

La univocidad del ser De la metafísica escotista a la deconstrucción posmoderna

Resumen: La crisis acontecida a partir de los avances del averroísmo latino y sus sucesivas condenaciones (particularmente la de 1277) produjo una creciente separación de razón y fe, por lo que los vínculos entre metafísica, teología natural y teología sobrenatural se volvieron cada vez más problemáticos. La doctrina escotista de la univocidad del ser tuvo como motivación tratar de superar el hiato, ya evidente, entre el conocimiento metafísico del ente y el conocimiento de Dios intentando fundar la posibilidad de este último. Siglos más tarde, el pensamiento posmoderno, que asume como punto de partida la caída de la metafísica, retoma la doctrina de la univocidad con un propósito diferente: señalar que un orden metafísico de lo real es inexistente.

Abstract: The crisis that occurred from the advances of Latin Averroism and its successive condemnations (particularly that of 1277), produced a growing separation of faith and reason, so that the links between metaphysics, natural theology and supernatural theology were became increasingly problematic. The Scotist doctrine of the univocity of being was formulated to overcome the already evident gap between the metaphysical knowledge of the being and the knowledge of God trying to establish the possibility of the latter. Centuries later, the postmodern thought, which takes as its starting point the fall of metaphysics, takes up the doctrine of the univocity with a different purpose: to show that a metaphysical order of reality is nonexistent.

Palabras clave: Metafísica, univocidad del ser, doctrina escotista, posmodernidad, deconstrucción.

Keywords: Metaphysics, Univocity of being, Scotist doctrine, Postmodernism, deconstruction.

1. Metafísica y teología en la doctrina escotista

La crisis acontecida a partir de los avances del averroísmo latino y sus sucesivas condenaciones (particularmente la de 1277), había producido una creciente separación de razón y fe, por lo que los vínculos entre metafísica, teología natural y teología sobrenatural se volvieron cada vez más problemáticos.

En este contexto histórico, Juan Duns Escoto abre el prólogo que precede a su célebre *Ordinatio*¹, antes conocida como *Opus oxoniense*, con una cuestión cargada de significación: “Se pregunta –dice– si para el hombre en este

¹ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, en *Opera omnia*, studio et cura Commissionis Scotisticae, Civitas Vaticana, 1950.

estado (*pro statu isto*) es necesario que alguna doctrina especial lo inspire, a la cual no pudiera acceder por la luz natural del intelecto”².

Sin duda, para el filosofismo radicalizado que había resultado reiteradamente condenado en la figura del movimiento averroísta, pero que para aquella época aún se encontraba vigente, la filosofía, que es enteramente un producto de la actividad de la razón natural, contenía en sí todo lo necesario para el hombre. Escoto reaccionará contra esta supuesta suficiencia del saber racional proclamada por los filósofos, pero, obsérvese atentamente, los límites que posteriormente establecerá para la racionalidad metafísica no los deducirá, por ejemplo, desde una perspectiva natural que reconociese sus propias restricciones, sino desde una perspectiva decididamente teológica basada en ciertos supuestos que habrá que precisar.

Para comenzar, Escoto no deja de recalcar que su reflexión en torno a la necesidad de un saber más allá del obtenido naturalmente, se refiere al hombre *pro statu isto*, es decir, en este estado de viador, posterior a la caída, dado que el Doctor Sutil está convencido de que, por derecho propio, la capacidad cognitiva de nuestro intelecto alcanza incluso los seres completamente inteligibles, tal como sería exigido por el estado de beatitud al que estamos destinados. Pero en la condición presente, sea en castigo por el pecado o por designio divino, nuestra aptitud para conocer se limita a la *quidditas rei sensibilis* tal como lo había enseñado Aristóteles.

En tal condición, un conocimiento de su fin último sería imposible para el hombre si no contara más que con un saber enteramente natural³. Queda pues refutada aquella opinión de los filósofos que han creído “quod nulla est cognitio supernaturalis homini necessaria pro statu isto, sed quid omnem cognitionem sibi necessariam posset acquirere ex actione causarum naturalium”⁴. Y por eso es que “en esta cuestión se advierte la controversia entre filósofos y teólogos”, puesto que los filósofos sostienen la perfección natural y niegan la supernatural; los teólogos, en cambio, conocen el defecto de la naturaleza por causa del pecado y la consecuente necesidad de la gracia y la perfección supernatural⁵. Por

² I. D. SCOTUS, *Ordinatio*, prologus, pars prima, quaestio unica, n. 1 (ed. Vaticana, I, p. 1).

³ I. D. SCOTUS, *Ordinatio*, prologus, pars prima, quaestio unica, n. 13 (p. 10): “Sed homo non potest scire ex naturalibus finem suum distincte; igitur necessaria est sibi de hoc aliqua cognitio supernaturalis”.

⁴ I. D. SCOTUS, *Ordinatio*, prologus, pars prima, quaestio unica, n. 5 (ed. Vaticana, I, p. 5).

⁵ I. D. SCOTUS, *Ordinatio*, prologus, pars prima, quaestio unica, n. 5 (ed. Vaticana, I, p. 4).

eso, dice, “concedo Deum esse finem naturalem hominis, sed non naturaliter adipiscendum sed supernaturaliter”⁶.

Resulta por ello patente que aunque admita que nuestro saber se basa en el conocimiento abstractivo (de ahí la necesidad de la revelación de lo que no nos resulta accesible), ello no significa en modo alguno que el Sutil coincidiese en lo fundamental con la doctrina del Estagirita. Todo lo contrario. Aristóteles supuso, y en esto lo ha seguido Tomás de Aquino, que aquella es la única capacidad con la que cuenta nuestra inteligencia: el conocimiento indirecto de lo inteligible por abstracción a partir del dato sensible. Ya hemos dicho que si para Escoto ésta es una situación de hecho, no lo es de derecho. A tal punto, incluso, que desde su punto de vista, asumir tal condición como esencial a nuestro intelecto, ha sido un error de concepción tal que condujo a los filósofos que lo han sostenido, a quedar encerrados en el ámbito natural de la física, lo cual, si fuese excusable en un pagano, constituiría un grave fallo en un teólogo cristiano, pues, en el fondo, haría absolutamente imposible todo discurso acerca de Dios.

No discutiremos aquí los alcances de una y otra posición gnoseológica. Solamente nos limitamos a exponer esta tesis clave de la doctrina escotista, pues ella nos permitirá comprender las dificultades que dieron inicio al nuevo modo de concebir la relación entre metafísica y teología, que caracterizó a este escolástico medieval y condujo a su celeberrima postulación de la univocidad del ser.

De tal modo está convencido Escoto de que nuestra capacidad cognitiva presente no coincide con la que por naturaleza posee el intelecto humano, que en virtud de esta tesis distingue distintos grados en el conocimiento de lo inteligible y particularmente de Dios. Así, considera que la teología que nos es posible adquirir en esta vida (*theologia viatorum* o *theologia nostra*) resulta inferior a la teología de los bienaventurados. Con más razón, aquella es infinitamente inferior a la teología en sí, propia únicamente del conocimiento que Dios tiene de Sí mismo y de la totalidad en Él incluida⁷.

Pero, así y todo, esta teología nuestra tan limitada, donde es inevitable el recurso a la revelación y donde se conjugan los enunciados necesarios con los contingentes, sigue teniendo como objeto propio a Dios, mientras que ningun-

⁶ I. D. SCOTUS, *Ordinatio*, prologus, pars prima, quaestio unica, n. 32 (ed. Vaticana, I, p. 19).

⁷ Cf. por ejemplo, H. J. STICKER, “La théologie n’ est pas une science humaine”, en Ch. Goémé (dir.), *Jean Duns-Scot ou la révolution subtile*, Paris, Fac, 1982, pp. 31-36. Véase también J. L. ILLANES, “Estructura y función de la teología en Juan Duns Escoto”, *Schrip-ta Theologica* 22 (1990) 49-86; J. ANDONEGUI GURRUCHAGA, “Teología como ciencia práctica en Escoto. Acerca de la posición mediadora escotista en la problemática filosofía-teología del siglo XIII”, *Antonianum Roma* 59/3-4 (1984) 403-481.

na otra ciencia, considerando las restricciones actuales de nuestro conocimiento, podría tenerlo como objeto, dado que resulta imposible la superación de la abstracción a partir de las naturalezas sensibles.

Sin embargo, y aunque esto señale ya sin lugar a dudas y en respuesta a la pregunta inicial de la *Ordinatio*, la absoluta necesidad de la teología como único saber acerca del fin último del hombre, resulta igualmente evidente que si en el estado presente ningún otro saber fuese posible fuera del conocimiento abstractivo a partir de lo sensible, nunca excederíamos el plano físico. Aristóteles y Averroes tendrían entonces la razón y el único Ser supremo del que podríamos hablar sería, a lo sumo, un Primer Motor Inmóvil, es decir, un primer principio en el ámbito físico natural, el cual de ningún modo se identifica, según lo entiende Escoto, con el Dios propiamente cristiano. Pero, Averroes, dice el Sutil, se equivoca.

¿Quizás entonces, sea Avicena quien ha acertado? Resulta muy conocida la profunda influencia de este filósofo árabe sobre la doctrina de Escoto. Pero al menos en este punto, no lo seguiré. En efecto, Avicena considera que es posible un conocimiento natural de las sustancias inmateriales, como si en esta condición de viadores lo inteligible nos fuese directamente accesible. Escoto niega que tal cosa sea posible y afirma que si Avicena ha sostenido esto, no lo ha hecho en cuanto filósofo, sino manifiestamente influido por su religión. Es ésta la que le ha enseñado cuál es el fin último del hombre y cómo sería posible una visión beatífica de Dios mismo. Pero el alcance de la filosofía no es tal que pueda enseñarnos estas cosas: “Miscuit enim sectam suam –quae fuit secta Machometi– philosophicis, et quaedam dixit ut philosophica et ratione probata, alia ut consona sectae suae”⁸.

Ahora bien, volviendo al problema anterior, si dada la limitación presente del conocimiento humano no fuese posible absolutamente ningún saber que excediese el plano físico, no sólo se volvería imposible la filosofía misma como tal, es decir, sobre todo, en cuanto metafísica, sino que también se volvería problemática la “teología nuestra” que no puede alcanzar a Dios más que a través de la noción más perfecta que podemos formarnos de Él *pro statu isto*. Esa noción, dice Escoto, es la de Ser Infinito, que es lo máximo a lo que puede acceder nuestro intelecto en esta condición de viadores. Por lo demás, si nuestra incapacidad actual de acceder a lo puramente inteligible a partir de lo sensible no fuese aún suficientemente convincente, restaría agregar que para Escoto Dios

⁸ I. D. SCOTUS, *Ordinatio*, prologus, pars prima, quaestio unica, n. 33 (ed. Vaticana, I, p. 19).

no podría ser simplemente alcanzado a partir de sus efectos visibles porque estos no se desprenden necesariamente de Aquel, como algunos han creído, sino que la libertad divina los ha atravesado de una contingencia radical.

Llegados hasta aquí, parecen evidentes al menos tres tesis escotistas: en primer lugar, es falso que la filosofía se baste a sí misma; se requiere de la teología para saber cuál es el fin último del hombre y para acceder a aquel plano que nos resulta imposible por la limitación actual de nuestro conocimiento. En segundo lugar, existe una distinción radical entre teología y metafísica, pues mientras el objeto de la primera es Dios en cuanto Dios, el de la metafísica es el ser en cuanto ser. Pero, finalmente, y al parecer no menos importante, ello no implica la supresión de la filosofía o su prescindencia por parte de la teología, sino al contrario, la necesidad de postular un saber metafísico capaz de exceder de algún modo el mero plano físico, y de tender un puente al menos hacia el objeto de “nuestra teología”, que es el Ser Infinito. Debería, pues, ser posible un conocimiento del ser en tanto ser, para que pudiésemos sostener la noción de un Ser Infinito.

Como se ve, Escoto ha planteado una crítica teológica de los límites del saber filosófico, y al mismo tiempo, la necesidad de afirmar la existencia de un saber metafísico que, aún sin poder acceder directamente a lo inteligible, sea capaz de superar el ámbito de la física. En ello se juega la fundación de una nueva metafísica u “ontología”, entendida en un sentido diferente de la tradición precedente, es decir,

“no como ciencia que viene después de la física, ni como filosofía primera, ni como la ciencia que trata de Dios; para esto está la teología y para lo otro la física. El objeto de la metafísica u ontología es distinto y no puede provenir de la física ni de la teología. Para encontrar dicho objeto de la metafísica hay que trascender la misma física e instalarse en un plano distinto, pues la metafísica es una ciencia esencialmente necesaria, en tanto que la física es sólo contingentemente necesaria”⁹.

La resolución de una cuestión semejante conduciría al Sutil a una particular formulación del objeto de la metafísica, distante, como es evidente, no sólo de Aristóteles y de Averroes, sino también, de varios de sus predecesores cristianos, entre los que descuella ciertamente Tomás de Aquino.

⁹ J. A. MERINO, *Historia de la filosofía franciscana*, Madrid, BAC, 1993, pp. 188-189.

2. La revolución sutil: doctrina escotista de la univocidad del ser

Que la metafísica versa acerca del ente en tanto ente, resulta algo admitido por la propia comunidad de los filósofos. Esto ya había sido claramente formulado por Avicena quien en su *Metafísica* (I, cap. 5) nos había dicho: “*Ens et res prima impressione in animam imprimuntur, nec possunt manifestari ex aliis*”. Por tanto, el primer objeto de nuestro intelecto es el ente en cuanto ente y, siendo lo supremo cognoscible naturalmente, resulta indudable que éste es el objeto propio de la ciencia superior accesible al hombre por la luz natural de la razón, que es precisamente la metafísica.

Con ello, se abre entonces una posibilidad de acercamiento entre la metafísica como ciencia del ser (*ens*) y sus propiedades, y la teología en cuanto discurso acerca de Dios, que en este estado, no puede consistir sino en un discurso acerca del Ser Infinito (*ens infinitum*). Sin embargo, estos dos órdenes permanecerían totalmente disociados, si la noción de ente como tal, es decir, el objeto de la metafísica, se mantuviese en el plano de la singularidad de lo sensible. Esto es lo que, en el fondo, implicaba la doctrina de la analogía atribuida a Aristóteles y claramente sostenida por santo Tomás: puesto que, no obstante sus diferencias, la noción de ser se encuentra en ambos estrechamente ligada a la abstracción a partir de las naturalezas sensibles, esa noción de ser, piensa Escoto, sería inaplicable a Dios dado su carácter absolutamente inteligible.

En efecto, el Doctor Sutil ha rechazado por completo la doctrina de la analogía, pues un concepto que fuese aplicable tanto a las creaturas como a Dios, o tiene un único y mismo sentido, o conduciría a una completa equivocidad.

Sin duda, esta convicción de Escoto no puede ser sensatamente negada. Otro problema sería el de establecer si en verdad la doctrina de la analogía implicaba la aplicación de dos conceptos “semejantes”: uno para la creatura, otro para el Creador, –lo que en el fondo sería insostenible–, o si más bien planteaba la posibilidad de un uso analógico de un mismo concepto en un juicio de proporción. Esta es la tesis que ha sostenido, por ejemplo, Étienne Gilson¹⁰ y que nos parece muy plausible. Si así fuese, entonces, no nos encontraríamos propiamente ante doctrinas antagónicas, sino ante dos concepciones enteramente distintas del ser. Así lo expresa el P. Barth:

¹⁰ É. GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1952, pp. 101-102.

“Mientras que Aristóteles y la escolástica influenciada por él consideraban al ser siempre bajo el aspecto de la multiplicidad y la particularidad, Duns Escoto ha intentado, al menos parcialmente, elaborar un concepto puro del ser, el concepto de lo puramente ser (*den Begriff des reinen Soseins*). En el primer caso, el ser incluye por lo tanto en sí sus modos concretos, pero no en el segundo caso. La consecuencia que se sigue de aquí es inevitable y decide el destino de la analogía y de la univocidad. El ser considerado sin sus modos como puramente ser es unívoco; el ser con sus modos es análogo”¹¹.

No podemos extendernos aquí sobre este punto. Es suficiente a los fines de nuestra exposición el constatar que la tesis acerca de la univocidad del ser¹², tan distintiva de la doctrina escotista y propuesta como alternativa a la de la analogía –que el teólogo franciscano consideró inaplicable en tanto conduciría al agnosticismo–, tuvo como propósito tratar de superar el hiato, ya evidente para aquella época, entre el conocimiento metafísico del ente y el conocimiento de Dios intentando fundar la posibilidad de este último.

El origen del problema, como sabemos, consistía en que, a diferencia de santo Tomás, cuyas tesis metafísicas fundamentales le permitían sostener que el filósofo y el teólogo estudiaban la realidad desde perspectivas diversas, pero no opuestas sino complementarias, Duns Escoto, en cambio, considera que el filósofo, al menos como lo había mostrado el aristotelismo a ultranza de los averroístas, al pensar la naturaleza considerada en sí misma, se había encerrado en la perspectiva naturalista excluyendo de su horizonte la libertad y la gracia, aspectos indispensables para alcanzar un conocimiento, por limitado que sea, del Dios cristiano. Por eso, lo que Escoto se propone, en última instancia, es una nueva concepción de la metafísica. Para ello, creyó que resultaba menester abandonar la analogía del ser, que implicaba de suyo

¹¹ T. BARTH, “Zum Problem der Eindeutigkeit. Ein Beitrag zum Verständnis ihrer Entwicklung von Aristoteles über Porphyrius, Boëthius, Thomas von Aquin nach Duns Scotus”, *Philosophisches Jahrbuch* 55 (1942) 321. Citado por É. Gilson, *Jean Duns Scot*, p. 89, nota al pie.

¹² I. D. SCOTUS, *Ordinatio*, I, dist. 3, pars prima, qq. 1-2, n. 26 (ed. Vaticana, III, p. 18): “Llamo unívoco a aquel concepto que es uno de tal manera que su unidad es suficiente para la contradicción, afirmando y negando lo mismo respecto de lo mismo; es suficiente también para ser medio silogístico, de modo que los extremos unidos de tal manera por él lo sean por un medio único que se concluya, sin falacia de equivocación, que se unen entre sí”.

el ejercicio de la inteligencia metafísica desde el plano físico, para acceder a una noción de ser que, aun sin exigir la aprehensión de lo puramente inteligible, nos liberara de la sujeción a lo particular y sensible.

La clave, en este caso, se la brindó Avicena. En efecto, el filósofo árabe había sostenido que la esencia puede ser considerada de un triple modo: tal como la encontramos en la realidad sensible, es decir, individualizada en un ser particular, y ésta es la perspectiva propia del físico; o bien, como universal en la mente, es decir, tal como la estudia la lógica; pero también de un tercer modo, que es el propio de la metafísica, según la cual la esencia es considerada “en sí misma”, haciendo abstracción de su condición existencial concreta y de su presencia en la mente del cognoscente. Ese tercer estado de la esencia, que es el estado metafísico, es el que Avicena ha ejemplificado al decir que “equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum”.

Fundándose en el esencialismo aviceniano, la metafísica escotista se centra en la *natura communis*, vale decir, en la esencia indeterminada y abstracta. Por eso su objeto es el *ens commune*, la noción general y abstracta de ente, la noción de ser comunísima e indeterminada, unívoca a todos los seres:

“el primer objeto de nuestro entendimiento es el ente, ya que en él concurren estas dos primacías: la comunidad y la virtualidad. Todo inteligible, o incluye esencialmente la razón de ente, o está contenido virtualmente en lo que incluye esencialmente la razón de ente”¹³.

De este modo, Escoto ha tratado la noción de ser como si fuese una pura esencia. Por eso no sería arbitrario afirmar que el ser del que habla ya no es el *actus essendi* de la metafísica tomista, sino la *entidad* considerada como tal, dejando al margen incluso la existencia misma. De ahí que insistimos en adherir a la posición que ha visto en la doctrina de Escoto no tanto una refutación a la doctrina de la analogía, como la afirmación de una metafísica de cuño enteramente diferente. Escoto, por lo demás, no negaba con ello las relaciones analógicas en el ámbito de la física. Más bien su doctrina de la univocidad del ser, o mejor, podríamos decir, del concepto de ente, ha sido la única vía que el teólogo escocés creyó transitable para fundar una metafísica que excediera el campo de la física y permitiese a “nuestra teología” constituirse en *sermo de Deo*, es decir, un discurso acerca de Dios en cuanto ser infinito, sabiendo, no obstante, que el conocimiento directo de lo inteligible resulta inaccesible al hombre en este estado.

¹³ I. D. SCOTUS, *Ordinatio*, I, dist. 3, q. 3, n. 137 (ed. Vaticana, III, p. 85).

Por tanto, para que la metafísica misma sea posible y para que sea igualmente posible el recurso de la teología a la metafísica, según Escoto, aquella ciencia filosófica debe tener por objeto una noción de ser (*ens*) tan abstracta e indeterminada que pueda aplicarse en un sólo y mismo sentido, es decir, indiferentemente a todo lo que es, inclusive a Dios. Así,

“el entendimiento del viador puede tener certeza de que Dios es ente, dudando de que sea finito o infinito, creado o increado; luego el concepto aplicado a Dios es otro que éste o aquél, y así de suyo no es ni uno ni otro, y se incluye en uno y otro. Es pues concepto unívoco”¹⁴.

Por eso, en cuanto tal el ser unívoco no es en sí mismo finito ni infinito, actual o potencial, primero o segundo, causado o incausado. El *ens commune* trasciende pues el plano de los individuos concretos y físicamente existentes, pero, conviene aclarar, conforme lo que enseñaba Avicena, tampoco es un mero *ens rationis* o universal lógico, sino que designa al *ens reale*, a la comunidad real de la esencia, con exclusión de cualquier otra determinación ulterior. Tal la concepción del ser unívoco o *ens commune* propia de la metafísica escolástica, cuya finalidad ha sido la de salvar la posibilidad del conocimiento metafísico y su ligazón con la teología natural en nuestra condición de viadores.

3. La presencia transformada de la univocidad en el pensamiento posmoderno

Sin embargo, siglos más tarde, el pensamiento posmoderno, que asume como punto de partida la caída de la metafísica, retoma la doctrina de la univocidad con un propósito enteramente diferente: señalar que un orden metafísico de lo real es inexistente.

La cuestión de la *analogia entis* había sido una pieza clave de la teología natural, sobre todo en aquellas doctrinas que, desde Aristóteles a Tomás de Aquino, no habían encontrado una imposibilidad en llegar a un cierto conocimiento de lo inteligible a partir de lo sensible. El divorcio entre la fe y la razón acontecido hacia el fin de la Edad Media contribuyó manifiestamente a echar por tierra aquella doctrina. Ya no se consideró a la inteligencia metafísica como capaz de pronunciar un discurso acerca de lo inteligible, partiendo de las solas naturalezas sensibles. La desconfianza de los teólogos respecto de los

¹⁴ I. D. SCOTUS, *Ordinatio*, I, dist. 3, pars prima, qq. 1-2, n. 26 (ed. Vaticana, III, p. 18).

argumentos filosóficos, así como un empirismo y un racionalismo incipientes e igualmente descreídos de poder capturar de algún modo la inteligibilidad de lo real, guardaban estrecha relación con el fideísmo y el nominalismo que estaban en la base de aquel divorcio. Ello marcaba el abandono de la metafísica realista y, ciertamente, de la teología natural. La vía racional para inferir la existencia de Dios queda prácticamente clausurada y la analogía pierde centralidad resultando, en todo caso, relegada al plano lógico. Ya hemos visto cómo, en medio de este horizonte de pensamiento, Escoto había tratado de resolver las dificultades planteadas, rechazando al mismo tiempo el naturalismo averroísta y la tradición doctrinal que había sostenido la analogía metafísica.

Curiosamente, el pensamiento posmoderno ha insistido nuevamente en una crítica radical a la analogía, reivindicando la vigencia de la univocidad del ser, y ello, en un contexto decididamente antimetafísico. No es imaginable, sin embargo, que los motivos de esta adhesión a la posición escotista obedezcan a las mismas razones que habían inspirado al gran teólogo medieval.

En efecto, sostiene Gilles Deleuze que el objetivo central del pensamiento contemporáneo consiste en lograr la inversión del platonismo, en cuanto éste representa “la subordinación de la diferencia a las potencias del Uno, del Análogo, del Semejante, e incluso de lo Negativo”¹⁵. Subvertir el platonismo, expresa Foucault comentando los textos de Deleuze, “es inclinarlo a tener más piedad por lo real, por el mundo y por el tiempo”¹⁶, pues, según la óptica de estos pensadores, el platonismo y en general toda la metafísica, ha intentado siempre, aun sin lograrlo perfectamente, sujetar lo múltiple, el caos y la diversidad, a un orden superior y hegemónico, para lo cual se ha valido de conceptos, categorías y jerarquías que ciñeran las diferencias encasillándolas en un conjunto de regiones perfectamente delimitadas y dominables mediante la representación. Naturalmente resulta evidente que, en esta posición -heredera del nihilismo nietzscheano, del cual ha dicho Vattimo con acierto que implica un “nominalismo integral”¹⁷- no sólo la noción de creación ha sido desterrada por completo, sino que además se piensa que lo real carece de orden e inteligibilidad propia. Por ello, explica Deleuze, el verdadero problema del platonismo no reside en la distinción del modelo inteligible original y la

¹⁵ G. DELEUZE, *Diferencia y repetición*, Madrid, Júcar, 1988, pp. 122-123.

¹⁶ M. FOUCAULT, *Theatrum Philosophicum*, Barcelona, Anagrama, 1972, p. 11. Este escrito de Foucault constituye un trabajo sobre la obra de Deleuze, centrado particularmente en *Logique du sens* y *Différence et répétition*.

¹⁷ G. VATTIMO, *Más allá del sujeto*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 39.

copia, porque la copia, siendo semejante al modelo y aspirando a él, aún se encuentra, pese a su imperfección, dentro del orden establecido. En realidad, el objetivo de Platón habría sido la identificación del simulacro, la copia engañosa, la falsificación que se infiltra aquí y allá, pero que ya no remite a ningún original, sino que tergiversa y trastoca todo orden, confundiendo y mezclándose con las copias sumisas al modelo. De ahí que, invertir el platonismo significa “negar el primado del original sobre la copia, del modelo sobre la imagen. Glorificar el reino de los simulacros y de los efectos”¹⁸. Esto se da en el eterno retorno, que no consiste en la circularidad de lo Mismo, sino en una paródica repetición, donde lo que vuelve es simulacro, copia de copia al infinito sin origen ni original. Así, lo que retorna “carece de toda identidad previa o constituida”; “el eterno retorno no permite ninguna instauración de una fundación-fundamento: por el contrario, destruye, engulle cualquier posible fundamento como instancia que estableciera una diferencia entre originario y derivado, cosa y simulacros. Nos hace asistir así al *desfondamiento* universal”¹⁹.

Se comprende entonces que la afirmación de esta “danza de simulacros”, de este “caos desfondado”, consistente en la infinita repetición de la diferencia, siempre azarosa y remisa a todo orden, jerarquía y causalidad, conlleve una rotunda negación de la analogía. Doctrinas metafísicas tales como la *analogia entis* o la de las categorías,

“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 [...] reprimen la anárquica diferencia, la dividen en regiones, delimitan sus derechos y le prescriben la tarea de especificación que tienen que realizar entre los seres”²⁰.

Por eso, para liberar la diferencia, para permitir que se muestren los simulacros sin necesidad de remitirlos a un fundamento ilusorio, para que salga a la luz el puro acontecer fragmentario, evanescente e imprevisible, desprovisto de toda densidad sustancial, para despejar estos efectos de superficie dados en “un presente vacío que no tiene más espesor que el espejo”²¹, resulta preci-

¹⁸ G. DELEUZE, *Diferencia y repetición*, pp. 132-133.

¹⁹ G. DELEUZE, *Diferencia y repetición*, pp. 132-133.

²⁰ M. FOUCAULT, *Theatrum Philosophicum*, p. 34.

²¹ G. DELEUZE, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 159.

so afirmar abiertamente la univocidad del ser. La analogía, sostiene Deleuze, “siempre fue una visión teológica, no filosófica, adaptada a las formas de Dios, del mundo y del yo”²². Pero Nietzsche ya había proclamado la muerte de Dios, y, en concordancia con ello, la disolución del yo y de un mundo sustancial, puesto que el eterno retorno “excluye la coherencia de un sujeto pensante, de un mundo pensado como garantizado por Dios”²³. Por ende, afirma Deleuze,

“nunca ha habido más que una sola proposición ontológica: el Ser es unívoco. No hay más que una sola ontología, la de Duns Escoto, que otorgue al ser una única voz. Decimos Duns Escoto, porque supo llevar al ser unívoco a su más alto punto de sutileza, por más que a costa de la abstracción”²⁴.

Sin embargo, según Deleuze, la determinación de la univocidad del ser ha sido elaborada en la historia de la filosofía a través de tres momentos principales. El primero está representado por Duns Escoto. Sólo que en el *Opus Oxoniense*, “el más grande libro de ontología pura”, el ser unívoco es pensado como *neuter*, neutro y por ello indiferente a la distinción entre finito e infinito, singular y universal, creado e increado, de tal manera que el ser resulta un concepto máximamente abstracto, a fin de eludir el riesgo de panteísmo en el que se caería si el ser común no fuese neutro. Por eso, en un segundo momento histórico, “Spinoza opera un progreso considerable”, pues en vez de pensar el ser unívoco como neutro o indiferente lo presenta como afirmación de una sustancia única, universal e infinita: *Deus sive Natura*. Mas, en este paso de la abstracción y la neutralidad indiferente a la expresión afirmativa, los modos de la sustancia spinozista aún dependen y están sujetos a ella. Deleuze, en cambio, intenta que el acontecer, que el diferir de los simulacros, no dependa de algo uno, que no sea la identidad lo primigenio, sino la diferencia, lo múltiple. Así, no es lo diferente lo que gira en torno de lo idéntico, sino a la inversa, el ser se dice en un solo y mismo sentido de todo aquello de lo que se dice. De esta manera, el primer principio ya no es el ser que se repartiría proporcionalmente estableciendo regiones, distinciones y jerarquías entre los entes, sino que las diferencias se distribuyen anárquica, “nomádicamente”, en la superficie del ser. Por eso la única mismidad posible resulta un principio advenido, secundario, que gira en torno a lo Diferente: que el ser sea unívoco, que se diga

²² G. DELEUZE, *Lógica del sentido*, p. 186.

²³ G. DELEUZE, *Diferencia y repetición*, p. 121.

²⁴ G. DELEUZE, *Diferencia y repetición*, p. 88.

igualmente de todas las diferencias, no significa sino la afirmación de la Diferencia misma, y ésta resulta efectivamente realizada en el eterno retorno. La univocidad en el decir del ser es el correlato de la equivocidad en el acontecer. El eterno retorno no indica el volver de lo mismo; por el contrario, lo mismo es tan sólo el volver, pero no de lo idéntico, sino del simulacro, de la copia sin original, que se asemeja y a la vez tergiversa, trastrueca, trastorna y desdibuja. El retornar expresa entonces “el ser común de todas las metamorfosis”, es “el ser igual de todo lo que es desigual y que ha sabido realizar plenamente su desigualdad”²⁵. La repetición que se da en el eterno retorno marca la subordinación de lo idéntico a lo diferente, y por eso, piensa Deleuze, mientras en Duns Escoto y en Spinoza la univocidad del ser está destinada a mantener la unidad del ser, Nietzsche representa el tercer momento histórico en el que la univocidad del ser ya no significa que el ser sea uno, sino que el diferir, sin origen ni fin, resulta afirmado plenamente.

El ser es, pues, “una sola y misma voz para todo lo múltiple de las mil vías”, dice Deleuze, y por ello, la univocidad del ser resulta precisamente el correlato de la equivocidad que caracteriza a aquello de lo que se dice: “Justo lo contrario de la analogía”, exclama²⁶. Poder decir “todo es igual” significa haber alcanzado el límite y la afirmación extrema de la diferencia. Para llegar a esto fue necesario abolir la analogía, declarar la caída de la metafísica y la aceptación de un nihilismo radical.

Con ello, piensa Deleuze, se logra subvertir la metafísica e instaurar un nihilismo radical en el que la diferencia queda liberada de sus ataduras tradicionales. Así, la doctrina escotista que había surgido para salvar la metafísica y la posibilidad de un conocimiento natural de Dios, finalmente resulta contemporáneamente interpretada como la única vía para echar definitivamente por tierra la metafísica y la teología, en cuanto reconocimiento de un orden inteligible, una jerarquía y una finalidad en lo real.

4. Consideraciones finales

Se ha dicho no sin razón que el nihilismo defendido por los pensadores posmodernos y la exhortación a su cabal aceptación, obedece mucho más a motivos de orden moral que teórico. Vattimo, Foucault y tantos otros representantes de la posmodernidad expresan que el abandono de las nociones

²⁵ G. DELEUZE, *Diferencia y repetición*, pp. 96-97.

²⁶ G. DELEUZE, *Diferencia y repetición*, p. 476.

metafísicas que durante siglos fundaron una visión de lo real, significa una liberación y una actitud más piadosa hacia lo singular y contingente, hacia lo fenoménico, que, por lo demás, es lo único que hay. Las nociones metafísicas son vistas no sólo como ilusorias, sino, más aún, como opresivas.

Que la metafísica haya sido considerada una ilusión no es una novedad: desde antiguo ha habido voces que proclamaron la imposibilidad de decir algo verdadero acerca de lo real e incluso que haya algo "real". Pero que la metafísica signifique el ejercicio de una violencia nacida del temor que impide asumir la caótica manifestación de los fenómenos, desprovistos de orden y de sentido, es más bien una convicción propia de nuestro tiempo cuyo profeta habría sido Nietzsche. En consecuencia, la frase "Dios ha muerto" no ha pretendido ser nunca una demostración teórico-metafísica de la inexistencia de Dios, sino la declaración práctico-moral de una nueva actitud y de un radical cambio de perspectiva que se propone trastornar la cosmovisión precedente a fin de desengañar de una presunta ilusión y activar dormidas energías, liberarse de un plano superior y dar paso a la eclosión de lo que hasta ahora había permanecido sujeto a una jerarquía en el orden del ser. Y esto resulta experimentado como un cierto acto de justicia.

Por eso, la defensa de la univocidad del ser contra la doctrina de la analogía, tiene aquí un sentido bien distinto del que revestía en Duns Escoto, pues es claro que para éste, como el mismo Deleuze lo ha observado bien, esa posición metafísica está destinada a salvar la unidad del ser y a hacer de algún modo posible, bajo las actuales condiciones de nuestro conocimiento, un discurso debidamente fundado acerca de lo máximamente inteligible que es Dios. Indudablemente, tal posición tiene una motivación fuertemente teológica –tanto o más incluso que la doctrina de la analogía–, pues intenta restablecer lo que, al parecer y según la desafortunada experiencia averroísta, la misma filosofía habría puesto en riesgo. Por otra parte, la univocidad metafísica del concepto de ser, no está reñida en el teólogo de Duns con la analogía y el orden jerárquico en el ámbito de los existentes concretos.

"Duns Escoto no pondrá en duda de ninguna manera que el ser de la esencia presente en los diversos singulares sea y sólo pueda ser análogo [...]. Para él el verdadero problema será saber si, además de su estado físico de analogía, el ser no implica un estado metafísico de 'univocidad' que sería precisamente su estado de 'ser en tanto que ser'"²⁷.

²⁷ É. GILSON, *Jean Duns Scot*, p. 89.

Se trata, por tanto, no de la negación de un orden real, ni mucho menos de una subversión en el plano de lo inteligible, sino de la fundación de una metafísica en cuanto ciencia que exceda el ámbito de las creaturas sensibles y pueda extenderse incluso a Dios mismo. La univocidad del ser aparece así como reaseguramiento de la metafísica y la teología racional.

Para los posmodernos se trata, en cambio, de un experimento antimetafísico destinado a sacar a la superficie lo que había quedado reprimido, es decir, a dar paso al “caosmos” fenoménico en el que Dios, la sustancia y el propio yo se diluyen como ilusiones creadas por la imaginación de metafísicos y teólogos. Subvertir la metafísica asume entonces el carácter de una misión, por lo demás esforzada y costosa, puesto que las categorías metafísicas han impregnado fuertemente el lenguaje hasta tal punto que desarticular esta situación aparece como una tarea infinita, que exige constante vigilancia y un trabajo permanente de socavamiento. La actitud ética que conlleva esta tarea es la aceptación radical de lo que acontece. Así, dice Deleuze:

“O bien la moral no tiene ningún sentido, o bien es esto lo que quiere decir, no tiene otra cosa que decir: no ser indigno de lo que nos sucede. Al contrario, captar lo que sucede como injusto y no merecido (siempre es por culpa de alguien), he aquí lo que convierte nuestras llagas en repugnantes, el resentimiento en persona, el resentimiento contra el acontecimiento. No hay otra mala voluntad. Lo que es verdaderamente inmoral, es cualquier utilización de las nociones morales, justo, injusto, mérito, falta”²⁸.

En pocas palabras: renegar de lo que acontece implica un regreso al resentimiento, al miedo y a la violencia que dieron nacimiento a la ilusión metafísico-teológica; es cerrar los ojos al azar, la fragmentación, la relatividad del acontecer que no es sino “una jugada de dados” sin ningún porqué.

No podemos, sin embargo, concluir esta exposición sin llamar la atención sobre un último aspecto particularmente significativo. Se ha dicho no sin buenas razones que la formulación de la univocidad del ser, distintiva del escotismo, implicó la asunción de una dosis importante de platonismo, el mismo que la posmodernidad ha atacado con particular energía, pues el platonismo es, para los autores adscritos a esta corriente, prácticamente sinónimo de metafísica y de todo aquello que es menester desterrar del ámbito filosófico. Por el contrario,

²⁸ G. DELEUZE, *Lógica del sentido*, pp. 157-158.

“Duns Escoto ha asimilado claramente, por influencia de Avicena, una dosis de realismo platónico más fuerte que Aristóteles o que Tomás de Aquino. No le parece imposible que una especie, digamos una ‘naturaleza’, goce de una unidad y de una realidad que le sean propias”²⁹.

En efecto, la comunidad real del ser unívoco no podría haber sido formulada sino sobre el trasfondo de un cierto platonismo referido a la esencia.

¿Qué ha conducido entonces a aquel reconocido pensador contemporáneo a la reivindicación de la univocidad del ser para la causa posmoderna? ¿Estamos aquí frente a un grave error de interpretación filosófica o frente a una metodología generalizada que ha hecho de la tergiversación doctrinal un instrumento para la expresión de unas ideas que ya no guardan relación con las fuentes aducidas? ¿Se equivoca Deleuze al considerar la univocidad una salida respecto de la hegemonía teológico-metafísica presente en la *analogia entis*?

El trastrueque, en el sentido de una distorsión deliberada y una metamorfosis deconstructiva, han sido sin duda estrategias confesas de los autores posmodernos. Sin embargo, tampoco sería exagerado afirmar que, de propósito o no, esta corriente ha tendido a una suerte de simplificación excesiva de la historia filosófica precedente, sobre todo, en lo que respecta a la tradición de pensamiento antigua y medieval. Su radical crítica a “la metafísica” los ha hecho, con frecuencia, pasar por alto la complejidad y la diversidad de doctrinas que engloba aquella denominación hoy usada en un sentido por demás genérico.

Finalmente, creemos que la reivindicación posmoderna de la univocidad del ser hace uso de esa tesis sin aspirar ni contribuir en modo alguno a la comprensión de la doctrina escotista, la cual, sin duda, ameritaría un esfuerzo especulativo mucho más acorde con la sutileza intelectual de su inspirador original. La virulenta inversión posmoderna de la metafísica platónica no permite vislumbrar la verdadera naturaleza y dimensión de la revolución que en los albores del siglo XIV Escoto introducía en la metafísica. En ella se prepara, en buena medida, el germen de la filosofía moderna.

Silvana FILIPPI

Recibido: 13/11/2015 - Aceptado: 22/12/2016

²⁹ É. GILSON, *Jean Duns Scot*, p. 112.