeta a la crítica de Badiou. Por ejemplo, Zourabichvili (2003) y Villani (1998).

¿Qué papel cumple el lenguaje en esta interpretación de la univocidad? Ya no se trata de una analogía, pero si en esta interpretación, en principio no tenemos que recurrir necesariamente al concepto de virtual –aunque ciertamente éste no está excluido²⁰–, confiere al lenguaje un papel aún más ocasional, puesto que no parece haber diferencia alguna entre la proposición: “siempre *que se dice de algo que es* se está implicando que es fruto de las operaciones de la diferencia en sí misma”, y la proposición: “todo lo que es, es fruto de las operaciones de la diferencia en sí misma”. La referencia al lenguaje sería sólo un “modo de decir” la tesis puramente ontológica, un mero *recurso formal*.

7. LA VÍA DE LA CO-PERTENENCIA LENGUAJE-ONTOLOGÍA

NATURALMENTE, QUE LA tesis de la univocidad aluda al lenguaje por medio de una analogía o como simple recurso formal, y que por lo tanto en esencia considere la producción ontológica de entes como independiente del lenguaje, no es algo que deba ser objetado por sí mismo. Sin embargo, que un simple recurso explicativo dé nombre a la tesis misma es ya motivo de sospecha²¹. En el caso de la obra de Deleuze, esta sospecha se ve cuando menos acuciada ante las fórmulas que en varias ocasiones intervienen en *Lógica del sentido* y las referencias que en textos posteriores al *Antiedipo* vuelven a aludir a un pertenencia profunda y recíproca entre ontología y lenguaje. Sólo podemos plantear ahora una especie de mapa de la cuestión que, aludiendo a lo que decíamos al comienzo, debe servir de tránsito entre lo presentado en este trabajo y un desarrollo de esta segunda vía de interpretación de la tesis de la univocidad del ser. En *Lógica del sentido*, la tesis se formula haciendo explícito su primer presupuesto:

La univocidad del ser no quiere decir que haya un solo y mismo ser: al contrario, los entes son múltiples y diferentes [...]. 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*” (Deleuze, 1994, p. 186)²².

20. En Zourabichvili (2004), por ejemplo, no hay interés en deshacerse de lo virtual.

21. Esto se aplica también a su origen histórico y no sólo a su reapropiación por Deleuze.

22. La cursiva es mía.

Esta es la relación esencial con el lenguaje, relación de *identificación*, en algún sentido aún no esclarecido. La clave está en lo que implica aquí el concepto de *sentido*, pues para Deleuze, éste tiene una “doble potencia de génesis”: por una parte, de las dimensiones de la proposición, que aquí no corresponden exactamente al modelo fregeano; la referencia es a la significación como relación lógica de la proposición respecto de otras, la manifestación, como la relación de la proposición con las creencias y deseos de un sujeto que la emite, y la designación, que se mantiene como la referencia de la proposición a ciertos estados de cosas. Por otra parte, el sentido explica también los estados de cosas en que se cumple la proposición (Deleuze, 1994, p. 111). El sentido da origen tanto a la proposición como a las cosas que le corresponden. Ahora bien, esto no excluye en absoluto lo que arriba considerábamos una lógica del devenir como producción incesante de entes –el aspecto puramente ontológico–, puesto que precisamente es la operación de la diferencia misma (la llamada “síntesis disyuntiva”) la que da lugar al sentido (Deleuze, 1994, pp. 87 ss.). Lo que ocurre es que ahora tal producción no puede pensarse si no es en referencia al lenguaje: la génesis ontológica es inmediatamente lógica en virtud del sentido: la efectuación de ciertos estados de cosas individuales es indisociable de la determinación de las dimensiones de la proposición, entre las que se encuentra la designación o referencia a estados de cosas (Deleuze, 1994, Series 16 y 17).

Ahora bien, en la medida en que el sentido es condición de los estados de cosas, no es una entidad corporal; siguiendo a los estoicos, Deleuze dirá que es un *incorporal*²³, y de esta forma es asimilado a otro de los grandes motivos de su filosofía, el *acontecimiento*. El siguiente pasaje no deja lugar a dudas:

De modo inseparable, *el sentido es lo expresable o lo expresado de la proposición, y el atributo del estado de cosas* [...]. Así pues, no hay que preguntar cuál es el sentido de un acontecimiento: el acontecimiento es el sentido mismo. El acontecimiento pertenece esencialmente al lenguaje, está en relación esencial con el lenguaje; pero el lenguaje es lo que se dice de las cosas (Deleuze, 1994, p. 44).

23. Para esta noción de efecto incorporal ver específicamente *Ibidem.*, serie 2.

Esta vía no a-lingüística de pensar la génesis ontológica que aquí tratamos de reconstruir, es inclusive condensada por Deleuze retomando la tesis de la univocidad: “La univocidad del ser significa que es la misma cosa lo que sucede y lo que se dice” (Deleuze, 1994, p. 186). El lenguaje aquí ya no puede ser un recurso explicativo (analógico) o meramente formal; insistimos: Deleuze afirma una identidad entre ontología y lenguaje. En breve, según *Lógica del sentido*, el sentido es el acontecimiento, y este sentido-acontecimiento produce tanto los estados de cosas como las dimensiones de la proposición (su estructura lógica).

Sin embargo, es evidente que lo que ocurra entre los cuerpos, los estados de cosas efectivos, determinan en buena medida los acontecimientos que tengan lugar. Sin consideramos el famoso ejemplo de la batalla, vemos que no se confunde con la suma de estados de cosas específicos, pero por otra parte, sin los estados de cosas no sería posible el acontecimiento-batalla, más aún, son ciertas configuraciones previas de estados de cosas las que han llevado causalmente a que se dé dicho acontecimiento²⁴. En qué consiste propiamente esta ontología del acontecimiento que propone Deleuze, de manera que éste pueda asimilarse al sentido –por ejemplo en el caso de la batalla–, es una cuestión fundamental que aquí no podemos perseguir. Se trata justamente del corazón de la segunda vía de interpretación de la tesis de la univocidad, la cual nos proponíamos tan sólo señalar. Que quede clara, sin embargo, la estructura de la cuestión: el sentido es el acontecimiento mismo; como tal, (1) da origen tanto a las dimensiones de la proposición, como a los estados de cosas. Sin embargo, la ontología no es unidireccional (del sentido a la proposición y a las cosas), sino que (2) el sentido mismo también es determinado por los estados de cosas. Pero ya que los estados de cosas sólo surgen en relación con las dimensiones de la proposición, se diría que también éstas últimas determinan el sentido. Ahora se puede ver por qué proponíamos que la segunda vía de interpretación de la tesis de la univocidad es la de una co-pertenencia lenguaje-ontología. Se trata, de hecho, de la unidad de

24. *Ibidem.*, p. 116. Deleuze insiste mucho en que el acontecimiento es puro efecto de las mezclas de cuerpos, especialmente en la serie dos de *Lógica del sentido*.

dos co-pertenencias: por una parte, la que se da entre estados de cosas y proposiciones, debida a que ambos son producto del sentido. Por otra parte, la que se da en esa reciprocidad que hace que, no sólo el sentido genere estados de cosas y las dimensiones proposicionales, sino que éstos generen el sentido. Un desarrollo de esta segunda vía debe entender cómo funciona este círculo lenguaje-ontología²⁵.

Sólo queda señalar que las tesis que hemos estado planteando en esta última sección, son justamente las que, según decíamos al comienzo, permanecen casi intactas tras el rechazo de Deleuze al estructuralismo y el psicoanálisis que tuvo lugar después de *Lógica del sentido*. Es así que volvemos a encontrarlas formuladas en “Postulados de la lingüística”, capítulo cuarto de *Mil mesetas*, un obra aparentemente libre de los compromisos cuestionados. Acaso allí, en la idea de que la relación entre el lenguaje y los cuerpos es de *independencia con presuposición recíproca*, y específicamente en la idea de que el lenguaje *interviene* ontológicamente en los cuerpos, encontremos las señas de la consistencia que prevemos.

8. CONCLUSIÓN

EN SÍNTESIS, HEMOS TRATADO de mostrar que la tesis de la univocidad, cuyo carácter fundamental para la filosofía deleuziana se ha podido reconocer en el transcurso de nuestras reflexiones, ciertamente puede interpretarse de tal manera que la alusión al lenguaje que implica no sea esencial a la ontología. Hemos tratado de mostrar la lógica de esta interpretación y su origen directo en la obra de Deleuze. Hemos distinguido entre dos interpretaciones puramente ontológicas: La primera, que llamamos *interpretación analógica*, plantea que la alusión al lenguaje es el recurso explicativo a una analogía. Nuestro argumento se ha basado en un examen de la doctrina deleuziana de la expresión, de la que concluimos que *se puede entender* de manera exclusivamente ontológica, pero *se puede explicar* mostrando su paralelismo estructural –pero inesencial– con el modelo de la proposición. La segunda interpretación puramente

25. Estamos tentando con esta formulación la asimilación de Deleuze a la hermenéutica. Un examen de esto, desde luego, tendría que esperar al desarrollo de la segunda vía. No obstante, tendrían que servir de guía en el mismo las frecuentes manifestaciones de desprecio que hace Deleuze a la noción de interpretación y a toda filosofía que la tome por básica.

ontológica no depende de la doctrina de la expresión, aunque en primera instancia no la excluye, y se caracteriza porque no afirma una analogía entre ontología y lenguaje, afirma que la alusión al lenguaje es tan sólo un *recurso formal*, un modo de decir la tesis de la univocidad. Finalmente señalamos de manera esquemática la clara presencia en *Lógica del sentido* de formulaciones que autorizarían otro tipo de interpretación: la génesis ontológica, como producción de entes y estados de cosas, no puede entenderse independientemente del lenguaje, y sugerimos que las tesis básicas de esta co-pertenencia lenguaje-ontología se pueden rastrear en obras muy posteriores. Estos resultados exigen una última observación:

No sugerimos que no haya ámbito de la ontología deleuziana que no mantenga una relación esencial con el lenguaje. En la misma *Lógica del sentido*, Deleuze presenta la génesis ontológica como lo que ocurre en un “orden secundario”, el que corresponde al acontecimiento y el sentido. Pero habría un “orden primario”, el llamado “devenir-loco de las profundidades” donde, ni podemos hablar de lenguaje ni podemos hablar de estados de cosas. Se trataría de un fondo indiferenciado. Habría pues un ámbito afásico en la ontología, pero no es el que atañe a este trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

Badiou, Alain. 1997. *Deleuze: “El clamor del Ser”*. Traducción de Dardo Scavino. Buenos Aires, Manantial.

Deleuze, Gilles. 1975. *Spinoza y el problema de la expresión*. Traducción de Horst Vogel. Barcelona, Muchnik Editores.

Deleuze, Gilles. 1994. *Lógica del sentido*. Traducción de Miguel Morey. Barcelona, Paidós.

Deleuze, Gilles. 1998. *El pliegue*. Traducción de José Vásquez y Umbelina Larraceleta. Barcelona, Paidós.

Deleuze, Gilles. 2000. *Mil mesetas* (con Félix Guattari). Traducción de José Vásquez Pérez. Valencia, Pre-textos.

Deleuze, Gilles. 2002. *Diferencia y repetición*. Traducción de María Silvia Delpy y Hugo Beccaecce. Buenos Aires, Amorrortu editores.

Leclercq, Stéphan. 2003. "Univocité", en: Sasso, Robert et alter (dir.), *Le Vocabulaire de Gilles Deleuze*. Paris, Centre de Recherches D'Histoire des Idées.

Pardo, Jose Luis. 1990. *Deleuze: Violentar el pensamiento*. Madrid, Editorial Cincel.

Santo Tomás. 1947. *Suma teológica*. Madrid, BAC.

Villani, Arnaud. 1998. "La métaphysique de Deleuze", en: *Multitudes*, No. 43, abril 1998.

Wider, Nathan. 2001. "The rights of simulacra: Deleuze and the univocity of being", en: *Continental Philosophy Review*, No. 4, vol. 34, diciembre, 2001.

Zizek, Slavoj. 2004. "El devenir edípico de Gilles Deleuze", en: *Violencia en acto. Conferencias en Buenos Aires*. Traducción de Patricia Wilson. Buenos Aires, Paidós.

Zourabichvili, François. 2003. *Le vocabulaire de Deleuze*. París, Ellipses.

Zourabichvili, François. 2004. *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*. Traducción de Irene Agoff. Buenos Aires, Amorrortu.