

LA FILOSOFÍA DE LA DIFERENCIA EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO VEINTE.

Juan A. García González. Universidad de Málaga.

Hay en la filosofía del siglo XX unos movimientos tendentes a romper de diversas maneras con el pensamiento tradicional.

Por una parte muy sobresaliente, están los críticos de la subjetividad, o del subjetivismo que ha constituido la filosofía continental desde el racionalismo y el idealismo hasta la fenomenología husserliana. Esta reacción antisubjetivista se ha intentado tanto desde un punto de vista ontológico como el de Heidegger, pues en eso consiste la mudanza que sufrió tras leer el pensamiento de Nietzsche y su doctrina de la voluntad de poder; como desde un punto de vista ético, cual es el caso de Levinas: ya que entre *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia* media el cambio que existe entre una consideración de la subjetividad humana constituida desde el otro, y una expresa renuncia a la subjetividad humana que ha de ser sustituida por el otro. En un distinto contexto, es Foucault el crítico por excelencia de la moderna noción de sujeto, y de la racionalidad con que ésta se constituye.

En segundo lugar están los adversarios de esta moderna racionalidad, y con ella del pensamiento y la teoría. Bien, como pretende Derrida, con la exigencia de deconstruir todo el sistema lógico, científico y técnico al que nos hemos abocado, porque oculta debajo de sí todo un ámbito de algo prelógico, que termina por ser alógico. Bien, como sostiene Vattimo, por desconfiar del poder de la razón humana, y renunciar a sus grandes relatos: a la metafísica, a la filosofía de la historia y a la teología; el pensamiento humano es débil, y nuestras interpretaciones teóricas plurales y relativas. Con otras pretensiones también Polo ha denunciado los límites del pensamiento humano, aunque precisamente su nueva metodología filosófica propone los modos de abandonar lo que él llama el límite mental.

Quizás sería cuestión de ver el influjo de Husserl, no ya en toda la filosofía de este siglo XX, que es bien notable; sino más en particular en estos planteamientos mencionados, que intentan pensar de otro modo o romper con el pensamiento que la historia de la filosofía ha legado a nuestro siglo. Pues Husserl está presente de una manera tan tácita como expresa en Heidegger, Levinas, Derrida, Lyotard, etc.

Dentro de estos movimientos que intentan romper con la tradición filosófica y pensar de otra manera está la conocida como filosofía de la diferencia, que voy a resumir en lo sucesivo. Se trata del conjunto de reflexiones que sobre este tema despliegan en la segunda mitad del siglo XX un grupo de pensadores, principalmente franceses. Pero antes advertiré que, si bien hay algún raro precedente¹, el tema de la diferencia no es estrictamente clásico. En la tradición filosófica se ha discutido más bien el problema

¹ Por ejemplo, Adelardo de Bath: *De eodem et diverso*, escrito a comienzos del s. XII. Hay traducción española: *Sobre lo idéntico y lo diferente*. "Revista española de filosofía medieval" 5 (1998) 249-64.

de lo uno y lo múltiple; o el de lo mismo y lo otro, dos de aquellos géneros supremos que Platón registra en el *Sofista*. Y se ha discutido también sobre los universales y el principio de individuación; y sobre la síntesis dialéctica y los particulares a los que simultáneamente niega y asume elevando. Pero rara vez se ha tratado concretamente de la identidad y la diferencia. Es cierto que Hegel trata explícitamente de ambas en su lógica, cuando entiende la esencia como su unidad, y así razón de la existencia². Pero el sentido de la diferencia en la filosofía del siglo XX es otro que el hegeliano, porque la dialéctica más bien niega la diferencia y la incorpora en la construcción de la identidad. A veces, en cambio, se ha querido ver en el dualismo entre pensamiento y existencia señalado por Hippolite³ respecto a Hegel, el antecedente de la filosofía de la diferencia; algo hay de ello. Pero más propiamente entiendo que el comienzo de esa filosofía se produce en 1957, cuando aparece el libro de Heidegger así titulado: *Identidad y diferencia*⁴. Tras él, y desarrollando además algunos de los tópicos del pensamiento nietzscheano, se forja la que conocemos como filosofía de la diferencia, hoy ya un tanto apagada.

1. Heidegger y Nietzsche.

La obra de Heidegger *Identidad y diferencia* reúne las dos conferencias siguientes: *El principio de identidad*, dictada el 27 de junio de 1957; y *La constitución ontoteológica de la metafísica*, pronunciada algo antes: el 24 de febrero de ese mismo año.

El principio de identidad comenta el tercer fragmento del poema de Parménides, que reza: *lo mismo es pensar y ser*. Y el comentario apunta a subrayar en esa sentencia la prioridad de la expresión *lo mismo* respecto de los términos *pensar y ser* a los que iguala. Desde esa prioridad Heidegger señala que la identidad no es un complejo construido entre el pensar y el ser; sino algo previo que define su mutua correspondencia, e incluso el ámbito de su eventualmente plural mutua correspondencia. Así la identidad deja de ser la totalidad y pasa a significar la unidad originaria del acontecer eventual, en ese peculiar y radical significado que adquiere el acontecimiento en la ontología del segundo Heidegger.

Acontece que ser y pensar constituyen un dispositivo conjunto, que se pertenecen mutuamente; pero esta copertenencia y conjunción adopta eventualmente formas distintas, y tiene por tanto su propia historia. Pensar diferente, pensar lo diferente, es, para Heidegger, pensar el ser al margen del ente y de su jerarquización; la que va desde el ente máximo, el fundamento o Dios, hasta el ente mínimo que es la nada. Pensar más allá de la diferencia ontológica es no olvidar, sino mantener en consideración, el acontecer mutuamente apropiador, con su historia de manifestaciones y ocultamientos. El acontecer originario es el ser alcanzado por encima de su diferencia con el ente, es decir, una vez rebasada la presencia ante el pensamiento; y, por tanto, superado el esquema fundamento-fundado, bajo el horizonte de la temporalidad e historicidad.

Por su parte, *La constitución ontoteológica de la metafísica* invierte la dialéctica hegeliana, el método que vincula la diferencia a la identidad impidiendo su aislamiento, mediante el paso atrás que busca lo previo en vez de la síntesis terminal. Retrayendo el método

² Cfr. *Enciclopedia*, §§ 115-22.

³ Cfr. Hippolite, J.: *Logique et existence*. PUF, París 1953. Deleuze reseñó esta obra en *Revue philosophique de la France et l'étranger* 144 (1954) 457-60.

⁴ Neske, Pfullingen (traducción: Anthropos, Barcelona 1988).

al comienzo se constituía la pregunta fundamental, correlato metodológico de la superación de la diferencia ontológica; la pregunta fundamental interroga sobre el ser, que es el comienzo de la lógica hegeliana. En cambio ahora, Heidegger reemplaza la pregunta por el pensamiento rememorante, que acumula lo acaecido en la historia del ser. Así se forja metodológicamente la alternativa al pensamiento dialéctico negativo, el que avanza más allá del ser y se encamina hacia la síntesis teórica final.

Como un pensar diferente, que rompe los paradigmas clásicos de la metafísica, se puede leer también el pensamiento de Nietzsche: concretamente por su ateísmo, su crítica de la subjetividad y su nihilismo; y por su reducción del ser al tiempo mediante la propuesta del eterno retorno. Heidegger dedicó a Nietzsche un curso sobre *La voluntad de poder como arte* en 1936; después otro sobre *El eterno retorno de lo mismo* en 1937; y un tercero en 1939 sobre *La voluntad de poder como conocimiento*. Estos tres cursos componen el primer volumen de su obra *Nietzsche*, publicada en 1961⁵. En él básicamente Heidegger confronta a Nietzsche con Platón, la voluntad de poder con la idea; y como un primer paso para mostrar en la filosofía de Nietzsche no una antítesis de la metafísica, sino su culminación. Un poco más tarde, en 1940, vendrán otros dos cursos más: *El nihilismo europeo* y *La metafísica de Nietzsche*. Los cuales, junto con otro grupo de cursos y ensayos de esa época heideggeriana de transición (por ejemplo, y significativamente, *Eterno retorno y voluntad de poder* de 1939, y *La metafísica como historia del ser* de 1941), compondrán el segundo volumen del *Nietzsche*; éste consagrado fundamentalmente al diálogo de Nietzsche con Descartes, y para hacer ver el subjetivismo de la metafísica nietzscheana. El cambio del primer al segundo Heidegger propiciado por el estudio de Nietzsche es, en esencia, una desubjetivación de sus planteamientos iniciales⁶, expuestos en *Ser y tiempo*: ocultamiento del ser en lugar de olvido; historia del acontecimiento en lugar de ampliación temporal de nuestro horizonte de comprensión; memoria del acontecer y no pregunta sobre el ser.

Con todo, la interpretación heideggeriana de Nietzsche, que lo considera subjetivista y el metafísico culminar, no es fácilmente admisible por los pensadores de la diferencia, que se proclaman no metafísicos, críticos de la moderna subjetividad y al tiempo muy nietzscheanos. Si Derrida atribuía a la *mala fe* y al *desconocimiento* el juicio heideggeriano que ve en Nietzsche el último metafísico y el último platónico⁷, Vattimo confesará que *las lecturas de Nietzsche se han encaminado, sobre todo en Francia, contra la letra de la interpretación heideggeriana de Nietzsche; y además, en sus tesis de fondo, están en desacuerdo con ella*⁸.

Desde mi punto de vista sería, incluso, discutible la legitimidad de la propia lectura de Nietzsche que hacen estos autores contemporáneos⁹; porque no es fácil de conciliar el fuerte temperamento nietzscheano, proclive a valoraciones y jerarquías, y lleno de talante innovador, vitalidad y energía, con la debilidad de un pensamiento que reclama

⁵ Neske, Pfullingen.

⁶ Eso he defendido en mi trabajo *Primer y segundo Heidegger ante la técnica* "Philosophica" 17 (1995) 243-61.

⁷ *La escritura y la diferencia*. Seuil, París 1967 (traducción: Anthropos, Barcelona 1989); p. 387.

⁸ *Las aventuras de la diferencia*. Farzanti, Milán 1980 (traducción: Península, Barcelona 1986); pp. 66-7.

⁹ Nietzsche es un tema de coincidencia y un motivo inspirador entre los pensadores de la diferencia. Junto a la obra ya citada de Heidegger podríamos mencionar: Deleuze, *Nietzsche y la filosofía* (1962) y *Nietzsche* (1965); Derrida, *Espolones. Los estilos de Nietzsche* (1978) y *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche...* (1984); Vattimo, *Hipótesis sobre Nietzsche* (1967), *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación* (1974) e *Introducción a Nietzsche* (1985).

deconstruirse, y que huye de formulaciones axiomáticas y grandes teorías. Realmente estimo antagónicas, por ejemplo, la metafísica de la voluntad de poder y la *ontología regida por categorías débiles*; y entiendo contradictorios el superhombre nietzscheano y el *sujeto depotenciado* de Vattimo¹⁰.

En cualquier caso, estos pensadores ven la filosofía de Nietzsche a la inversa de cómo la considera Heidegger: como algo genuinamente antiplatónico. Hasta el punto de que Foucault define la filosofía, como *cualquier empresa encaminada a invertir el platonismo*¹¹; y también Deleuze entiende la inversión del platonismo como *la tarea de la filosofía del futuro*¹². En todo caso, a estos pensadores no les interesa tanto de Nietzsche su voluntarismo y vitalismo ascendente, cuanto su crítica de la lógica y de la subjetividad, su inversión de los valores morales y la estética del juego; en suma: su nihilismo y ateísmo. Tal y como lo ha indicado Deleuze: *la gran idea de Nietzsche es basar la repetición dentro del eterno retorno a la vez sobre la muerte de Dios y sobre la disolución del yo*¹³.

2. Deleuze, Derrida, Lyotard y Vattimo.

Después de Heidegger, quizás el punto de arranque de este movimiento que conocemos como filosofía de la diferencia sea la conferencia pronunciada por Derrida en la sociedad francesa de filosofía el 27 de enero de 1968, y que se titulaba así: *La Différance*¹⁴; aunque ya Derrida había publicado antes, en 1967, una colección de trabajos bajo el título de *La escritura y la diferencia*: Son once ensayos, diez de ellos previamente publicados entre 1959 y 1967, en los que Derrida comenta a varios autores (como Hegel, Foucault, Freud, Husserl o Levinas) buscando principalmente la doctrina de ellos sobre la escritura; punto de apoyo desde el que Derrida elaborará su propio pensamiento sobre la diferencia.

Junto a Derrida es obligado mencionar los siguientes hitos dentro de este movimiento filosófico: la obra de Deleuze *Diferencia y repetición* de 1968; el libro de Vattimo *Las aventuras de la diferencia* de 1980; y el escrito de Lyotard llamado el *diferendo*, o *La diferencia* de 1983¹⁵.

Haré observaré, además, que las traducciones al español de esas seis obras, *Identidad y diferencia* de Heidegger y estas otras cinco que hemos mencionado sobre la diferencia, aparecen casi simultáneamente en torno a 1988.

Voy a destacar sólo una idea, la que considero nuclear, de cada uno de estos pensadores, para apreciar entre todas ellas los trazos fundamentales de esta corriente filosófica.

Deleuze, el pensador crítico por excelencia, pero con una crítica que se pretende afirmativa y conceptualmente constructiva, intenta considerar la diferencia en sí misma, y no como participación de un ejemplar trascendente; es decir, no en el orden de lo que él llama las generalidades. *Invertir el platonismo*, dice, *significa negar el primado de un*

¹⁰ Cfr. *Las aventuras de la diferencia*, p. 9.

¹¹ *Theatrum philosophicum*. Minuit, París 1970 (traducción: Anagrama, Barcelona 1999); p. 8.

¹² *Lógica del sentido*. Minuit, París 1969 (traducción: Paidós, Barcelona 1989); p. 255.

¹³ *Diferencia y repetición*. PUF, París 1968 (traducción: Júcar, Madrid 1988); p. 70.

¹⁴ Publicada en el *Bulletin de la Société française de philosophie* (VII-IX.1968) y en *Theorie d'ensemble* (Seuil, París 1968). Luego incluida en *Márgenes de la filosofía* (Minuit, París 1972; traducción: Cátedra, Madrid 1989)

¹⁵ Minuit, París (traducción: Gedisa, Barcelona 1988. Véase en la página 4, antes del índice, la justificación editorial por traducir *le différend* como *la diferencia* en lugar de *el diferendo*).

original sobre la copia, de un modelo sobre la imagen. Glorificar el reino de los simulacros y reflejos¹⁶. La diferencia como tal no se aprecia en los particulares por referencia al universal, sino precisamente en la repetición; la cual *no puede ser explicada por la forma de la identidad*¹⁷, sino que nos *aparece como la diferencia sin concepto*¹⁸. La repetición es entonces algo así como la insistencia en la diferencia, la estricta atención a ella. De esta manera Deleuze pretende formular, como ya lo intentara antes Nietzsche, la suficiencia de la finitud por riguroso mantenimiento en ella; o por la imposibilidad o inviabilidad de toda salida o escape de ella.

Tal vez en la filosofía antigua se tiende a pensar que la identidad es originaria y la diferencia más bien derivada, como una degradación o emanación suya. Plotino, por ejemplo, afirma que toda multiplicidad y complejidad emerge en la procesión de la unidad, y reclama la vuelta epistrófica. En cambio en la filosofía moderna, ya desde Giordano Bruno, sucede más bien lo contrario: que se entiende la diferencia como el antecedente y un paso necesario para la construcción de la identidad como totalidad. El verdadero infinito hegeliano es la síntesis compleja de lo finito y lo aparentemente infinito. Mas en ambos casos, la diferencia se asocia con la identidad y no se la considera en propio.

En cambio, la filosofía de Deleuze consiste en mantenerse en la finitud; en aislar la diferencia y proponerla suficiente, sin remitencias a identidad alguna. Frente al pensamiento dialéctico negativo, que nos eleva a la síntesis ideal, Deleuze proclamará que *la esencia y la interioridad del movimiento es la repetición, no la oposición ni la mediación*¹⁹. Para Deleuze, en este movimiento dentro del eterno retorno, *la diferencia es una pura noción energética, asimilable a un desnivel de fuerzas que hace posible los flujos, los procesos de intercambio de la vida*²⁰; pues *no habría fuerza en general sin la diferencia entre las fuerzas*²¹.

En definitiva, el logro concreto de Deleuze es mostrar que diferencia no se opone a repetición, sino que el eterno retorno es la repetición de la diferencia, precisamente cuando se la considera como tal. Así lo ha enunciado también Foucault: para Deleuze, *el ser es el volver de la diferencia*²², la finitud sostenida por sí misma.

Derrida, el filósofo de la deconstrucción postfenomenológica, ha señalado el carácter oculto de la diferencia, el cual está simbolizado en la denominación con que la nombra: la *diferancia*; pues en francés la sustitución de la letra *e* por la letra *a* no se advierte en la pronunciación, como si en español sustituyéramos en la palabra *diferencia* la letra *c* por la letra *z*. Con este símbolo Derrida quiere denunciar la irracionalidad subyacente al orden lógico; al modo como la escritura, la grafía, que es el tema de Derrida, es el sustrato latente que vehicula el mensaje escrito. El logocentrismo cultural margina la escritura para así mitigar la diferencia en busca de la completa presencia y transparencia del sentido; pero el escrito queda. La presencia no es idéntica consigo misma, sino que alberga oculto en sí el sustrato de la diferencia; como el punto de ceguera que acompaña a toda visión, al decir de Bataille.

¹⁶ *Diferencia y repetición*, p. 113.

¹⁷ *Diferencia y repetición*, p. 88.

¹⁸ *Diferencia y repetición*, p. 76 (y también 80, 99, etc.).

¹⁹ *Diferencia y repetición*, p. 68.

²⁰ Así lo ha señalado Vattimo: *Las aventuras de la diferencia*, p. 138.

²¹ Así lo indica Derrida: *La diferencia*, p. 52.

²² *Theatrum philosophicum*, pp. 35 y 42.

Además Derrida establece el doble significado de la diferencia. Por una parte, distinción, establecimiento de lo diverso. Y por otra retraso, lastre que retarda y hace aparecer en diferido; lo que Derrida resume bajo la voz *temporización*²³. Y, a propósito, Derrida confiesa haber tomado esta idea de una lectura de ciertos pasajes de Husserl²⁴; y, en efecto, la noción husserliana de *presentificación* es su contestación a la interpretación heideggeriana de la temporalidad que aparece al final de *Ser y tiempo*. Sea de ello lo que fuere, la síntesis de ambos significados consolida la oposición entre diferencia y presencia que formula Derrida, de acuerdo con la cual su meditación se inscribe en el ámbito abierto por Heidegger al hablar de la diferencia ontológica y de la necesidad de ampliar el horizonte temporal en la comprensión del ser.

Como impresenciable, o en su imposible comparecencia en el discurso lógico, la diferencia es huella, que sólo apunta a lo que no está manifiesto. Y como tal, la diferencia sustenta el derridiano primado de la escritura, indicativo del sustrato de irracionalidad que late oculto, diferente y diferido, en toda construcción racional o científica. De la anterracionalidad husserliana del mundo de la vida respecto del de la ciencia tal y como aparece en la *Crisis*²⁵, hemos pasado a la antirracionalidad de la diferencia derridiana, que aconseja la deconstrucción de todo desarrollo racional por ocultarla o disimularla. Se acaba así con el primado y autosuficiencia de la teoría.

El postmoderno Lyotard adopta respecto de la diferencia una postura de concomitancias más políticas. Aquello que él denomina el *diferendo* señala lo que debería ser diferente, pero que apenas llega a serlo porque la identidad tiende a impedir y subsumir toda diferencia; el *diferendo* precisamente *existe cuando no hay procedimientos reconocidos para presentar lo que es diferente*²⁶. Una experiencia política como la del mayo del 68, parece acompañar esta posición filosófica. Su consecuencia es la necesidad de romper con la identidad de la razón, a la que supuestamente remitirían las diferencias para ser tales.

Mas no es así. Una diferencia lo es, según Lyotard, justamente cuando aparece un *conflicto que no puede zanjarse equitativamente, por faltar una regla de juicio aplicable a las dos argumentaciones*²⁷. A mostrarlo obedecen las a modo de paradojas o aporías que nos ofrece en el capítulo sobre la diferencia del que considera como su libro de filosofía²⁸. Entonces no resta otro que hacer que *eslabonar* las proposiciones, concatenarlas sin regla universal que las asuma, pues *no hay lenguaje en general. La coordinación de una proposición con otra es problemática, y ese problema es la política*²⁹. En la política, dice Lyotard, se da *testimonio de la diferencia*; pero precisamente en su carácter irreductible, en su falta de unidad lógica. En orden a acoger lo diferente, la praxis política sustituye a la teoría, que es incapaz de ello.

El filósofo del pensamiento débil, Vattimo, entiende que el desarrollo francés de la filosofía de la diferencia termina por disolverse; a esa conclusión llega tras examinar

²³ *La diferencia*, p. 43.

²⁴ Cfr. *La escritura y la diferencia*, p. 280.

²⁵ Cfr. *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental I, 2*.

²⁶ LECHTE, J.: *Cincuenta pensadores contemporáneos esenciales*. Cátedra, Madrid 1996; p. 312.

²⁷ *La diferencia*, p. 9.

²⁸ Como tal lo califica en la contraportada del libro. Sobre esas aporías del capítulo 2, es muy notable la del párrafo 3, p. 16.

²⁹ Cfr. *tesis, problema y meta de la ficha de lectura* con que Lyotard comienza *La diferencia* (pp. 10-1).

el pensamiento de Derrida y Deleuze³⁰, pues Lyotard escribirá su obra sobre la diferencia tres años más tarde. Según Vattimo, *tanto la disolución de la diferencia que se encuentra en Derrida, como la que se encuentra en Deleuze se remiten a aspectos esenciales de la filosofía nietzscheana del eterno retorno*³¹, como hemos dicho; pero Vattimo entiende que el pensamiento del eterno retorno ha sido comprendido por ellos bajo *una interpretación parcial y superficial*; a su juicio, ya desechada por el propio Nietzsche.

Por esta razón el pensamiento francés de la diferencia, *de la disolución de la diferencia* dirá Vattimo³², se separa del esfuerzo heideggeriano por pensar la diferencia ontológica, que para él sigue constituyendo el *auténtico porvenir para el pensamiento*³³. Como la diferencia ontológica entre el ser y el ente deja atrás la conexión fundamento-fundado, la cual se aplica en cambio entre los entes jerarquizándolos, el pensamiento de la diferencia nos introduce en el ámbito de lo desfundado, de lo anárquico e infundado. Para Vattimo, Heidegger es *el teórico de un pensamiento sin fundamento*, y la auténtica filosofía de la diferencia *el nuevo pensamiento que se establece en la pura falta de fundamento*³⁴. Así emerge lo que él llama el pensamiento débil, que no admite ni sujeto ni ser en sentido fuerte, y que se elabora bajo el patrón de la hermenéutica como modelo metodológico, en sustitución de la dialéctica y el pensamiento negativo.

De resultados ¿qué tenemos? Una filosofía, la de la diferencia, caracterizada por estas notas. Pensar diferente es:

- quedarse con la finitud negándose a toda forma de infinito; es decir,
- aferrarse al tiempo y su eterno retorno, rechazando cualquier otra idea de eternidad.

Lo diferente es:

- destacar el sustrato irracional de todo el despliegue lógico; y, en consecuencia,
- apartarse de la dialéctica, del esfuerzo especulativo y la teoría; así como
- rehusar como ideales los de la presencia completa, la transparencia y la luz

Y, consecuentemente, asumir la diferencia es:

- preferir la acción pragmática y la política, o el diálogo y la interpretación hermenéutica, a la actividad propiamente contemplativa y a la teoría.

Para, finalmente, oponerse a todo valor absoluto, o teóricamente fuerte, como la identidad del ser, la subjetividad y Dios. Del agnosticismo metafísico kantiano hemos pasado a la aniquilación de sus ideales de la razón: las tres ideas trascendentales de Dios, alma y mundo. Una emancipación de la praxis junto a un nihilismo teórico.

³⁰ Cfr. *Las aventuras de la diferencia*, pp. 132-8.

³¹ *Las aventuras de la diferencia*, p. 139.

³² *Las aventuras de la diferencia*, p. 140.

³³ *Las aventuras de la diferencia*, p. 132.

³⁴ *Las aventuras de la diferencia*, p. 109.

3. Dos autores españoles.

En España hay, al menos, dos autores a los que creo que hay que aludir cuando se habla de la filosofía de la diferencia.

En primer lugar J. de Garay, quien publicó en 1992 un libro titulado *Diferencia y libertad*³⁵. Este libro se escribe más bien de espaldas a la obra de los pensadores aquí mencionados³⁶; y como procedente de un conjunto dispar de inspiraciones sin integrar. Ello puede corresponderse con un intento de cuestionar la unidad del pensamiento en general, y la del propio libro en particular³⁷. Con todo, en esta obra se ofrece *un intento de pensar la diferencia*³⁸, de acuerdo con el cual la diferencia es lo primero, y no es negativa. Según este carácter afirmativo y esa prioridad la diferencia se pluraliza: tras la diferencia objetiva aparece, ante todo, la diferencia de la razón; y luego la de la libertad. Una consideración diferenciada de la diferencia la proyecta sobre el ámbito de la libertad³⁹. Pensar diferente es pensar en la libertad, y en particular tomándola como lo primero. Cuando consideramos así la libertad apreciamos que la diferencia da lugar al juego⁴⁰. Como el juego *tiene sentido en sí mismo*⁴¹, las diferencias se sostienen entre sí mutuamente; lo que apela a la intersubjetividad. Por tanto, la ubicación de la diferencia en el ámbito de la libertad remite finalmente a la diferencia entre libertades, y a la necesidad del lenguaje, del diálogo y la comunicación. Y del tiempo para renovar la información; este es el diferente sentido lógico de la historia a que apunta Garay al final de su libro.

En segundo lugar, y en otro ámbito de consideraciones, está la segunda dimensión de esa nueva metodología filosófica que Polo llama abandono del límite mental⁴². La asignación de un límite a nuestra mente, y la alternativa de abandonarlo es, una vez más, otra propuesta de pensar de otro modo, o de cambiar el pensamiento que nos ha legado la tradición y con el que nos hemos encontrado en este siglo.

Esta segunda dimensión del abandono del límite mental Polo la propone para encontrar la esencia extramental del universo físico; y el inicio de dicho encuentro se formula como el hallazgo de la *diferencia implícita*⁴³. Según Polo la diferencia ontológica no es la heideggeriana diferencia entre el ser y el ente, sino la neta separación entre el pensar y el ser. El ser, en cuanto que extramental, es lo estrictamente diferente del pensar, que con todo rigor es actividad inmanente. Pero la diferencia, para ser entendida como tal, exige una suerte de reduplicación: ser diferente respecto de sí misma; o más precisamente,

³⁵ Rialp, Madrid.

³⁶ Aunque se les cita unas quince veces, sobre un total de unas 275 notas al pie.

³⁷ Algo de eso se dice en la *Introducción*, p. 11.

³⁸ *Diferencia y libertad*, p. 18.

³⁹ Cfr. *Diferencia y libertad*, c. VI.

⁴⁰ Aunque, ¿es el hijo *sólo un juguete del juego del amor sexual?*, como se dice en la página 335.

⁴¹ *Diferencia y libertad*, p. 265, citando a Huitinga.

⁴² Expuesta nuclearmente en los dos volúmenes del tomo IV del *Curso de teoría del conocimiento* (Eunsa, Pamplona 1994 y 1996); aunque la noción de diferencia se estudia principalmente en la lección primera del primer volumen.

⁴³ Spaemann habla de la *diferencia interna* (Cfr. *Personas* I, III) para describir la realidad última de las personas. De nuevo, como Garay, la diferencia en el ámbito antropológico. Polo, en cambio, habla en la *Antropología trascendental v. I* (Eunsa, Pamplona 1999) de dualidades para referirse a esa apertura interior de la persona; las dualidades, en último término, remiten a la distinción en la persona creada de esencia y ser. Distinción no es diferencia (como Polo aclara en las pp. 130-1 de su antropología); y por tanto la noción poliana de diferencia implícita no equivale a la de diferencia interna que propone Spaemann. El abandono del límite es pluridimensional.

guardarse implícita en su consideración pensada. Lo diferencial de la diferencia está implícito en su objetivación. A la explicitación de las diferencias se ordena la razón humana, al menos en la medida en que adquiere hábitos; y a esta habilitación es a la que Polo llama segunda dimensión del abandono del límite mental.

La diferencia como tal es, a la postre, el análisis real de la actividad de ser, o lo que llamamos esencia del universo físico. Por tanto, nada más lejos, más diferente, de la libertad humana, pues en su ámbito se guarda implícita. Según este planteamiento, la diferencia configura internamente la esencia del mundo, y, en consecuencia, no se inscribe en el orden de la libertad, o del pensamiento. Pretender lo contrario, y es una propensión que ya hemos constatado, sería naturalizar al hombre. Pero, precisamente por esto que decimos, se comprende que la diferencia es extramental, y más que irracional sotorracional. Se entiende también el enfrentamiento que los pensadores de la diferencia han señalado entre diferencia y presencia, que rigurosamente, como lo ha mostrado Polo, es presencia mental. Y se comprende su naturaleza finita; propiamente por comparación con la infinitud del pensamiento, más que por negación de la infinitud divina.

Por tanto, cabe integrar en el planteamiento de Polo buena parte de los caracteres que los filósofos de la diferencia han querido señalar en ella. Pero, en cambio, hay que precisar que en ese planteamiento la diferencia no remite a la identidad; sino, en todo caso y mediatamente, al fin, es decir, a la unidad y orden del universo, distintos desde luego de la identidad real. Porque la diferencia es interna a la forma, que es una de las causas o un cierto principio, pero no un primer principio como la identidad.

De esta manera, Polo acepta el reto de esta corriente filosófica: considerar la diferencia en sí misma, sin reconducirla prematuramente a la identidad. Pero lo acepta integrándolo en un enfoque clásico: a la postre, en el contexto del tema de las causas física, y en cuanto que contradistintas de la índole del espíritu. La diferencia en cuanto que tal lo es, propiamente, respecto del pensar. De aquí la dificultad de pensar lo diferente.

4. La metamorfosis de la filosofía.

Pensar lo diferente, o pensar diferente, no puede ser no pensar; pero tampoco pensar sin más otra cosa. En especial, pensar la diferencia no es pensar que no, oponerse a lo hasta hoy pensado; porque esto es la esencia misma de la negación dialéctica, el enemigo primero del pensamiento de la diferencia. Lo que, a mi juicio, está en cuestión cuando topamos con la diferencia es la suficiencia misma del humano pensar.

Por esta razón, el pensamiento de la diferencia corre el peligro de mudarse en un rechazo visceral, o en una negación vital al margen del pensar. Nietzsche abre las puertas a esta posibilidad, de acuerdo con la cual nos abocamos a un estricto no saber, y a lo que habría que llamar fobiasoffa; una inclinación latente en estos pensadores. En esta dirección apuntaba Bataille en su conocida conferencia sobre el no saber.

Frente a esta posibilidad hay otra: encontrar lo diferente del pensar en su propia diferencia; un singular ejercicio afirmativo de la inteligencia, distinto del simple pensar teórico, y de la negación generalizante. En particular, se requiere evitar la limitación de la objetividad del pensamiento; pues de ella depende la uniformidad, la indeterminación y la homogeneización que anulan las diferencias. El juicio es la afirmación de ellas, y

su adquisición habitual esa desobjetualización que nos permite acceder a las diferencias en cuanto que tales. Una experiencia noética del mundo un tanto distinta del actual conocimiento científico, pero más ligada a la realidad de nuestro entorno concreto, o más cercana al mundo de la vida que al de la ciencia. Quizás con ella podamos salir de la crisis hiperbólica del pensamiento que los filósofos de la diferencia denuncian, cada uno a su manera.

Pero esta experiencia noética que nos permite acceder a la diferencia como tal pone en tela de juicio la centralidad de la teoría en el ejercicio filosófico. Ciertamente que la filosofía empezó sentando la mismidad de pensar y ser. Y que el curso de la filosofía griega, de Parménides a Aristóteles, es el desarrollo de esta posición: la afirmación del primado de la teoría hasta su culminación en el acto puro de pensar, la *noesis noeseos noesis*. Y cierto también que después de Grecia la filosofía se ramificó, se dividió en filosofía primera y filosofías segundas; las que, con el curso del tiempo, han dado lugar a las modernas ciencias, y han extendido los dominios de la teoría a nuevos y distintos ámbitos, bajo el ideal del saber absoluto.

En cambio, en nuestros días, lo que parece procedente no es una extensión de la teoría, sino una mutación más radical de ella: una metamorfosis del filosofar, por la que se haga capaz de superar los horizontes mismos de la teoría para abrirse a lo diferente y heterogéneo, a lo otro; y también a lo nuevo o sorprendente. Pero no más acá de la teoría, como en el quehacer pragmático y en la discusión hermenéutica, política al fin y al cabo; sino más allá de ella: en el ámbito, por ejemplo, de la integración de lo interdisciplinar, de la orientación que organiza el saber, y de su reconducción a las experiencias primarias que lo dotan de sentido. Esta tarea metateórica es, tal y como yo lo veo, aquello a lo que aspira ese pensar diferente que intenta de diversas maneras el pensamiento contemporáneo.

Juan A. García González
Dpto. de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Málaga
29071 Málaga