

DIFERENCIA E INTERSUBJETIVIDAD (DELEUZE, DERRIDA)

J. L. RODRÍGUEZ GARCÍA
(Universidad de Zaragoza)

RESUMEN

Las filosofías de la Diferencia resurgen en las últimas décadas del siglo pasado: potenciadas por la aventura literaria, determinadas por la crisis de la representación y la presencia y limitadas por el proceso post-industrial, las mismas centran la problematización filosófica de lo que hemos venido a denominar postmodernidad. Deleuze y Derrida son dos de sus más competentes representantes, y en ambos es central la reflexión sobre la *différance* y la Diferencia sin concepto, consideradas ambas como lo inexpressable, lo indecible. Tal planteamiento conlleva graves implicaciones en lo que se refiere al tema de la intersubjetividad que, como se plantea en este artículo, tan sólo puede ser pensada sobre el parámetro de la azarosidad.

ABSTRACT

The last decades of the twentieth century witnessed the resurgence of the philosophies of Difference. By literary experimentation, shaped by the crisis in representation and presence, and limited by the process of post-industrialization, these philosophies focus on the philosophical questions posed by what we have come to term postmodernity. Deleuze and Derrida are two of their most outstanding representatives. Central to both is the reflection on *différance* and Difference without conceptualisation, considered both of them as the unutterable, the un-decidable. Such an approach entails serious consequences for the question of intersubjectivity, which, as this paper suggest, can only be thought on the parameter of hazard.

Breve revisión de un lugar común

Podría aceptarse como incuestionable que la década durante los años sesenta del pasado siglo comienza a configurarse un nuevo panorama de la problematización filosófica, la cual estaría limitada a partir de la crisis de la representación y de la metafísica de la presencia. La contaminación cultural

es exhaustiva y la quiebra de la obediencia a la discursividad dominante deviene radical. Lo que hemos venido a denominar época postmoderna convoca a un enfurecido espectáculo contra una tradición cuyos efectos instrumentales de naturaleza científico-técnica y políticos de orden despótico recomiendan el desvanecimiento del tejido moderno o, más ampliamente –si atendemos a seguras convicciones de Rorty, Foucault o Deleuze–, del horizonte diseñado por el socrático ojo ciclópeo que tanto escandalizara al jovencísimo Nietzsche¹.

Ya con anterioridad la expresividad literaria había dejado temprana constancia de la conformación de la nueva apariencia. Anderson dedicó los primeros capítulos de *Los orígenes de la postmodernidad* a reconstruir la genealogía de la nueva época que comienza a *sentirse* en Hispanoamérica y en el territorio específico de la poesía². La nueva expresividad literaria y estética promociona un potente espectáculo que coacciona con fuerza el paradigma realista dando lugar a un complejo entramado al que pronto se referirán, por ejemplo, I. Howe –en *Mass society and postmodern fiction*, publicado en el número 26 de la *Partisan Review*, 1959– y con mayor amplitud Ihab Hassan en *The Dismemberment of Orpheus* –1971–. Pero tal nueva sentimentalidad, amparada por lo que Hassan denominara “indeterminance”³, no permanecerá circunscrita al ámbito literario. En

1. Emplearé el término “postmodernidad” a sabiendas de su ambigüedad conceptual. Las observaciones al respecto de autores formados en diferentes tradiciones son reveladoras: L. Hutcheon inicia su *The politics of postmodernism* advirtiendo que, puesto que “few words are more used and abused in discussions of contemporary culture than the <postmodernism>”, el término ha terminado por referir acontecimientos de muy diversa índole –*The politics of Postmodernism*, London, Routledge, 2002, p. 1; J. M^a. Ripalda no vacila en apuntar que “el término postmodernidad es de por sí ambiguo y utilizable como un todo terreno ideológico” –*De Ángelis*, Madrid, Trotta, 1996, p. 58; y, por su parte, Lipovetsky advierte que “como mínimo, la noción no es clara, remite a niveles y esferas de análisis difíciles de hacer coincidir” –*La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 2003, p. 79–.

2. Anderson apunta que “el término y la idea de lo posmoderno... contra el supuesto convencional, no nacieron en el centro del sistema cultural de su tiempo, sino en la lejana periferia: no provienen de Europa ni de los Estados Unidos, sino de Hispanoamérica” –p. 9–. Recuerda la Introducción que F. de Onís escribiera para su *Antología de la poesía española e hispano americana* –1934– donde el término se acuña, si bien Anderson yerra al pasar por alto que la vivencia postmoderna es la que el antólogo denomina *modernismo*, mientras que el postmodernismo, caracteriza por Onís como “reacción conservadora” –*Antología de la poesía española e hispano americana*, Madrid, Imprenta de la librería y casa editorial Hernando, 1934, p. XVIII–, nada tendría que ver con lo que entendemos en la actualidad por postmodernismo.

3. HASSAN, I.: *The Dismemberment of Orpheus*, The Univ. of Wiscosin, 1982, p. 267. Debe entenderse por “indeterminance” las “two central, constitutive tendencies in postmodernism: one of indeterminacy, the other of immanence”. La precisión se encuentra en el Postfaco de 1982 a la obra.

universos discursivos como la Historia o la Filosofía del Derecho repercute igualmente la frustración ante las exigencias de la representación y la desconfianza ante la plenitud de la presencia: la teoría tropológica de H. White pretende esmantelar el modelo positivista en Historia y, por su parte, las propuestas de la Critical Legal Studies, el pragmatismo legal de Stanley Fisch y las alternativas de Costas Douzinas o Peter Goodrich obstaculizan la conformación de una normativa jurídica en la que la ley esté fundamentada en cualquier tipo de “natural role”.

Ahora bien, es el territorio filosófico el que sufre una más fuerte convulsión. Si, como subraya Bauman, “la postmodernidad... vive en un estado de apremio permanente por desmantelar toda interferencia colectiva en el destino individual, por desregular y privatizar”⁵, parece evidente que la problematicidad filosófica comienza a estar orientada por el interés limitado por desterrar toda referencia esencialista. Al menos en una de sus presencias –la que nos interesa en estas páginas. Dos textos resultan paradigmáticos y ambos son conocidos en 1968, contribuyendo a fundamentar la desregulación, o, si se quiere, a acelerar la crisis de la representación y de la presencia en virtud de la reivindicación de la centralidad ontológica del concepto de diferencia: Derrida pronuncia a comienzos de año la conferencia titulada *La différance* –posteriormente recogida en *Márgenes de la filosofía*– y, meses más tarde, Deleuze publica *Diferencia y repetición*. Su inspiración genérica contribuirá con el paso del tiempo a una remodelación de los capítulos teóricos de la filosofía o, al menos, a introducir una nueva secuencia en los mismos, y, en tal sentido, es preciso situar las propuestas limitadas por el interés en extraer las consecuencias políticas de la filosofía de la diferencia (Negri), en reformular los ámbitos de la praxis (Jameson, Ch. Mouffe o Bauman) o en revisar las inconveniencias morales de la misma (amparándose en la relectura de Levinas, por ejemplo).

Volveremos en un apartado posterior a la consideración de los textos señalados como modélicos, puesto que ahora resulta pertinente considerar en qué medida el renovado espectáculo filosófico es el efecto de causas próximas o, diversamente, de la recuperación de algunas presencias sombreadas o presentadas como excepciones en la continuidad afianzada de la filosofía clásica que viene a subrayar el hecho de la esencialidad del *acontecimiento* filosófico. Resolver la disyuntiva es una apuesta esencial. ¿En qué sentido? Por cuanto optar por la primera propuesta implicaría aceptar que el nuevo horizonte es el resultado de una puesta a punto de las exigencias de la filosofía

4. Una sucinta referencia a este asunto se encuentra en S. CONNOR, *Postmodernist Culture*, Oxford-Cambridge, 1997, pp. 61 y ss.

5. BAUMAN, Z., *La posmodernidad y sus descontentos*, Madrid, Akal, 2001, p. 23.

misma que imponen la adaptación de las inquietudes seculares a la temporalidad-actualidad, mientras que subrayar la corrección del segundo elemento de la disyuntiva significaría situar el horizonte al que nos vamos a referir en un plano no determinado por la inmediatez, sino por circunstancias que exceden nuestra inmediata temporalidad. Una consideración superficial –que se ha convertido en lugar común en la referencia a las filosofías de las últimas décadas– sugiere la estrecha vinculación entre algunos acontecimientos inmediatos y las propuestas postmodernas, subyaciendo a tal consideración la tesis según la cual la problematicidad filosófica se presentaría como un inacabable mirar sobre la temporalidad que, en cuanto cambiante, recomienda la adaptabilidad circunstancial y contingente de las inquietudes subjetivas y sociales. Pues bien, dos circunstancias parecen presentarse como coadyuvantes para exigir la renovación del espectáculo filosófico: el primero afecta a la estabilidad de la conciencia, mientras que el segundo apunta a transformaciones objetivas que conceden pertinencia a la crisis de naturaleza ético-política que la conciencia vive y se consolida a un tiempo como efecto de la propia crisis. Me referiré sucintamente a ambos aspectos.

En primer lugar, el *referente Auschwitz* ha actuado como radical línea de demarcación. Adorno resultó ser con pertinencia el fiscal espantado que certificó el insondable carácter de la catástrofe. Habermas erraba cuando, comentado a Adorno, sugería que la crítica de éste a la razón moderna “no se oscurece en ningún momento en una contradicción o negación de aquella que la gran tradición filosófica, en especial la Ilustración, ha conocido siempre como la razón, con independencia de que fuera o no inútil”⁶, pues las páginas más erizadas de la *Dialéctica negativa* se sostienen sobre la base de que “después de Auschwitz, la sensibilidad no puede menos de ver en toda afirmación de la positividad de la existencia una charlatanería, una injusticia para con las víctimas, y tiene que rebelarse contra la extracción de un sentido, por abstracto que sea, de aquel trágico destino”⁷. Prestemos la voz al propio Adorno. Adelanta en la Introducción a la obra citada que “la filosofía, que antaño apreció superada, sigue viva porque se dejó pasar el momento de su realización. El juicio sumario de que no ha hecho más que interpretar el mundo y mutilarse a sí misma de pura resignación ante la realidad se convierte en derrotismo de la razón, después de que ha fracasado la transformación del mundo. La filosofía no ofrece lugar alguno desde el que la teoría como tal pueda ser convicta concretamente del anacronismo, a pesar de ser crónicamente sospechosa de él. Tal vez la interpretación que prometió una

6. HABERMAS, J., “Entrevista con la New Left Review”, recogida en *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1988, pp. 186-187.

7. ADORNO, TH., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, p. 361.

transición a la praxis fue insuficiente. El momento del que dependió la crítica de la teoría no puede prolongarse teóricamente. Cuando la praxis se aplaza indefinidamente deja de ser instancia crítica contra una fatua especulación para convertirse casi siempre en el pretexto bajo el que los ejecutivos estrangulan el pensamiento crítico como si fuera una pedantería; pero una praxis dinamizadora necesita de él⁸. Un diagnóstico enfebrecido y feroz atraviesa las páginas de la obra que se resuelve a la postre como requisitoria contra la modernidad y, más profundamente, contra el anclaje filosófico que la tradición reverencia y que se renueva para legitimar el hilo conductor de la reflexión y, en consecuencia, de la praxis.

En efecto, a lo que asistimos, según el juicio adorniano, es a la conformación de la imposibilidad de encontrar un adecuado equilibrio entre lo que fundamenta la razón moderna —o la razón occidental...— y las aspiraciones a favor de los ideales que la misma alimenta. Y como ya se ha indicado, Auschwitz es un *referente* epistemológico y moral que subraya la estupefacción y el escándalo que había comenzado a facilitar el primer gran episodio bélico —denunciado con dolorosa ironía por Kraus— y que favorecerá la consistencia de una nueva perspectiva para analizar sucesos posteriores —de la que han dejado válidos testimonios Glucksmann, Agamben o Reyes Mate—. La recusación de los parámetros tradicionales es radical: la deconstrucción se había iniciado en los años 20 cuando Jarry o Tzara inauguraron el combate contra los mismos, ya que la Patafísica jarriana —y el inmediato dadaísmo—, como indicara Hassan, “is the science of Nonsense” que “asumes the absolute futility of thought”. ¿Puede presumirse que existe distancia entre tal avanzadilla y “l’incréduité à l’égard des métarecits”, remarcada por Lyotard como indicador esencial de la vivencia postmoderna?¹⁰.

Y una segunda circunstancia se suma a esta crisis que significa en el fondo alejamiento de la plenitud de la representación determinada por la supuesta potencia de la presencia. Factor éste de naturaleza social y económica, las transformaciones que afectan a los procesos productivos determinan la urgencia de una renovación del espectáculo filosófico por cuanto las relaciones intersubjetivas, del individuo con la naturaleza y del sujeto social con los centros decisorios del orden político resultan profundamente alteradas. Jameson vino a señalarlo cuando reconocía que “el posmodernismo como ideología... se capta mejor como un síntoma de los cambios estructurales más profundos que tienen lugar en nuestra sociedad y su cultura como un todo, o dicho con otras palabras: en el modo de

8. *Ibid.*, p. 11.

9. HASSAN, I., *op. cit.*, p. 51.

10. LYOTARD, J-F., *La condition postmoderne*, Paris, Ed. de Minuit, 1979, p. 7.

producción”¹¹. Numerosos autores han remarcado la novedad del panorama para resituarse a un tiempo el horizonte de una reflexión que vendría a exigir la acomodación de la problematización filosófica a las condiciones emergentes. Acaso sea Negri quien con más insistencia haya recapacitado sobre el asunto: nuestra actualidad está limitada, ha escrito con M. Hardt, por “el paso del segundo paradigma (del capital) al tercero, del dominio de la industria al dominio de los servicios y la información, (que es) un proceso de posmodernización económica, o mejor aún, de informatización”¹². No se trata, obviamente, de un apunte original. Aunque la proyección estratégica varíe sustancialmente, existe una notable concordia en lo que se refiere al diagnóstico y certificación del nuevo y complejo entramado de las relaciones señaladas: Mandel en *El capitalismo tardío*, G. Arrighi en *El largo siglo XX* –tan influyente en la formación de los estudiosos americanos de la postmodernidad– o U. Beck en sus numerosas referencias a la sociedad del riesgo remarcan esta originalidad que induce a una nueva cosecha de problemas y conclusiones filosóficas. Que el capitalismo postindustrial haya desembocado en “una globalización irreversible e implacable de los intercambios económicos y culturales”¹³ resulta a todas luces una constatación difícil de enmendar.

No es mi intención abordar la peculiaridad del capitalismo de la globalización, sea ésta tan implacable como afirman Negri y Hardt o se trate de una “globalización mutilada”, como ha suscrito con acierto J. Estefanía. Si he traído a colación el asunto es porque la remodelación de los procesos productivos, con la subsiguiente alteración del complejo relacional, contribuye a asentar la impresión de que el nuevo espectáculo de la problematización filosófica es el efecto de la misma y, como se ha indicado previamente, de la crisis de la conciencia que avala con suficiencia el referente Auschwitz. ¿Será preciso y obligado reconocer, entonces, que la postmodernidad significa un nuevo giro en el proceso de acomodación entre *existencia* y *tempus* que Heidegger remarcara como interés del individuo en su aproximación a Duns Scoto –anunciando ya la problemática central de *Ser y tiempo*?¹⁴ Se trata del lugar común que deseo poner en cuestión: requisito indispensable para llevar a cabo una oportuna interpretación de la noción de diferencia –en Derrida y Deleuze– y un acertado diagnóstico de sus limitaciones.

11. JAMESON, F., *Las semillas del tiempo*, Madrid, Trotta, 2000, p. 11.

12. NEGRI, A., y HARDT, M., *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 261.

13. *Ibid.*, p. 113.

14. HEIDEGGER, M., *Traité des catégories et de la signification chez D. Scoto*, Paris, Gallimard, 1970, p. 78.

Ahora bien, la evocación de las presencias teóricas que convoca la filosofía de la diferencia aconsejan una extremada prudencia a la hora de aceptar la relación causa-efecto entre los acontecimientos brevemente reseñados y las propuestas filosóficas de la postmodernidad. Dejaré a un lado las presencias poéticas: Badiou ha reconocido que “la palabra poética ha resonado, y ella sola, como posible *fundación* de un recogimiento de lo Abierto, contra la disponibilidad infinita y cerrada del ente que trata la técnica. Esos poetas son Hölderlin, el insuperable, y tras él Rilke y Trakl. El decir poético de estos poetas ha agujereado la tela del olvido y detentado, preservado, no el ser mismo, cuyo destino histórico se realiza en el desamparo de nuestro tiempo, sino la *pregunta* por el ser. Los pastores, los guardas de esta pregunta que el reino de la técnica hace universalmente impronunciabile”¹⁵. La poesía, en tanto expresividad que parece huérfana de las exigencias del mundo cerrado de la técnica, desaconsejaría, en efecto, vincular la postmodernidad con el horizonte ético-social en términos de necesidad, invitándonos a explorar otros derroteros.

Son las presencias filosóficas, sin embargo, las que pueden ayudarnos con más favor. Quiero referirme a las más relevantes y lo haré siguiendo la ruta marcada por Deleuze en *Diferencia y repetición*. En la obra del 68, Deleuze deja suficientes huellas para permitir la reconstrucción de las deudas asumidas por el proyecto de la ontología de la diferencia, notablemente taxativas como para impedir cualquier equívoco. Tres son las presencias invocadas en varias páginas de condensación programática. En primer lugar, se reverencia con admiración la figura de Duns Scoto: el *Opus Oxoniense* es considerado “el más grande libro de ontología pura”¹⁶. Es más que probable que Deleuze reciba la inspiración del Doctor sutil a través de la obra heideggeriana citada con anterioridad, ya sea gracias a una lectura directa –lo que no puede afirmarse– o gracias a la mediación de la obra de Gilson sobre Scoto aparecida en 1952, que no atiende especialmente al tratado de Heidegger¹⁷. No encontramos referencias explícitas, puesto que el texto heideggeriano es recogido globalmente en la Bibliografía con una pertinente justificación, si bien Deleuze se siente próximo a “la orientación cada vez más acentuada de Heidegger hacia una filosofía de la Diferencia ontológica”¹⁸. Sea como fuere, la seguridad de que Scoto “plus que tous les Scolastiques avant lui a trouvé une proximité (*haecceitas*) vaste et affinée pour ce qui est la vie

15. BADIOU, A., *Manifiesto por la filosofía*, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 31-32.

16. DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, Gijón, Júcar, 1988, p. 93.

17. La obra de Heidegger sólo es citada una vez en *J. D. Scoto. Introduction à ses positions philosophiques*, Paris, Vrin, 1952, p. 466.

18. Cfr. DELEUZE, G., op. cit., p. 31.

réelle, pour sa multiplicité et sa possibilité de tensión”¹⁹ advierte de una conexión fructífera –pese a las críticas que Deleuze incorpora a su comentario–. Heidegger es terminante cuando interpreta la *haecceitas* escotiana: “la forme de l’individualité (*haecceitas*) est destinée à fournir une détermination originaire de la réalité concrète”²⁰, observación sobre la que también incide Gilson –“au cœur du réel, chez Thomas d’Aquin, se trouve l’acte d’être, chez Duns Scoto, on y trouve l’heccéité”²¹. La *haecceitas* escotiana se representa, sin embargo, como apertura del ser unívoco que juega como manifestación puramente numérica, es decir, en tanto presencias de “factores intensivos o grados individuantes”²² que son despliegue del ser por antonomasia –del ser supremo– y que tan sólo permiten hablar de una distinción formal entre el ser supremo y los entes contingentes. ¿Qué sucedería si la neutralidad del ser unívoco no se limitara necesariamente a manifestarse como número, si se expresara en distinciones cualitativas o esenciales, esto es, si el ser se expresara en variaciones de carácter esencial? Tal será el empeño de la aventura de Spinoza, quien “en lugar de pensar el ser unívoco como neutro o indiferente, lo convierte en objeto de afirmación pura”. El filósofo judío es “le prince des philosophes”²³: anuncia la conversión del ser unívoco en “una verdadera proposición expresiva afirmativa”²⁴ que supera la mera aparición numérica de la *haecceitas* escotiana. Deleuze dedicará posteriores obras a desarrollar la aportación espinoziana: después de *Spinoza y el problema de la expresión*, aparecido el mismo año de la publicación de *Diferencia y repetición*, entregará en 1970 su *Spinoza práctico*, sustancialmente ampliado en 1981. Sin embargo, “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”²⁵. Ahora entra en juego Nietzsche²⁶: “en el eterno retorno, el ser unívoco no es solamente

19. HEIDEGGER, M., op. cit., p. 33.

20. Ibid., p. 78.

21. Ibid., p. 466.

22. DELEUZE, G., op. cit., p. 94.

23. DELEUZE, G., y GUATTARI, F., *Qu’est-ce que la philosophie*, Paris, Minuit, p. 65.

24. DELEUZE, G., op. cit., p. 95.

25. Ibid., p. 95.

26. Resulta significativo y curioso que la interpretación heideggeriana de Nietzsche, aparecida en 1961, sea desconsiderada por quien invoca sensatamente a Heidegger. Vattimo ha subrayado el asunto: “las lecturas de Nietzsche inspiradas, en general, en Heidegger y la problemática de la diferencia se han encaminado casi siempre, sobre todo en Francia, *contra* la interpretación heideggeriana de Nietzsche” –“Las aventuras de la diferencia”, en *El fin de la modernidad*, Barcelona, Paidós, 1986, p. 67. La única explicación posible para esta deriva –extraña– es que, como el propio Vattimo se esfuerza por subrayar, hay diversas posibles interpretaciones de la diferencia en Nietzsche –cfr. Vattimo, op. cit., pp. 75 y ss.

pensado o siquiera afirmado, sino efectivamente realizado. El ser se dice en un solo y mismo sentido, dicho sentido es el del 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 repetición²⁷.

En pocas ocasiones ha podido llevarse a cabo con semejante concisión la presentación la genealogía de un pensamiento. Si la he invocado es porque el lugar común al que me he referido parece desvanecerse ante la seguridad de que la renovada problematización filosófica no es el efecto de los acontecimientos reseñados, aunque no será improcedente que se matice en consecuencia la relación entre Auschwitz-globalización económica y cultural. Retornaré de inmediato al asunto, pero considero necesario considerar previamente el hecho mismo de la relación de la filosofía de la diferencia con las presencias invocadas por ésta misma. Pues dichas referencias podrían estar determinadas por dos diferentes actitudes: o bien se manifiesta un interés por ilustrar una novedad merced a la apelación a circunstancias y textos próximos –como habría sucedido, por ejemplo, con la reivindicación de la antigüedad clásica que tiene lugar durante la revolución francesa o con la reivindicación kierkegaardiana en el corpus existencialista–, o bien se trata de poner de relieve un hecho que va más allá de la ilustración misma. Pues bien, desde mi punto de vista, la reivindicación deleuziana de Scoto, Spinoza o Nietzsche no apunta a invocar autoridad alguna, sino, más estrictamente, a remarcar *un acontecimiento*. ¿De qué naturaleza es el mismo?: se trata del conflicto entre Identidad y Diferencia, que se habría resuelto secularmente con la prevalencia de la Identidad merced a la devaluación ontológica de la Diferencia. No hay conformación de un nuevo espectáculo filosófico en sentido estricto, sino reaparición del conflicto propio y específico de la aventura filosófica²⁸. Adorno lo había sugerido tempranamente: “la situación histórica hace que la filosofía tenga su verdadero interés allí precisamente donde Hegel, de acuerdo con la tradición, proclamó su indiferencia en lo carente de concepto, en lo particular y especial, eso que desde Platón fue despachado como precedero y sin importancia, para serle colgada al fin por Hegel la etiqueta de existencia corrompida²⁹. Y Deleuze insistirá en el asunto: “Platón inaugura, inicia,

27. Deleuze, G., op. cit., p. 97.

28. No es de extrañar la secuencia que marca tal genealogía. Dejando a un lado a Duns Scoto, la trayectoria Spinoza-Nietzsche aparece como *un* momento en el horizonte de la filosofía. Sobre la relación entre ambos puede consultarse el atinadísimo artículo de R. ÁVILA CRESPO, “*Spinoza en Nietzsche*”, *Cuadernos del seminario Spinoza*, Ciudad Real, 2003, en el que se subrayan las aproximaciones y desencuentros del filósofo alemán con el autor de la *Ética*.

29. Adorno, Th., op. cit., p. 16.

porque evoluciona en el interior de una teoría de la Idea que *va* a hacer posible el despliegue de la representación. Pero, justamente, es una motivación moral la que en él se declara: la voluntad de eliminar los simulacros o fantasmas no tiene otra motivación que la moral. Lo que se condena en el simulacro es el estado de las diferencias libres oceánicas, de las distribuciones nómadas, de las anarquías coronadas, toda la malignidad que cuestiona tanto la noción de modelo como la de copia³⁰.

De modo que referirse a la readaptación de la problematicidad filosófica a las condiciones apuntadas con anterioridad –como lo venimos haciendo– *es una mera forma de hablar*, pues si, como apuntara Heidegger, “la histoire de la philosophie entretient avec la philosophie un autre rapport que celui, par exemple, de l’histoire des mathématiques avec les mathématiques. Or cela ne tient pas à l’histoire de la philosophie, mais à l’histoire de la *philosophie*”³¹, ha de reconocerse que a lo que asistimos es a la presentificación de un acto habido una y otra vez en el horizonte filosófico, el cual permite las trasposiciones, los vaivenes y las idas y venidas. ¿Por qué, entonces, relatar la naturaleza de nuevas condiciones? Tan sólo porque, en efecto, la crisis de la representación y la anulación de la presencia que marcan el territorio filosófico son facilitadas en tanto nuevas condiciones de posibilidad por el referente Auschwitz y las circunstancias que determinan y avalan las nuevas relaciones del hombre con la naturaleza. Ahora bien, con una especificidad en relación a anteriores reapariciones –Scoto contra Tomás de Aquino, Spinoza contra Descartes, Kierkegaard contra Hegel–: pues ocurre que la actualidad filosófica aparece limitada por un conflicto más complejo que el observado tradicionalmente: a la oposición de la aventura de la Identidad y de la Diferencia se suma –en nuestro inmediato ahora– la aventura entre las distintas reapropiaciones de la densidad ontológica de la Diferencia, *como si no fuera posible hablar desde la filosofía sin hablar desde la diferencia*. Bauman lo ha señalado con rotundidad: “los tiempos posmodernos vienen marcados por un acuerdo prácticamente universal sobre la idea de que la diferencia no sólo es inevitable, sino que además resulta valiosa y positiva y que hay que protegerla y cultivarla”³².

Ahora puede procederse a una reapropiación de la consistencia ontológica de la Diferencia. Más allá de Scoto, como es obvio. ¿Más allá de Spinoza o Nietzsche? Es lo que trataremos de elucidar a continuación.

30. Deleuze, G., op. cit., pp. 421-422

31. HEIDEGGER, M., op. cit., p. 27.

32. BAUMAN, Z., op. cit., p. 43.

La Diferencia en Derrida y Deleuze

Es a partir de 1968 cuando la problematización de la Diferencia se carga de potencia para proceder a la fuerte deconstrucción de la Identidad. Como se ha indicado previamente, Derrida pronuncia su conferencia sobre la *Différance* el 27 de enero y, meses más tarde, aparecerá *Diferencia y repetición*.

Desde luego, el horizonte que delimitan ambos textos parece inspirado por una similar voluntad, que no es otra que la de recuperar una pretensión eludida o absorbida (Deleuze) o de poner de relieve una consistencia sumergida en la continuidad del texto occidental (Derrida). La operación destinada en Deleuze a resucitar el acontecimiento vivido por Scoto, Spinoza o Nietzsche, y que tiene el revés de la oposición a la culminación hegeliana es incuestionable. Sobre Hegel comentará que “representa así conceptos, en vez de dramatizar Ideas: pone en escena un teatro falso, un drama falso, un falso movimiento. No hay nada más que ver cómo Hegel desnaturaliza lo inmediato para fundar su dialéctica sobre tal incomprensión e introducir la mediación en un movimiento que no es ya sino el de su propio pensamiento y las generalidades de dicho pensamiento”³³. Pero similar movimiento se detecta en la conferencia derridiana: reivindicación de observaciones y planteamientos que pueden rastrearse en Nietzsche o Freud –a los que es preciso sumar Levinas y un cierto Heidegger–. Al menos, la proximidad marcada por la cercanía de las referencias fundamentales es indudable. Así, por ejemplo, refiriéndose a la *différance* escribirá Derrida que “podremos, pues llamar diferencia a esta discordia activa, en movimiento, de fuerzas diferentes y de diferencias de fuerzas que opone Nietzsche a todo el sistema de la gramática metafísica en todas partes donde gobierna la cultura y la ciencia”³⁴. Juego de celebraciones y, aún, épica que convoca a la revocación de la continuidad filosófica. El horror deleuziano contra la culminación hegeliana –expresado con escasa piedad en *Pourparlers* donde podemos leer que “ce que detestais avant tout, c’était le hegelianisme et la dialectique”³⁵– se refleja en la pretensión derridiana de deconstruir “todo el sistema de la gramática metafísica”. Y, si dicho interés aparece como cercano, no es menos obvio que el mismo está inspirado por la urgencia de favorecer la densidad ontológica de la Diferencia. –al fin y al cabo, en el sustrato de la estrategia teórica reaparece siempre Nietzsche: y no debe marginarse el hecho nada casual de que Derrida cite en la conferencia el *Nietzsche et la philosophie* deleuziano³⁶.

33. DELEUZE, G., op.cit., p. 50.

34. DERRIDA, J., “La différence”, en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 53.

35. DELEUZE, G., *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 14.

36. Cfr.DERRIDA, J., op. cit., p. 52.

Quisiera detenerme en una serie de indicaciones sobre la *différance*. Todas ellas apuntan a lo mismo. Y habrá de inmediato que referirse a en qué consiste esto *lo mismo*, que, como veremos de inmediato, también parece sacudir la intervención de Deleuze.

Si nos situamos en las expectativas de los espectadores que se congregaron la tarde del 27 de enero de 1968 en la sala de la Sociedad francesa de Filosofía, habría que reconocer que el estupor debió cundir pronto. Pues, convocándonos para hablar de la *différance*, Derrida establece que ésta “no se presenta nunca como tal. A nadie”³⁷, y, más adelante, después de haber transitado por las obras de Nietzsche, Freud y Levinas, insiste en que la primera conclusión de su recorrido es que “la diferencia no existe”³⁸. El posible estupor ya se ha aposentado si recordamos que, al comienzo mismo del texto, se nos ha advertido que la *différance* no es “literalmente, ni una palabra ni un concepto”³⁹. No puede concluirse que hayamos sido invitados a un espectáculo sin sentido, a un juego de malabares tras el que no hay sino trampas de lenguaje, provocación y pasión por asombrar al espectador. Pero lo cierto es que el discurso derridiano sobre la Diferencia tiene coherencia interna y la exposición del 68 se desarrolla como una trama bien urdida. Y la pregunta queda en el aire: ¿por qué no puede ser expuesta la *différance*, por qué no es palabra ni concepto? ¿Qué es, entonces, eso sobre lo que, no pudiendo expresarse, incita, sin embargo, a hablar por cuanto es lo más irreductible de nuestra época? ¿Cómo hablar sobre lo “que no tiene existencia ni esencia”⁴⁰ Mantengo la pregunta abierta por cuanto deseo mostrar hasta qué extremo la aproximación entre los discursos de Derrida y Deleuze es notable. Quizá el recuerdo de la aventura antiplatónica deleuziana nos ayude a detectar el grado de proximidad. Consideremos este breve fragmento: “el sistema del simulacro afirma la divergencia y el descentramiento; la única unidad, la única convergencia de todas las series es un caso informal que las comprende a todas. Ninguna serie goza de ningún privilegio sobre las otras, ninguna posee la identidad de un modelo, ninguna la semejanza de una copia. Ninguna se opone a la otra, ni le es análoga. Cada una está constituida por diferencias, y comunica con las otras mediante diferencias de diferencias. Las anarquías coronadas sustituyen a las jerarquías de la representación; las distribuciones nómadas, a las distribuciones sedentarias de la representación”⁴¹. Texto clave:

37. *Ibid.*, p. 41.

38. *Ibid.*, p. 56. Mantendré el neologismo al que recurre Carmen González Marin en su traducción del texto.

39. *Ibid.*, p. 39.

40. *Ibid.*, p. 42.

41. DELEUZE, G., *op. cit.*, p. 439.

pues, siendo *simulacro* la diferencia, es obvio que la diferencia no puede ser representada, ya que el *simulacro* es lo esencialmente transitivo, lo inesperado, aquello que no responde a Idea o copia algunas. Terminante Deleuze: la diferencia se reclama como Idea propia, “como una singularidad de la Idea”⁴². Derrida ha escrito: la *différance* no puede ser pensada ni dicha. Y Deleuze replica: la diferencia es *diferencia sin concepto*.

¿Cómo hablar de lo que no puede ser representado, de lo que no es? Ya nos hemos hecho la pregunta con anterioridad y es hora de responder. Pues bien, y en primer lugar, Derrida se aproxima a pensar y escribir de/sobre la *différance* recurriendo fundamental a referentes in-definibles: la *différance* es fuga, es aventura, luego la *différance* no Es por cuanto es impensable la trayectoria y el fin de la fuga, de la aventura, movimientos que se presentan como esencial y constitutiva apertura. Escribe Derrida: “todo en el trazado de la diferencia es estratégico y aventurado”⁴³. Al decir que el trazado de la *différance* es de este tipo se nos está diciendo que escribir sobre la misma está limitado por una serie de circunstancias que no nos permiten asentar algo duradero y pleno sobre la misma. En efecto, ¿cómo asentar algo si la *différance* es vagabundeo, aparición que ya realizada entre nosotros de deja de ser, precisamente, *différance* que sólo puede ser dicha por cuanto no se ha realizado como entidad junto a otra entidad. Avanzada la conferencia, Derrida aclarará esta aparente paradoja: la *différance* “no es un existente-presente, tan excelente, único, de principio o transcendental como se la desea. No gobierna nada, no reina sobre nada, y no ejerce en ninguna parte autoridad alguna. No se anuncia por ninguna mayúscula. No sólo no hay reino de la diferencia, sino que ésta fomenta la subversión de todo reino. Lo que la hace evidentemente amenazante e infaliblemente temida por todo lo que en nosotros desea el reino, la presencia pasado o por venir de un reino”⁴⁴. Se comprende, en consecuencia, la inicia evocación de la teoría lingüística de Saussure, ya que la reflexión sobre la relación significado-significante, que llama la atención sobre la relación del significativo con una realidad existente, está fuertemente tensionada por la referencia al *habla* que consolida la extremada dinamicidad del lenguaje, la pura transitividad de la estructura básica significado-significante.

La evocación de la arbitrariedad-dinamicidad del lenguaje, desarrollada por Saussure es taxativa. Muy especialmente, éste había incidido sobre la cuestión a propósito del análisis de la inmutabilidad y mutabilidad del signo el capítulo II de la primera parte del *Cours...*: “si par rapport á l’idée qu’il représente, le signifiant apparaît comme librement choisi, en revanche, par

42. Ibid., p. 76.

43. DERRIDA, J., op. cit., p. 42.

44. Ibid., p. 56.

rapport à la communauté linguistique qui l'emploie, il n'est pas libre, il est impossible"⁴⁵, subraya Sausurre. Más adelante escribe: "toutefois il ne suffit pas de dire que la langue est un produit des forces sociales pour qu'on voie clairement qu'elle n'est pas libre; se rappelant qu'elle est toujours l'héritage d'une époque précédente, il faut ajouter que ces forces sociales agissent en fonction du temps"⁴⁶. La inmutabilidad se trata tan sólo de un aspecto del análisis y, ciertamente, no del fundamental. Éste es abordado páginas más adelante. La realidad lingüística está atravesada por la mutabilidad y Sausurre incidirá especialmente sobre el asunto. Propongo considerar este fragmento: "tout d'abord, ne nous méprenons pas sur le sens attaché ici au mot altération. Il pourrait faire croire qu'il s'agit spécialement des changements phonétiques subis par le significatif, ou bien des changements de sens qui atteignent le concept signifié. Cette vue serait insuffisante. Quels que soient les facteurs d'altérations, qu'il agissent isolément ou combinés, ils aboutissent toujours à un déplacement du rapport entre le signifié et le significatif"⁴⁷. Pues bien, la arbitrariedad-dinamicidad que afecta a la relación significado-significante es la ilustración más poderosa de la *différance*: se producirá, pero no sabemos cuándo, ni dónde, qué estrategia venturosa permitirá su aparición, aunque sospechemos su razón de ser, que no es otra que la del carácter activo de lo socio-individual. Así, la *différance* sólo puede ser comprendida como permanente apertura en el ser-lengua, como la hemorragia incontenible y azarosa que abre el ser para la manifestación del ente-habla.

Resulta imposible hablar de la Diferencia. ¿Por qué, entonces, *escribir* sobre la Diferencia? ¿Tan sólo para sugerir que nada se puede decir de la Diferencia, excepto que *nada se puede decir*? Derrida nos ha situado en el territorio del asombro. La Filosofía se convierte necesariamente en una reflexión sobre los acontecimientos o en un escribir sobre lo que se puede pensar. Estamos situados en 1968, es decir, en un momento primero de la aventura filosófica derridiana como ha señalado con oportunidad David Wood en su *Derrida: a critical Reader* –1992–. Sus posiciones irán demarcándose y aceptando otros retos. Pero nada apunta en este momento a esclarecer el problema de una actividad –y de una pasión– cuyo objeto es describir la fuga y la aventura impensable de la entidad que constituye la *différance*. Su modelo es la escritura y actividad de Artaud, a quien dedicara varios artículos antes de 1968. Artaud, quien clausura la representación al diseñar un modelo de espectáculo y de escritura que abomina de la pretensión de *inmutabilidad* (sausurriana) y de representación: "la temática de la historicidad, pese a que

45. SAUSURRE, F. de, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1973, p. 104.

46. *Ibid.*, p. 108.

47. *Ibid.*, p. 109. El subrayado es del autor.

parece introducirse bastante tarde en la filosofía, siempre ha sido evocada para efectuar la determinación del ser como presencia⁴⁸, apuntaba en un texto que acompañaba a *El teatro de la crueldad y la clausura de la representación*, texto éste donde venía a afirmarse que “el teatro de la crueldad no es una *representación*. Es la vida misma en lo que ésta tiene de irrepresentable⁴⁹. Derrida parece jugar con la ambivalencia del término *representación* –ejercicio teatral y copia intelectual– para poner de relieve el desafío artaudiano, acaso la aventura más extremada contra la pretensión occidental-moderna de agotar la vida en la siniestra claridad de una palabra que encuentra expresividad en los poemas glosolálicos pero, sobre todo, en el proyecto del teatro de la crueldad, ese ritual que convoca a la aparición de la nada que nada es antes de decirse y que vuelve a la nada, negada por otra imprevista aparición. “Un spectacle que se répète tous les soirs suivant des rites toujours les mêmes, toujours identiques à eux-mêmes, ne peut plus emporter notre adhésion. Nous avons besoin que le spectacle auquel nous assistons soit unique, qu’il nous donne l’impression d’être aussi imprévu et aussi incapable de se répéter que n’importe quel acte de la vie. N’importe quel événement amené par les circonstances⁵⁰, escribe Artaud: así, urgencia de acelerar la presencia rauda y contingente de la inmediatez –de la *diférance*– que se disuelve por imposición esencial del ritmo vertiginoso de la vida –de la mutabilidad del signo saussuriano– y ruptura de la canonización del orden significado-significante para ceder el privilegio absoluto al *habla*, a lo que aparece sorpresivamente.

Sin embargo, y a diferencia de Derrida, el texto deleuziano, crecido en el taller del bergsonismo y del joven Hume, parece convulsionado por la necesidad de apresar conceptualmente las anarquías coronadas –de nuevo clara referencia artaudiana...–, la Diferencia que, en tanto tal, es siempre extremada y no determinada sino por la expresividad positiva. Bastará reproducir un breve fragmento para dar cuenta de la posibilidad filosófica no sólo de escribir sobre la Diferencia, sino también de pensarla. Escribe Deleuze: “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. Volver es el ser, pero sólo el ser del devenir. El eterno retorno no hace volver *lo mismo*, sino que el retornar es lo que 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

48. DERRIDA, J., *Dos ensayos*, Barcelona, Anagrama, 1972, p. 32.

49. *Ibid.*, p. 40.

50. ARTAUD, A., *Œuvres complètes*, II, Paris, Gallimard, 1961, p. 23.

que se dice de lo diferente, que gira en torno a lo diferente. Semejante identidad, producida por la diferencia, está determinada como *repetición*⁵¹. Puede pensarse la Diferencia como retorno de ella misma, como repetición del aparecer del ente en tanto Diferencia.

No es momento de establecer el vínculo que, muy pronto, establecerá Deleuze entre la Diferencia como potencia expresiva y el deseo como ánima de la máquina corporal, de lo que podemos seguir denominando subjetividad, puesto que considero más necesario aludir a una segunda característica de la *différance* derridiana y de la Diferencia sin concepto de Deleuze para plantear las radicales inconveniencias de la filosofía de la Diferencia. Bauman apuntaba en *La posmodernidad y sus descontentos* que “*el eje central de la estrategia vital posmoderna no es hacer que la identidad perdure, sino evitar que se fije*”⁵². En efecto, es consubstancial a la Diferencia, por cuanto ésta es fuga, aventura y eterno retorno de lo Mismo –siendo lo mismo el retorno del reaperecer que se conceptualiza como *repetición*–, el no consumarse como mero efecto de la hemorragia del ser, sino erigir la re-negación de la Diferencia como marca esencial. Así, la Diferencia es permanente afirmación expresiva que se expresa como *aparición y re-negación*.

Entiendo que *las filosofías de la diferencia* inciden en la explicación de lo esencial de la subjetividad y permiten una pertinente explicación de los dispositivos socio-políticos que re-niegan de la *haecceitas*, de la comprensión del *modo* humano como expresión o de la *voluntad de poder* para proceder a la representación identitaria. Ahora bien, es innegable que la Diferencia es un estar junto a la Diferencia, o, si se quiere, que la cuestión de la intersubjetividad es propia de la Diferencia como no cedamos a la tentación de afirmar positivamente al dilema con el que Levinas abría *Totalidad e infinito*, esto es, “saber si la moral no es una farsa”⁵³. Y, desde luego, la radicalidad de la cuestión no puede ser desconocida por Derrida o Deleuze, cuyas actitudes sociales distan notablemente de aceptar la falacia del no-compromiso, o, más estrictamente, de la comprensión de la filosofía como anestesia socio-política⁵⁴. ¿Es preciso concluir que la proyección social, moral y política, que subyace a las filosofías de la diferencia, no va más allá de la

51. DELEUZE, G., op. cit., p. 96.

52. BAUMAN, Z., op. cit., p. 114. El subrayado es del autor.

53. LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 47.

54. La presencia de Deleuze en los acontecimientos políticos y culturales desde finales de los años 60 es sobradamente conocida. Aunque con menos repercusión, es preciso subrayar que también Derrida está presente en los conflictos actuales: su actitud, desde la revolución del 68 –recordada por G. Borradori– hasta el paradigmático 11-S no deja lugar a la duda y, desde mi punto de vista, expresa de forma incontrovertible lo que entendemos como *cortocircuito* entre ontología y praxis en los filósofos de la diferencia.

pura voluntad de constituir una *multitudo* (Spinoza) o de la soberana creencia zarastriana de asistir al nacimiento del reinado del *Übermensch*?

El desafío que debe afrontar las filosofías de la Diferencia es fuerte y grave: su dimensión práxica, indispensable de aclarar dado su interés por marcar las condiciones y necesidades de la subjetividad, depende de la resolución de este problema. La gravedad puede comprenderse si acertamos a pensar que la radicalidad ontológica de la Diferencia, la absolutez ontológica de lo que *ha de presentarse* legitima toda aparición. Las consecuencias de carácter moral han sido remarcadas por Bauman al comienzo de *Postmodern Ethics* donde sistematiza siete relevantes características de la proyección ética postmoderna: que el comportamiento humano es “morally ambivalent” y que la moralidad “ist non universalizable”⁵⁵ son para nosotros las más importantes, dado que, en efecto, ambas afectan al hecho de la intersubjetividad, que no podría ni pensarse ni realizarse al carecer los sujetos de posibles puntos de aproximación. Y gravedad más radical si cabe cuando nos preguntamos hasta qué extremo las filosofías de la diferencia no abonan “la agonía terminal de ese compromiso” que caracterizara las relaciones entre el intelectual y el pueblo a las que se ha referido el propio Bauman⁵⁶. ¿Acaso debe reconocerse la inevitabilidad de “an inevitable divorce between one’s intelectual existence and one’s social, ethical, and political life”⁵⁷ como situación derivada de las filosofías de la diferencia? ¿Quizás ceder el privilegio del progreso social, moral y político al azar –como es sugerido en la obra de Blanchot, un autor presente con potencia en Derrida y Deleuze–, a la fortuna del despliegue del *souci de soi* reivindicado por el tardío Foucault o a la suerte de la potencia del imaginario sartreano?⁵⁸

Si interrogamos a los textos de Derrida y Deleuze acerca de sus propósitos de fundamentar una proyección moral y política no encontraremos ciertamente respuestas convincentes o, si se quiere, encontraremos tan sólo declaraciones de intenciones. Me he referido en otras ocasiones al cortocircuito que se produce en las filosofías de la diferencia entre proyecto

55. Puede considerarse el desarrollo de tales marcas en BAUMAN, Z., *Postmodern Ethics*, Oxford-Cambridge, 1993, p. 10-15.

56. BAUMAN, Z., *En busca de la política*, México, FCE, 2001, p. 131.

57. GAGGI, S., *Modern/Postmodern*, Univ. Pennsylvania Press, Philadelphia, 1989, p. 186.

58. La relación con Sartre de Deleuze y Derrida es segura. Deleuze le dedica en 1964 un sentido y revelador artículo –escasamente considerado –titulado “Il a été mon maître”–, recogido en *L’île déserte*, Paris, Minuit, 2002, pp. 108-113, mientras que, diversamente y por su parte, Derrida no parece tan cercano de la conveniencia sartreana: sobre la razón de la incontestable presencia del autor de *El ser y la nada*, Derrida apuntará que “su autoridad se ha constituido a partir de sus desconocimientos” –de Blanchot, Bataille, Freud o Marx –, Valladolid, Cuatro ediciones, 1999, p. 47.

ontológico y proyecciones prácticas⁵⁹: ¿se trata de una incompetencia teórica o sucederá más bien que las filosofías de la diferencia operan con idiomas contruidos a partir de diferentes reglas de juego?

La dificultad de fundamentar la intersubjetividad

El panorama presentado plantea problemas de naturaleza práctica de incontestable evidencia sin lugar a dudas: el análisis ontológico desemboca en la sorpresa o inquietud, pues no parece posible la *fundamentación* de la *afirmación* política y ética. Beck ha señalado con suma perspicacia los efectos indirectos del reconocimiento de la densidad ontológica de la Diferencia cuando reconoce que la misma “apunta al deterioro, descomposición y desencantamiento de los magmas del sentido colectivo y de determinados grupos... pertenecientes a la cultura de la sociedad industrial... De ahora en adelante todos los esfuerzos de definición se concentran en la figura del individuo”⁶⁰. Y la representación socio-cultural de lo que Beck ha denominado *proceso de individuación* se evidencia en la extensión de la creencia de que el ámbito privado es la suprema expresión de la vivencia política, procediéndose a una reveladora inversión en virtud de la cual lo político queda vaciado y lo privado se erige en muestra de la deseable conquista ético-política. Los espectáculos de la telebasura, de la prensa del corazón y de las filmaciones de la intimidad no son meros ejercicios de exhibicionismo, sino que vienen a transmitir que sólo lo individual y lo privado merece la pena de ser contado. Tal estrategia conculca la nostalgia de los grandes relatos para reafirmar el valor de la privacidad en un juego de continuadas insensateces en el que ya resulta difícil averiguar cuánto de hay de *reflejo social* y cuánto de *reeducción ideológica* en la presentación entusiasta del nuevo orden de valores⁶¹.

59. He abordado en otros lugares la problematicidad de la cuestión. Cfr. “En qué sentido la locura y la escritura desértica pueden expresar estados subversivos (A propósito de G. Deleuze)”, en *Deleuze: un pensamiento nómada*, Zaragoza, Mira, 1997; “Ontología de la diferencia y legitimación moral”, en *Praxis*, Univ. de Lisboa, 2000, pp. 143-162-; “Retos de la ontología constitutiva”, en *Riff-Raff*, n° 15, 2001, pp. 100.115.

60. BECK, U., “Teoría de la sociedad del riesgo”, en J. Beriain (comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 1996, pp. 204-205.

61. Z. Bauman ha pretendido datar con exactitud el momento en que se inicia la magnificación de dicho proceso –manía propia y aventurada de los sociólogos... Recuerda en *En busca de lo político* un célebre caso que tuvo lugar en octubre de 1983: una mujer aparece en la televisión francesa para contar en presencia de su marido que éste padecía de eyaculación precoz. Más allá de la anécdota, la exposición pública de una vivencia privada reveló hasta qué extremo lo in-interesante comenzaba a aparecer como marca de una Diferencia que se entiende como lo único decible.

No es de extrañar, en consecuencia, que, desde diferentes ámbitos y familiaridades, se haya pretendido proponer alternativas para superar un horizonte individualista-hedonista que amenaza todo pensamiento de realización colectiva: “cualquier tipo de política redentora es incompatible con la condición política postmoderna”⁶², apuntaba extremadamente F. Fehér. Habrá que matizar afirmación tan rotunda y exagerada. Pero quisiera en este momento aproximarme a dos tipos de alternativa que, asentadas ambas en el antiesencialismo, intentan solventar la insuficiencia del individualismo ético-político, y lo haré brevemente por cuando nuestro tema es, estrictamente, el de dirimir si la ontología de la Diferencia permite una *fundamentación* política.

La primera de ellas estaría representada por algunos herederos críticos del marxismo —especialmente vinculados a la *New Left Review*—. Jameson, Anderson y Eagleton, entre otros, han venido a proponer, a partir de la consideración crítica de los efectos políticos de la desregulación postmoderna, la reconstitución de una nueva idea de Totalidad-Totalización. La propuesta es considerada cuidadosamente por Jameson en su *Teoría de la postmodernidad*⁶³, pero acaso sea Eagleton quien más claramente haya expresado el sentido de la orientación estratégica cuando, sintetizando el panorama, escribe que “el viejo yo *humanista liberal*, que marcó ciertos logros importantes en su tiempo, fue capaz de transformar el mundo, pero sólo al precio de la autoviolenca, lo que a veces apenas parecía justificar el costo. El yo desconstruido que le pisó los talones tiene aún que demostrar que lo no idéntico puede transformar tanto como subvertir, y los prolegómenos no han sido demasiado auspiciosos. Sin embargo, persiste un modelo que promete construir una fructífera alianza entre identidad y descentramiento (...) La idea de la democracia socialista parecería implicar al mismo tiempo la autodeterminación y el autodescentramiento, como el sujeto autoconstruido con libertad”⁶⁴. La democracia socialista, a juicio de Eagleton, permitiría la realización de lo individual, pero sólo a condición de que se inscriba en un horizonte limitado por los valores propios de la tradición emancipatoria. Diversamente, el proyecto de Chantal Mouffe dista mucho de reivindicar la potencia de una nueva Totalidad-Totalización aunque esté igualmente condicionado por el horizonte antiesencialista y el consiguiente reconocimiento de la Diferencia: es en *La paradoja democrática* donde

62. FEHÉR, F., “La condición política postmoderna”, en *Políticas de la postmodernidad*, Barcelona, Península, 1989, p. 149.

63. Cfr. especialmente, JAMESON, F., *Teoría de la postmodernidad*, Madrid, Trotta, 1996, pp. 254-274.

64. EAGLETON, T., *Las ilusiones del posmodernismo*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 139.

hayamos expuesta su alternativa de forma más clara al enunciar sintéticamente el sentido del *pluralismo agonístico*: “considerado desde el punto de vista del *pluralismo agonístico*, el objetivo de la política democrática es construir de tal forma el *ellos* que deje de ser percibido como un enemigo a destruir y se conciba como un *adversario*, es decir, como alguien cuyas ideas combatimos pero cuyo derecho a defender dichas ideas no ponemos en duda”⁶⁵, escribe. La diferenciación reconocida entre *enemigo* y *adversario* parece ser la contribución más fecunda de Mouffe al proyecto de construir un modelo ético-político en el horizonte postmoderno, Tal diferenciación es transcendental, pues implica el reconocimiento del Otro como realidad constituida y constituyente *a mi lado* que debe ser aceptada como tal: así, la ética-política sería la expresión de una condición moral sustentada en la aceptación familiar del Otro.

Ahora bien, ¿solventan una y otra alternativa las dificultades de articulación entre ontología de la diferencia y la praxis social en su doble vertiente de comportamiento ético y proyección política? Entiendo que el tránsito desde el reconocimiento de la Diferencia hasta la legitimación de una praxis ético-política están insuficientemente resuelto en ambas propuestas. Por lo que respecta a la aventura teórica del grupo de la *New Left Review* por cuanto se presupone la radical conveniencia de una nueva Totalización-Totalidad que, sugiriendo la pertinencia de un *nuevo relato*, menoscaba gravemente la idea misma de Diferencia al exigir una finalidad común sin entender que, estrictamente, la Diferencia se constituye a partir de la crisis de la representación y de toda síntesis de matriz hegeliana. Y por lo que se refiere a la propuesta de Mouffe, puede señalarse que margina el hecho de que toda diferencia se constituye como extremada, y, por lo mismo, el clasificar al Otro como adversario, y no como enemigo, no es cuestión de voluntad, sino de que el Otro desee ser presentado como adversario y no como enemigo: la operación teórico-política de Mouffe sólo operaría en un horizonte social caracterizado por la proximidad de las subjetividades y, por lo mismo, sobre el convencimiento de que es posible una especie de superación hegeliana. Así, en un caso y en otro, la apuesta gravitatoria a favor de la intersubjetividad se realiza en virtud de la fuerte devaluación de la Diferencia misma.

¿Qué nos dicen las filosofías de la diferencia –Deleuze, Derrida– al respecto? ¿Cómo y en qué sentido abordan el deseable tránsito de la ontología constitutiva a la praxis ético-política? Entiendo que Hardt y Negri nos aproximan a la radicalidad del problema cuando subrayan, a propósito de las propuestas de Deleuze y Guattari, que éstas “nos presentan un enfoque del

65. MOUFFE, Ch., *La paradoja democrática*, Barcelona, Gedisa, 2003, pp. 114-115.

biopoder propiamente postestructuralista que renueva el pensamiento materialista y se asienta sólidamente en la cuestión de la producción del ser social” para concluir, sin embargo, que “descubren la productividad de la reproducción social..., pero terminan articulándolo sólo de un modo superficial y efímero, como un horizonte caótico, indeterminado, caracterizado por un acontecimiento inasible”⁶⁶. Debemos reflexionar sobre la inconveniencia señalada. Tienen razón Hardt y Negri al apuntar el carácter inasible del acontecimiento que determinaría la quiebra de los procesos dominantes de reproductibilidad social. Y semejante conclusión podría aplicarse a los planteamientos derridianos. Pues, en efecto, el pensamiento de la diferencia como lo que aparece, pero que “nunca se hace presente”, como lo que “no tiene existencia ni esencia”, como lo que en su trazado “es estratégico y aventurado” (Derrida), el pensamiento de la Diferencia sin concepto como lo que sólo es pensable en el acto imprevisto de la permanente reaparición de la voluntad de poder que es, estrictamente, repetición del puro aparecer (Deleuze) remite la potencialidad de la intersubjetividad al territorio de la azarosidad y, por otra parte, a la evanescencia ético-política si aceptamos que la Diferencia es, en sí misma, re-negación de su entidad. Reaparición de la sombra de Blanchot, quien habría de reconocer el anhelo de una sociedad en la que reine el hombre “comme l’être absolument immanent”⁶⁷, entendiendo que la misma sólo se presentifica en acontecimientos impensables y azarosos –el episodio de la rue Charonne, la aventura de *Acéphale*, mayo del 68–. Indudablemente, la conformación de la intersubjetividad, máxime cuando nos situamos en la urgencia de una intersubjetividad de carácter eminentemente ético-político, está marcada por la azarosidad del encuentro alegre. Y la continuidad de las obras de Derrida y Deleuze parecen haberse desplazado muy reveladoramente hacia esta conclusión: el primero, al insistir en la idea levinasiana de la *hospitalidad* que, como es obvio, exige unas condiciones previas al recibimiento que están determinadas por una amabilidad que sólo opera ocasionalmente –más allá de la reflexión metafísica levinasiana que sitúa a ésta *antes* de la ética–, y el segundo al admitir el carácter azaroso y contingente de las *líneas de fuga* y de las *desterritorializaciones* cuyo carácter, por otra parte, es imprevisible.

¿Hemos de concluir, en consecuencia, que acaso, como insinuábamos con anterioridad, el horizonte Derrida-Deleuze no va más allá de Spinoza o Nietzsche? ¿Y, de ser así, hemos de entender que la ontología constitutiva nada

66. HARDT, M., y NEGRI, A., op. cit., p. 42.

67. BLANCHOT, M., *La communauté inavouable*, Paris, Minuit, 1983, p. 9.

puede fundamentar en relación a la intersubjetividad, a la potencialidad de un ser social de dimensión comunitaria? Debemos concluir con claridad.

Entiendo que las filosofías de la Diferencia no van más allá de Spinoza y Nietzsche. Su afán se agota en la reivindicación del estatuto ontológico de la Diferencia y en la indicación de que la realización de la misma es lo que cifra el ideal ético-político. No hay posibilidad de articular una *multitudo* —como no se pretenda socializar el tercer grado del conocimiento espinosiano, asunto que, desde mi punto de vista, fuerza el contenido de la posterior parte de la *Ética*, y que, por ejemplo, abonaba la irritación de Levinas contra el filósofo judío, o se naturalice la vivencia levinasiana de la *hospitalidad*, empeño que Derrida pretende desde el artículo dedicado a Levinas y recogido en *L'écriture et la différence*, hasta la bellísima y emocionada oración fúnebre *Adiós a E. Lévinas*. Pero resulta que a lo mejor no es posible ir más allá de Spinoza y Nietzsche, acaso el *acontecimiento* filosófico al que hacíamos referencia en el apartado 1 de estas páginas tan sólo permita la reaparición de lo que fue de inmediato controlado por la ofensiva de la Identidad.

¿Discurso interrumpido entonces? ¿Incompetente para orientar la praxis ético-política, necesariamente desorientada en relación a los criterios de la acción que el Fausto goethiano previera como el alma de nuestra época? ¿Tendrán razón en este banquete los reivindicadores de un *nuevo relato* o quienes, como Mouffe, solicitan el diálogo entre *adversarios* que se constituyen como presencias firmes, agrupadas en torno a determinados principios a partir de los cuales debe hablarse? Creo que existe una grave confusión al respecto, puesto que la incapacidad de fundamentar desde la filosofía de la Diferencia una praxis ético-política no implica, como sugería Fehér, una desatención a la misma. Diversamente, lo que evidencia es que nos situamos ante dos objetos diferentes que requieren lenguajes específicos: uno es el lenguaje de la ontología —discursivo, descriptor, analítico, si se quiere—, mientras que el otro es el lenguaje de la ética-política —proyectivo, desiderativo—. Esto explica por qué la insistencia en abordar y profundizar en la Diferencia se ve acompañada de la paralela invitación al encuentro intersubjetivo, aunque insistencia e invitación diseñen *trayectorias paralelas* y nunca convergentes: los procesos de *autoafirmación* y de *autofundamentación*, marcados por Blumemberg como dos episodios complementarios del proyecto ilustrado consuman al fin un divorcio sin reconciliación posible. Otra cuestión es, obviamente, si la alargada espera del momento azaroso es un elemento anestesiador de una proyección comunitaria garante de la posibilidad de una sociedad más libre o si, por el contrario, es la plena y radical condición de posibilidad de la misma.