

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO



Programa de Maestría del Departamento de Filosofía
División de Ciencias Sociales y Humanidades

CONSIDERACIONES ESTÉTICAS EN "LA DIFERENCIA" DE LYOTARD

**Tesis, que para obtener el grado de
MAESTRA EN FILOSOFÍA**

presenta
LUISA MARÍA JIMÉNEZ AGUILERA

Director de Tesis
DR. GENARO ÁNGEL MARTELL ÁVILA

Co-Director
DR. JAVIER CORONA FERNÁNDEZ

Guanajuato, Gto; noviembre, 2022

A mis padres, con todo el amor y el respeto

A mi hermana, el mejor regalo que me han dado mis padres.

Gracias a:

Por supuesto, en primer lugar y con sincero aprecio, al Dr. Genaro Martell por su acompañamiento constante, por su cautelosa e inigualable orientación en las derivas y abatimientos del pensamiento. Por ser el profesor que todo estudiante debería tener y conocer. Por infundir en mí su entusiasmo intelectual, cátedra de calidad humana.

A mis lectores: al Dr. Javier Corona, a la Dra. María Christiansen, y al Dr. Cuauhtémoc Nattahí Hernández, profesores del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guanajuato, por el tiempo invertido en la lectura de esta tesis.

De manera especial a la generación del programa de Maestría en Filosofía 2018-2020 de la Universidad de Guanajuato, por compartir la pasión de su vida intelectual conmigo.

A Miguel Magaña, por su amistad, por su ayuda constante y por ser el eficaz mediador en cada uno de los procesos administrativos de este programa.

A Aby Guadarrama, con profundo cariño y admiración, por su impulso en el ámbito pedagógico, por su confianza, por el aprendizaje laboral que me ha permitido obtener en estos años; en realidad, por cada muestra de apoyo y comprensión a lo largo de esta tesis.

A Alejandra Jiménez, mi hermana, por ser mi lazo sempiterno; por su lealtad y por creer en mí, pese a mí.

A Alejandro Cruces, mi cómplice, por la increíble hermandad que hemos formado, por las charlas, por estar en cada uno de mis logros.

INTRODUCCIÓN	1
I. PALABRA FILOSÓFICA	5
1.2 Reivindicando la actualidad del filosofar lyotardiano	15
II. ONTOLOGÍA: EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO ES FALSO	24
2.2 Boicot lyotardiano: el silencio es una proposición	40
2.3 La realidad no tiene nombre, se supone	51
III. EL TRATAMIENTO DE <i>LA DIFERENCIA</i>	65
IV. MURMULLOS: EL SENTIMIENTO, IDIOMA DE LA DIFERENCIA	81
V. A MODO DE COROLARIO: LA SENSIBILIDAD EXCEDE A LA PALABRA	89
CONCLUSIONES	101
BIBLIOGRAFÍA	106

INTRODUCCIÓN

La disposición natural del pensar cede a la exigencia de la reflexión; esta se interroga constantemente por las cosas profundamente humanas y, por ello, limitadas. El pensamiento filosófico se caracteriza por el asombro y la averiguación que causan dichos asuntos indeterminados, es decir, problemáticos. Esto a ojos de muchos, podría parecer un esfuerzo inútil y absurdo, pues dedicar la vida al pensar no es rentable, en palabras sencillas, el filosofar no da la fortuna que, por ejemplo, para algunos, sí da ser una estrella de rock. Dedicarse a pensar suele ser una pérdida de tiempo, de energía y de recursos; de ahí que desde fuera se le mire, en el mejor de los casos, con cierta indiferencia. Sin embargo, el filósofo, como Sísifo, no puede más que cargar su roca y abrazar sus preguntas: aceptar el vacío, el silencio y el sinsentido de la vida. Ante tal inconveniente, cabe preguntar ¿por qué el filósofo acepta meditar sobre el sentido o, antes bien, sobre el sinsentido de la vida? Considero que lo que impulsa y acrecienta su ánimo, está en el placer, en el goce sublime de la idea que se experimenta en el acto del pensar.

El objetivo de esta tesis no es más que la fascinación problemática que se impone al pensamiento: el poder cuestionar, entender y actualizar las exigencias y necesidades de nuestra vida y de nuestro tiempo. Para ello se ha examinado el pensamiento del filósofo francés Jean-Francois Lyotard en *La Diferencia*. Antes de adentrarse al itinerario capitular conviene precisar que la presente tesis es la continuación, pero también, la “clausura” de una investigación previa que indaga la propuesta estética negativa del autor. En la tesis de licenciatura¹ se analizó el concepto de *deseo* como categoría estética, se defendió la sensibilidad en el lenguaje mediante la concepción del espacio figural y, con ello, el texto como obra viva. Sin embargo, aún faltaba un sustento teórico que respaldará el posicionamiento lyotardiano ante el juicio (o prejuicio) de quien cuestiona la validez del psicoanálisis como ciencia (pues Lyotard en *Discurso, Figura* (1974) articula su tratamiento

¹ La tesis *El deseo como concepto filosófico en la obra de J-F. Lyotard* (2017)

estético a partir de las investigaciones freudianas). Creo que de aquí surge la demanda intelectual que encauzó al propio autor hacia la búsqueda de un planteamiento aún más desafiante y ambicioso.

Por lo anterior, se decidió ir a la segunda etapa del pensamiento de J-F Lyotard y, en coordinación con mi asesor, el Dr. Genaro Ángel Martell, inicié una nueva indagación que perseguía sostener el pensamiento estético del filósofo francés; no pasó mucho tiempo para notar la primera gran dificultad, pues, *La Diferencia* (1983) toma la analítica de la filosofía wittgensteiniana y la ontología de la kantiana, es decir fusiona, por decirlo de alguna manera, dos tradiciones filosóficas distintas. Por consiguiente, el ánimo e interés por profundizar en los términos de uno y otro pensamiento se avivaron; desgraciadamente, si se me permite decirlo una vez más, dicho interés no siempre juega a favor del tiempo académico. En realidad, casi nunca. No obstante, en esta tesis se hallará un examen de lo que he propuesto llamar la “analítica negativa”: tratamiento que Lyotard realiza para concebir “el diferendo”.

Hasta aquí no habría ninguna novedad, pues actualmente la obra se ha estado discutiendo desde distintos espacios disciplinares, sobre todo, desde ámbitos éticos y políticos, pues ella se desarrolla en un lenguaje legal; sin embargo, lo que ofrece mi texto es un análisis dedicado a mostrar que *La Diferencia* también encubre un asunto incipiente y profundamente estético. Este análisis considera que el principal interés de la labor filosófica del autor es de origen estético. En concordancia con su tratamiento, se ha enfatizado el uso de la capacidad reflexionante antes que la determinante, pues, como se verá, concebir la diferencia es, por decirlo de alguna manera, permanecer en el dilema y el conflicto.

Por otro lado, invito a que el lector juzgue la actualidad del pensamiento lyotardiano. No hay que perder de vista en qué medida la filosofía de nuestro autor, completa y enriquece el escenario de la discusión entre la filosofía actual y la filosofía moderna; comenzando porque Lyotard fue quien declaró 1979 en *La condición postmoderna*, justamente, el cambio de paradigma social y cultural en la forma de hacer teoría, pues diagnosticó la fractura teórica de la condición del saber. Tanto ciencia como artes recibían la decepción de las Luces, la crisis de los grandes relatos: la crisis del sentido. En este orden de ideas, la tesis invita al lector a adentrarse a comprobar o confrontar la vigencia del pensamiento de J-F Lyotard.

Asimismo, creo importante mencionar que la sutileza de su obra nos exhorta a plantearnos la siguiente pregunta: ¿de qué manera nos orientaremos en el pensamiento después de la modernidad?

Por último, y antes de avanzar a los capítulos, una nota aclaratoria: el sistema de citas se encontrará con algunas variaciones, esto debido a que *La Diferencia*, al igual que el *Tractatus* y las *Investigaciones Filosóficas*, se estructuran por párrafos. Esperando que este detalle sea el mínimo o, que al menos, no incomode, sino todo lo contrario, es decir, que le facilite la ojeada al lector, dedico el siguiente espacio al tema de cada sección.

El primer capítulo titulado *Palabra filosófica* trata de retomar y enlazar a la tesis *El deseo como concepto filosófico en la obra de Jean François Lyotard* (2017) con la tesis presente. En este capítulo se expone de manera rápida y concreta el tratamiento negativo lyotardiano, y su aportación estética en materia de lenguaje. Para Lyotard, la palabra filosófica es una palabra transformadora, una palabra con características propias, pues esta tiene la posibilidad de transformar la realidad: atestigua la presencia de lo que falta. Podría decirse acerca de este último punto que, es eso justamente, lo que hace Lyotard al pasar de la filosofía del deseo (o bien, de *Por qué filosofar* (1989) y *Discurso, Figura* (2014)) a *La Diferencia* (1983), ya que, como se verá, perfila desde sus obras más tempranas el testimonio contundente de un universo sensible inconquistable. Asimismo, el capítulo también expone el panorama del pensamiento posmoderno lyotardiano, pues es innegable que es nuestro autor, quien introduce dicho concepto en filosofía por vez primera para acentuar el cambio de paradigma en el pensamiento y en el saber humano después de la modernidad.

El segundo capítulo, *Ontología: el argumento ontológico es falso* es el cuestionamiento lyotardiano del proceder ontológico con base en la filosofía wittgensteiniana. El capítulo discute el problema de lo real: plantea si es o no posible que la filosofía (al igual que la ciencia, tal y como se jactó de hacerlo cierta filosofía analítica), pueda dar muestra de su objeto de estudio. La ciencia apoyada en el perfeccionamiento del lenguaje lógico-lingüístico actualmente puede nombrar, significar y mostrar su objeto. La pregunta es ¿puede hacerlo la filosofía?, es decir, ¿puede la filosofía establecer la realidad del mundo o ésta es una cuestión destinada solamente a la ciencia? Hacia el final del capítulo

se pone de relieve la lectura crítico-analítica que Lyotard sigue de Wittgenstein; uno de los conceptos que retoma es el de “juegos de lenguaje”. Mediante el seguimiento de este concepto, el filósofo francés amplía la comprensión del lenguaje que Wittgenstein logró, pues concibe la existencia de una proposición negativa: el silencio.

El tercer capítulo intitulado *El tratamiento de La Diferencia*, como su propio nombre lo indica, es un estudio sobre el procedimiento que realiza el autor en su texto de madurez. A este procedimiento lo he denominado su “analítica negativa”, pues bajo dicha categoría he comprendido los propósitos estéticos y lingüísticos que, conforme a los intereses de esta tesis, son importantes resaltar en la obra del autor. Por ende, se afirma que el tratamiento lyotardiano continúa siendo negativo y; por lo tanto, su tendencia filosófica se orienta, de manera natural, hacia la sensibilidad.

El cuarto capítulo *Murmullos: el sentimiento, idioma de la diferencia* explora el idioma de la diferencia en la estética kantiana. En efecto, el cuarto capítulo es un análisis sobre la proposición negativa y su inconmensurabilidad. Dicho de otro modo, para poder demostrar la existencia de la proposición negativa, y que el lenguaje no acaba en el silencio, debe haber una realidad que la presente, esa prueba decisiva Lyotard la encuentra en la *tercera Crítica* de Kant, en el sentimiento como juez infalible e inmediato ante la falta de legislación del tribunal de la razón. De aquí que se sostenga la afinidad y pertinencia entre el proceder ontológico y el analítico, pues, que el silencio no sea el vacío de la frase, sino su capacidad sensible, indica una sola cosa en la analítica: el silencio es una proposición.

La quinta y última parte, *A modo de corolario* es la parte que bien podría haberse omitido, pues el contenido no provoca ningún tipo de alteración en los objetivos que persigue esta tesis. Sin embargo, decidí sumarla como parte de la experiencia del pensamiento (turbulento y confuso) sobre un universo sensible; de hecho, podría sumarse como testimonio de una razón que, aunque imposibilitada por sus propios límites, insiste en la (paradójica) articulación sistemática de un todo que desconoce. La condición ordenadora de la razón frente al heterogéneo y difuso universo sensible: “la diferencia”. Sin más preámbulo y agradecida de antemano, dejo al lector interactuar con la obra como mejor le convenga.

I. PALABRA FILOSÓFICA

*El pensamiento es donde las palabras deben
dormir mucho tiempo, con el fin de nacer nuevas y puras*
Stéphane Mallarmé

Lyotard, en “Sobre la palabra filosófica”, tercera conferencia de *¿Por qué filosofar?* (1989) decía que *el deseo es la decepción de la palabra que ya no dice nada, silencio indescifrable*. Me gustaría comenzar por ahí, ¿por qué el deseo es desencanto de la palabra lógica? Y a la vez ¿por qué es silencio total? estas cuestiones las reúno en la siguiente perfilando la disposición reflexiva del autor: ¿por qué esforzarse en filosofar aquí y ahora?

Para el autor de *¿Por qué filosofar?* es bastante evidente la crisis contemporánea: el exceso de palabras sin sentido, palabras aquí, palabras allá y más allá, pero sin energía, sin efecto. La crisis que atraviesa la cultura contemporánea es la desmesura rasa y plana de palabras, pues hace igualmente del discurso filosófico, algo insustancial o intrascendente. En oposición a ese encuentro indiferente e insensible con el texto (lugar sumamente importante, dado que es donde habita la filosofía)²; surge la propuesta lyotardiana: hoy filosofamos, en primera instancia, por una falta de emoción porque, como nómadas del sentido, buscamos la palabra orgásmica que nos lleve al clímax de la reflexión, esto es, ante todo, aquella que nos haga venir y sucumbir. Esta perspectiva pone de manifiesto inmediatamente que la palabra filosófica tiene un carácter distinto al de la palabra común. Esta diferencia se halla en su potencia, en su fuerza transformadora. La palabra común informa, comunica o describe, mientras que, lo que constituye en gran parte a la palabra filosófica es su posibilidad (si no

² En *Discurso, Figura* (2014), Lyotard se propone hacer una defensa del texto como obra artística y también defensa de la sensibilidad del ojo. De igual manera, puede revisarse la tesis *El deseo como concepto filosófico en la obra de Jean- François Lyotard* (2017).

de transformar inmediata y directamente) sí de cuestionar y crear la realidad: ¿En qué radica esa posibilidad?

Es aquí donde resulta importante resaltar la tercera conferencia porque en ella puede extraerse el núcleo de la reflexión lyotardiana acerca del lenguaje. La palabra filosófica (a la que considero, el autor alude de diversas formas constantemente en su obra) se instala ante dos vertientes entre: el sentido y el significante. Lyotard expresa que hemos perdido el sentido porque la palabra que antes indicaba o señalaba el sentido, ahora no dice nada. Si significado y sentido van separados, el propósito del filósofo es reunirlos, con su única y vital herramienta: la palabra reflexionada. En definitiva, si su palabra deja de ser autónoma, el pensar tampoco puede ser libre. Sin la palabra filosófica, la reflexión está extraviada, sin fuerza, sin poder, su independencia se difumina ante los demás géneros de discurso. En esta conferencia, Lyotard dice que la palabra filosófica está en riesgo porque ha perdido su unidad, su sentido, su dirección y su receptor, (¿dónde está su destinador y su destinatario?). De ahí que se requiera declarar su ausencia, puesto que la denuncia de la falta permite recomenzar su búsqueda.³

En una perspectiva intrínseca para el filósofo, esta palabra es sísmica e irritante. Lo insoportable de la palabra filosófica radica, pues, en su naturaleza contrapuesta, tanto teórica como práctica. Por su aspecto sensible su objeto queda frecuentemente indeterminado, de ahí la necesidad de fijar su rasgo conceptual para apuntarlo una y otra vez; ya que, el sentido termina disipándose en frases que quedan obsoletas. Dice Lyotard: *hablar quiere decir y no puede decir* - ¿cómo es esto? - primeramente, se abre un discurso en busca de su pleno sentido, luego, dicho discurso que queda insuficiente o inacabado fracasa en su afán de lograr un sistema del significado completo. En palabras kantianas: *el concepto necesita intuición sensible y la intuición sensible requiere del concepto*. De este modo, se afirma que no hay respuestas absolutas, no se concluye a totalidad ningún sistema y siempre queda algo de

³ La palabra filosófica no es la de la fe ni tampoco la de la ciencia. No está de lleno en la simbólica, en la lógica de la metáfora, en la que todo es signo; pero tampoco acepta que la significación esté enteramente a su cargo y se vea en la necesidad, como el sabio en el laboratorio, de hacer a la vez las preguntas y las respuestas. (1989, pág. 138)

reflexión a la espera. No damos con el significado definitivo de las cosas por una simple, e irremediable razón, el exceso de sentido. Así pues, la palabra filosófica es intolerable porque afecta provocando y desafiando el pensar del intelectual. Sin duda alguna, el sentido interno traspasa a capricho los límites de cualquier reducción lógica y reaviva la llama sensible de la palabra. Menciona Lyotard en la página 143 de *¿PQF?: porque sabe que, como toda palabra, es asida, incluso cuando su mayor deseo es asir*. La palabra filosófica, entonces, subraya Lyotard, es seducida por la apertura sensible, por la negatividad irresistible, esto es por el deseo.

En consecuencia, es necesario hablar aunque sea rápidamente de la categoría estética del “deseo” lyotardiano. En la primera conferencia titulada “¿Por qué desear?”, página 89; se señala al deseo de la siguiente manera: *relación que simultáneamente une y separa sus términos, los hace estar el uno en el otro y a la vez el uno fuera del otro*. La palabra filosófica no captura al deseo, no lo aprehende, pero sí puede cuestionarlo; esta es su relación y trascendencia, pues: *se deja hacer y no se deja hacer a la vez por lo que tiene que decir*. Dice el autor:

Por una parte está el desarrollo del discurso en busca de su pleno sentido, está la penuria del significado de cualquier palabra, y por otra parte está el enclaustramiento de la palabra en el sentido, su exceso de significado, su riqueza. [..]

Reflejándose en la palabra filosófica, el deseo se reconoce como ese *demasiado* y ese *demasiado poco* significado, que es la ley de toda palabra. (1989, pág. 143)

El carácter inestable del lenguaje prueba que este es sensible⁴. Nuestra palabra, dice algo; este algo algunas veces esclarece y otras oscurece el sentido. La palabra filosófica también clarifica tanto como altera porque ella misma es sensible, tal espesura responde a su raíz, a su naturaleza sensible. El “orden inestable de la palabra” se manifiesta cuando el pensamiento es impreciso porque se está procesando la efervescencia de la afección, el sentimiento: el deseo en presencia. Por lo tanto, la palabra es palabra no solo para el conocer, sino también

⁴ De hecho, Lyotard recurre a los “juegos de lenguaje” y a la filosofía wittgensteiniana para ampliar su propia perspectiva de lenguaje. De esto se dará cuenta en el siguiente apartado.

para el pensar y el sentir, la palabra no solo se haya en el texto informático, sino también en el literario; la palabra para el pensar habita en el texto académico que oscila entre la sutileza de ambos estilos. Englobando lo anterior, filosofar, es el autoreconocimiento de que se está pensando porque hay conmoción por una idea. Pensar supone sentir.

Otra forma de exponer la sensibilidad de la palabra filosófica sería señalando que no hay versión unilateral en el discurso filosófico, pues si la hubiera, es decir, si la palabra filosófica solo fuera correcta y verdadera, si realmente fuera inflexible o, si logrará fijar el significado con el nombre como pensaban los nominalistas; no habría ahora necesidad de desentrañar lo que, le parece al filósofo, en ella se encubre. Asimismo, surge, por decirlo de alguna manera, la penuria o la miseria de la palabra; por ello el hablante en ocasiones debe despertar: salir a renovar el sentido de sus propias palabras. Por ejemplo, un desconfiado y maestro de la sospecha como Marx, dice Lyotard en su última conferencia “Sobre filosofía y acción”, se cuestiona: *¿cuál es el sentido latente en la realidad, cuál es la aspiración, el deseo?*

Lyotard sostiene que, mediante la palabra filosófica, se observa al deseo que se desea: *¿por qué filosofar? ¿por qué hablar? ¿qué es lo que hablar quiere y no puede decir?* La pregunta, que es el modo inaugural de la palabra filosófica, trasciende porque su trabajo es el pensar. Pensar es preguntar, y preguntar implica situarse en la ignorancia, tomar la actitud socrática del eterno aprendiz. En este sentido, puede decirse que la relevancia de la pregunta estriba en que es frase inquietante que manifiesta al deseo porque a partir de ella se expone una irreprimible curiosidad que se dispone hacia lo desconocido. Ahora, lo desconocido es mucho y la palabra “nos queda corta” para nombrarlo. Por otro lado, preguntar evidencia nuestro interés como algo sensible, de esa curiosidad primigenia surge la necesidad de la palabra. La fuerza vital del lenguaje filosófico emerge, pues, cuando por fin se levanta la voz que verdaderamente interroga por el sentido. En este punto se sigue a las reflexiones heideggerianas cuando el autor de *Ser y Tiempo* (2006) subraya la necesidad de la pregunta por el ser, es decir, de la pregunta originaria. En correspondencia con Heidegger, para nuestro autor, la filosofía pertenece al deseo porque, naturalmente, el ejercicio de la filosofía es filosofar y el filosofar es, por decirlo de algún modo, una acción que desde el interior se

mueve al exterior para indicar el sentido latente del mundo, crea la realidad de la sociedad. El movimiento del deseo y la filosofía es, entonces, una disposición de doble vertiente, ya que él va hacia la filosofía porque en ella se muestra figuralmente e, inversamente, la filosofía va al deseo (al sentido) porque este la seduce, la libera de su envoltura lógica manteniendo vivo el interés de asirlo.

En términos freudianos, Lyotard ha aprendido como tratamiento el coqueteo entre los opuestos (Eros y Tánatos). El deseo nace juntamente con la *prohibición*, se desea lo que se ve impedido. En consecuencia, el deseo, es decir, la negatividad pura, es motivada o encendida por concentración de pulsiones opuestas que buscan liberarse. La liberación de dicha energía es lo que ofrece la palabra filosófica. Es decir, el deseo intenso y confuso por su propia naturaleza no puede explicarse; pero la palabra filosófica, lo examina, esto es, lo cuestiona, lo desacelera. En concordancia, la filosofía va hacia el deseo justamente porque ella tiene la posibilidad de reflexionarlo. Retomo lo dicho párrafos atrás para apuntar que aquí se interpreta, desde la perspectiva lyotardiana, que la palabra filosófica, sin dejar de ser teórica, es también una palabra sensible, característica que la coloca inmediatamente en el campo artístico. Esta palabra, entonces, resulta una palabra creadora, original en tanto que tiene poder transformador en el mundo y la capacidad de generar su propia poética. Es decir, cada poeta, cada literato, pero también cada filósofo, tiene un estilo propio, según su inteligencia e ingenio.

Así que, para profundizar en la doble naturaleza de la palabra filosófica: en la cuarta conferencia “Sobre filosofía y acción”, Lyotard expone desde la vía negativa, la importancia del filosofar: *¿para qué sirve el filosofar?* Sócrates muere al responder que filosofar no sirve para nada.

Dice Lyotard:

En nuestras naciones desarrolladas hoy ya no se mata a los filósofos, al menos dándoles de beber un buen trago de cicuta. Pero se puede matar la filosofía sin necesidad de envenenar al filósofo. Se puede impedir al filósofo estar ahí, que se halle presente con su falta en la sociedad, que se dirija por ejemplo al responsable del culto y le pregunte inocentemente qué es la piedad, como hacía Sócrates. Se le puede impedir al filósofo hacer eso, se le puede

relegar a cualquier lugar, aparte, de tal forma que su vacío no haga demasiado ruido, demasiada discordia en la rica melodía del desarrollo. (1989, pág. 146)

Asimismo, hoy en día ¿vale la pena hacer el trabajo del pensar, es decir, para qué el preguntar del filósofo? Al respecto, Lyotard apela a la undécima tesis sobre Feuerbach de Marx, donde repica cuasi máxima que: “*Los filósofos no han hecho sino interpretar el mundo de distintas maneras; se trata de transformarlo*”. Visto así, el compromiso filosófico del francés no podría revocarse de ninguna manera.

La crítica marxista ha enseñado, sigue Lyotard, que la falsedad de la filosofía radica en su centro mismo. No es una falacia, sino falsedad, en tanto que crea ilusión de una realidad ideal. El lenguaje metafísico de la filosofía plantea y resuelve los problemas del mundo fuera del mundo, porque la filosofía es ideológica: habla de la *irrealidad de la realidad*. La filosofía habla de la carencia, es decir, en cada época se sueña con nuevas organizaciones o relaciones sociales, políticas, económicas que anulen las estructuras opresoras de la realidad operante. El deseo sería satisfecho, en la filosofía, si ésta encontrara la respuesta decisiva y final a sus problemas, pero resulta que sus problemas son la base de su existencia. Es de esta manera que se entiende que, la palabra filosófica, por ser filosófica es, precisamente, ideológica, pero ¿cómo una palabra ideológica, que habla más allá de lo real, puede transformar la realidad?, ¿cómo se pasa a la positividad del deseo?, ¿cómo sobreviene el deseo a la acción?

Desde el punto de vista marxista, deshaciendo lo que hace posible la falsa conciencia, destejiendo la producción de ideología impropia; -¿cómo?- hilando la realidad mediante acciones adecuadas. En fin, la enseñanza que Lyotard retoma de Marx para saber si el filósofo está haciendo una lectura correcta de la realidad es la siguiente: 1) si hay que transformar el mundo es porque hay en él una aspiración al cambio: lo que le falta ya lo tiene, pero se encuentra concentrado, oculto. 2) transformar el mundo, consecuentemente, es liberar ese sentido, es darle forma y poder. 3) La palabra filosófica es acción transformadora cuando logra equilibrar sentido y significado, esto es, se arriesga a ser pronunciada y se compromete con lo que enuncia. Ciertamente corre el riesgo de errar o marchitarse, no obstante, lo interesante es que, en la misma medida, puede dar de algún modo, con ese sentido silencioso pero

efervescente que pide acontecer. 4) ¿cómo se transforma pues la realidad? declara en *PQF Atestiguando la presencia de la falta con la palabra*, dicho de otro modo, pasando de la interpretación a la acción o de la metáfora a la significación. Y esto es, precisamente, lo que pareciera hacer el autor al pasar de *Discurso, Figura* (2014) a *La Diferencia* (1983).

Después del recorrido por los pasajes de *PQF* se puede precisar el tratamiento negativo lyotardiano, pues desde sus obras más tempranas aboga por reflexionar la parte sensible del lenguaje. Para ampliar el tema también puede revisarse la tesis *El deseo como concepto filosófico en la obra de Jean-Francois Lyotard* (Jiménez-Aguilera, 2017) donde se aclaran los intereses filosóficos dentro del ámbito estético a partir de la categoría del deseo. Al respecto, puede mencionarse rápidamente que en su tesis doctoral *Discurso, Figura* (2014) menciona que el deseo es la raíz sensible o, dicho de otro modo, es la “figura matriz” del arte, del sueño, pero también del lenguaje. Por lo tanto, Lyotard logra sostener el aspecto sensible del lenguaje afirmando que el texto es una obra viva.

En *Discurso, Figura* (2014) se halla una estética negativa que discute el problema de la representación del objeto en la obra. Este es enfrentado por Lyotard desde un campo desestimado por gran parte de la tradición filosófica⁵, asumiendo las tesis freudianas sobre el “trabajo del sueño”. El método psicoanalítico sostiene que la imagen debe ser tratada como objeto real porque así es tomada por el inconsciente. Por ello, el sueño se vuelve el principal campo de investigación y de descubrimiento freudiano. En la vida onírica es donde se libera el deseo como energía contenida, es decir, como imagen, del mismo modo, esta imagen es la

⁵ El campo desestimado por gran parte de la tradición filosófica al que me refiero aquí es el psicoanálisis. El psicoanálisis fue motivo de discusión y de fuertes debates entre intelectuales, epistemólogos y científicos durante todo el siglo XX, debido a que muchas veces, ponían en duda el estatuto científico de su método y de su objeto de estudio: la vida inconsciente. Para Freud, el psicoanálisis era un procedimiento que analizaba los procesos anímicos basado en la observación clínica; sin embargo, es cierto que el procedimiento no se reducía a la experiencia clínica, sino que también implicaba tratar temas de auto-observación de la vida sociocultural y de la vida cotidiana. En esto último radica la dificultad de analizar y validar científicamente su objeto de estudio. En suma, lo que se puede resaltar con el psicoanálisis es, precisamente, la crisis teórica y epistémica que atravesaban disciplinas como esta que, por su objeto, no podían llenar las exigencias del rigor científico. No obstante, el psicoanálisis planteaba una novedosa perspectiva del lenguaje y esto atrajo la atención de muchos otros intelectuales del lado de las ciencias sociales y del sector humanístico.

que permite entrar al mundo inconsciente. Por lo tanto, para hacer comprensible o legible lo que la imagen oculta, esta debe ser examinada e interpretada mediante la interlocución.

¿Cómo la examina Freud, cómo logra introducirse a la vida inconsciente de sus pacientes, según la lectura lyotardiana? mediante una singular perspectiva de la imagen en el lenguaje. Al tomar la imagen del sueño como objeto de real importancia y no como mera ilusión del sujeto, Freud asume la existencia del inconsciente y la importancia de su función. Su trabajo es la ocultación, la represión del deseo. De ahí que el psicoanalista diga en *La interpretación de los sueños* (1966) que la gran función del inconsciente es la represión: creación de fantasmas, el engaño o la función del $\psi\epsilon\upsilon\delta\epsilon\iota\nu$ (Pseudo). De este modo, las imágenes oníricas, o bien, las fantasías del sueño, son entendidas como distorsiones o deformaciones de la imagen original, que en el estado onírico tienen realidad. ¿Por qué? Freud lo explica a detalle en las investigaciones sobre “el trabajo del sueño”, ahí desarrolla las cuatro etapas del estado onírico: *condensación, desplazamiento, figurabilidad y elaboración secundaria*.

El ordenamiento del mundo inconsciente, señala Freud, sigue un principio de “transgresión”, ya que éste organiza encuentros contrapuestos de intensidad pulsional: placer (Eros) y displacer (Tánatos). La alteración consecuente es lo que origina el trastorno, puesto que la fuerza de la conmoción borra la distinción entre lo dado y lo esperado. Este borramiento es un esfuerzo del inconsciente que opera protegiendo la energía del deseo, éste se “alivia” o, mejor dicho, se ve satisfecho, aunque sea parcialmente, a través de la imagen.

Por ello, el trabajo del psicoanalista es auxiliar al paciente a esclarecer esa imagen que censura su deseo y, al mismo tiempo, ayuda a llevar a la conciencia los motivos de la represión en el paciente. Lo importante, es precisamente, que, al declarar el deseo, al hallar su sentido, se libera, de algún modo, su contención. Esa es la importancia del método de la interpretación psicoanalítica: la palabra como medio o herramienta para comprender la vida psíquica y sus trastornos. Esta es la vuelta que realiza Freud, clarifica el deseo con ayuda de

la imagen. El psicoanalista averigua el sentido oculto del deseo mediante el lenguaje significativo, esto es, hacer el camino del inconsciente a la conciencia.⁶

Sin embargo, subrayará Lyotard, en *D, F*: desear es contrario al comprender, del mismo modo que ver es contrario a leer y oír. La imagen se contrapone, no al lenguaje, sino, a las reglas del lenguaje significado. Así, Lyotard se apoya en los descubrimientos freudianos para desarrollar una perspectiva radical y verdaderamente negativa en el tratamiento del lenguaje: el “espacio figural”. Este espacio es el lugar de manifestación del deseo, en tanto que, a diferencia de la expresión significada o lógica, lo que se da o lo que se muestra es la expresión esporádica y confusa, pero enérgica de la imagen originaria, es decir, la imagen del objeto como viva. De aquí que, para Lyotard, no haya representación del objeto en la obra, sino objeto real, entendido ontológicamente. En correspondencia, en la obra artística no se da la representación, sino la presentación misma del objeto. Por lo tanto, la obra es, ontológicamente es, y se opone a la lectura metódica debido a que esta no corresponde a la significación. La obra es vista, no leída porque un procedimiento de lectura implica el orden lógico.

En este sentido, la tesis estética del espacio figural aplicada al lenguaje insistirá en que, el texto, requiere ser visto y no sólo leído. El texto, como obra artística presenta imagen o lo que se llamará “figura”, y esta exige la asistencia del ojo, es decir, exige que se le vea, por ende, demanda espacio visual. Una vez más se podría preguntar en *D, F* ¿cómo puede darse la variabilidad de la imagen en el texto, esto es, de qué manera se presenta lo sensible

⁶ Si bien es cierto que Lyotard toma la metodología freudiana para articular su propio tratamiento filosófico, también es cierto que, en ese tratamiento, el autor se dedica a ampliar la perspectiva del lenguaje para enfocarse en aplicaciones actuales. Se lee, por ejemplo, en la traducción argentina de la contraportada de *Discurso, Figura* (2014):

“Hay una connivencia radical de la figura y el deseo”, afirma Lyotard, pero, a diferencia de Freud, que ignora las experiencias de la modernidad artística e intenta reducir esta connivencia al lenguaje y a la “buena forma, Lyotard asimila lo figural a una dinámica enérgica que transgrede los códigos habituales de la lectura de imágenes. Discurso, figura introduce así a una interpretación “intensiva” e inédita del arte moderno y contemporáneo.

en un lenguaje invariable o sistemático como es (o como pretende ser) el del significado? Y ¿para qué? En *D, F* Lyotard dice:

Este libro rebate: que lo dado no es un texto; que hay en él un espesor o, más bien, una diferencia constitutiva que no se deja leer, sino ver; que esa diferencia, y la movilidad inmóvil que la revela, es lo que solemos olvidar en el significar. [...] Un texto no tiene sensorialmente profundidad; para que se establezca una concordancia no nos movemos delante o dentro de él; si lo hacemos, es de manera metafórica. [...]

No se lee, ni se escucha a un cuadro. Sentados a la mesa, se identifican, se reconocen unidades lingüísticas; de pie, en la representación, buscamos acontecimientos plásticos, libidinales. (2014, págs. 11,12)

Como se ha dicho, para el filósofo del deseo es de suma importancia manifestar que el lenguaje se compone no sólo de forma lógica, sino también, de *espacio figural*. El lenguaje, efectivamente, es proposicional, gracias a sus unidades determinantes significa, pero, por otro lado, también es imagen viva, pintura y, en consecuencia, *expresa*.

Así, la negatividad de su tratamiento estético radica en pasar de lo leído a lo visto, tránsito de la negatividad atópica, sin lugar ni ubicación sensible como es tratada bajo el frío código de la lengua formal; hacia la abertura o profundidad ontológica, espesa y enigmática del lenguaje. Sostiene, de este modo, una relación entre opuestos: “la diferencia constitutiva y la movilidad inmóvil”. La primera se da al encuentro con el texto como obra, de ahí surge el proceso de interpretación; la segunda, tiene que ver con la palabra significada con que se reconoce al texto como texto. Sin embargo, Lyotard expresa que mientras mucho se ha hablado del significar y de la invariabilidad de la palabra, poco se ha dicho de su arbitrariedad, o sea, de su variabilidad como imagen y, por ende, de su carácter sensible.

Concretizando, puede señalarse ahora, que la palabra filosófica es una palabra compuesta por un sistema de signos lógicos, pero también formada por actos inconscientes de intensión y deseo, estos no se leen, se ven, se interpretan. La trascendencia del análisis lyotardiano sobre la palabra ha dado ya la pauta para meditar que el pensar del filósofo, en particular, conlleva una responsabilidad muy importante con su escritura, pues su texto es

más que letras, este revela la voluntad y aspiraciones de una sociedad. Ese deseo latente no puede expresarse en proposición instantáneamente, pero sí en figura. De esta manera, conviene en primer lugar, poner atención a las manifestaciones artísticas, puesto que ellas ofrecen desde su lugar la orientación del sentido. En segundo lugar; pero no menos importante, la reivindicación del aspecto sensible del lenguaje en el interior de la filosofía. Escribir filosofía por supuesto, requiere de una presencia teórica; sin embargo, también se necesita de la disposición natural del espíritu, es decir, lo que Kant llamó el *ingenium* del autor. La filosofía no debe perder de vista que su compromiso con el pensar está íntimamente ligado con la experiencia y, muchas veces, con la insatisfacción del mundo que nos rodea; así pues, la sociedad contemporánea, en cuanto diversa y heterogénea, exige nuevas formas de pensamiento y de expresión según las nuevas sensibilidades, ya que el advenimiento del sentido se ve constantemente impedido o interrumpido (o, por qué no decirlo, se ve fragmentado en diferentes sentidos). En concordancia con el planteamiento lyotardiano, no se podría escapar de la actividad filosófica porque ahora más que nunca hay tanto hambre como exceso del sentido y, el filósofo, no puede dejar de laborar; por el contrario, su pertinencia está avivada por el cuestionamiento de la red infinita de deseos que se le imponen en la vida contemporánea.

1.2 Reivindicando la actualidad del filosofar lyotardiano

*¿Que me contradigo?
Pues sí, me contradigo. Y, ¿qué?
(Yo soy inmenso, contengo multitudes)
Walt Whitman.*

Muchas fueron las discusiones y disgustos que provocaron, y continúan provocando en diferentes campos académicos e intelectuales, los filósofos llamados posmodernos. ¿En qué sentido puede hablarse hoy de la reivindicación del filosofar lyotardiano? O ¿por qué sería, si no importante, al menos interesante tomarse en serio el estudio filosófico de uno de esos “posmodernos” en nuestro contexto?

Lo que comenzó siendo un seminario monográfico de estética de un tal filósofo francés: Jean-François Lyotard, impartido por el profesor Genaro Ángel Martell Ávila en nuestro *Departamento de Filosofía*, terminó siendo un apasionante viaje por las nervaduras del pensar. Desde mi perspectiva, las ilustraciones que manejaba categóricamente el esteta hacían de brisa en el desierto en el que naufragaba la filosofía. Con un solo tema se embarcaban mundos, conceptos, figuras, literatura, ciencia. Definitivamente, no era la lectura de filosofía acostumbrada. Así, prosperó mi curiosidad hasta entablar una conversación con el autor y su obra. La conversación reinicia cada vez, pues lo apasionante de su lectura es la actitud o la cualidad estilística de su escritura. Sin embargo, esta es la mirada opuesta a la que han encontrado los detractores de Lyotard.

Alan Sokal, doctor en física estadounidense y Jean Bricmont, físico y teórico belga; publican en Francia en 1997, *Imposturas intelectuales* (1999). En este texto, los físicos aducían una crítica enfocada, principalmente, a filósofos y humanistas franceses; alegaban la falta de rigor y la nulidad de propiedad conceptual de terminologías científicas transpoladas a las humanidades y a las ciencias sociales. Se les acusaba de hacer extrapolaciones sin ninguna base argumentativa sólida, de persuadir a su público intelectual del relativismo epistemológico, de adoptar una escritura mistificadora con base en un lenguaje intencionalmente oscuro; en fin, de la deliberada confusión de ideas.

Por consiguiente, en respuesta proporcional a lo que observaban como imposturas en los teóricos franceses, el libro fue escrito en un tono paródico y satírico, con la finalidad de imitar al tan desaprobado “estilo postmoderno”. Probando así, por otro lado, su falta de consistencia ya fuera por su caótica organización de ideas o por su arrogancia metódica.

Al parecer, para Sokal y Bricmont, era importante señalar que el trabajo teórico de las humanidades y ciencias sociales desarrollaba abusos extremos, atrevimientos y ninguna postura intelectual sensata. Para estos científicos, los filósofos franceses, lejos de realizar un trabajo honorable y distinguido, pretendían fama obteniendo más bien la deshonra de aquellas. Lo más peligroso era la notoriedad de estos físicos al extenderse, en ese entonces, por el mundo de habla inglesa. Ante tal asombro, Sokal y Bricmont deciden lanzar blancos

de ataque contra las implicaciones de lo que llamaron “imposturas intelectuales” o posturas de moda que registraron en su texto: “postmodernas”:

El origen de este libro estuvo en una broma. Desde hace años, estamos asombrados e inquietos por la evolución intelectual que han experimentado ciertos medios académicos norteamericanos. Al parecer, amplios sectores pertenecientes al ámbito de las humanidades y de las ciencias sociales han adoptado una filosofía que llamaremos -a falta de un término mejor- «posmodernismo», una corriente intelectual caracterizada por el rechazo más o menos explícito de la tradición racionalista de la Ilustración, por elaboraciones teóricas desconectadas de cualquier prueba empírica, y por un relativismo cognitivo y cultural que considera que la ciencia no es nada más que una «narración», un «mito» o una construcción social. (1999, pág. 19)

Aquí se vuelve necesario recordar el contexto del término “posmoderno”. Este fue acarreado desde la jerga de la arquitectura contemporánea a filosofía por Lyotard en *La condición postmoderna* (1991). El término ya se usaba en movimientos artísticos, literarios y culturales que se oponían a las ideas modernas. Lyotard lo empleó inicialmente con la intención inmediata de indicar el cambio de ambiente de la nueva época. Se buscaba explicitar el fin de la Edad moderna y el comienzo de un estilo de pensamiento distinto para las necesidades de tiempos contemporáneos. De aquí que la expresión de lo postmoderno se alinear, de manera natural, con las tendencias de vanguardia, y en oposición a la estructura lógica de la tradición filosófica. En *La condición postmoderna*, indica Lyotard:

Este estudio tiene por objeto la condición del saber en las sociedades más desarrolladas. Se ha decidido llamar a esta condición «postmoderna». El término está en uso en el continente americano, en pluma de sociólogos y críticos. Designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas de juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XIX. (1991, pág. 4)

Habría que considerar, también, que esta generación de filósofos e intelectuales desconfiaba energicamente de las nociones modernas: verdad, razón y objetividad, pues recibía los fragmentos y las oscuridades de la caída teórica de un proyecto que confiaba en las luces de la razón. Ellos representaban la discontinuidad de las ideas de orden, unidad y progreso,

fundamentadas a grandes rasgos, en la filosofía de Descartes a Kant. Aunque, dicho sea de paso, Lyotard sostiene que Agustín de Hipona fue el primer moderno.

Para los llamados postmodernos, la tan esperada emancipación racionalista de la humanidad nunca llegó. Por el contrario, los abusos de la ciencia práctica fueron legitimados desde la razón. Estos desbordaron los objetivos de la razón ilustrada (o ¿será que sus objetivos estuvieron señalados inicialmente, aunque negativamente, ocasionando el desborde?)⁷ Lo cierto es que, ahora, el conocimiento de los fenómenos para el dominio de la naturaleza resultaba causante de desestabilidad económica, política y social. Como resultado, se obtenía un período de entreguerras que dejaba en parálisis al ejercicio filosófico y en una profunda dificultad a las humanidades del siglo XX y XXI. De aquí el interés de Lyotard por los metarrelatos o “grandes relatos”, aquellas visiones teleológicas de la historia que tienen por objeto una función legitimadora.

En el apartado titulado “Misiva sobre la historia universal” del texto de 1986 *La postmodernidad (explicada a los niños)* (1991), Lyotard vuelve a declarar (como antes en *La condición postmoderna*, pero acá en tono bastante más sarcástico) la muerte de los “grandes relatos”. Sostiene que los grandes relatos son aquellos enfoques históricos que legitiman un fin específico. Señala que si el mundo es histórico es porque se trata narrativamente; por lo tanto, el tratamiento narrativo de la historia la posiciona directamente como cuestión estética. Específicamente, Lyotard analiza cuatro grandes relatos de la civilización occidental:

1. Relato cristiano. Es aquel que prometió “la redención de la humanidad por amor”. Se legitima el perdón y la culpa como regulador moral.

⁷ Cuando Kant señala las ideas de la razón en la *Crítica de la Razón Pura* establece el origen de estas y sus límites, precisamente porque observa que la razón aplica principios de la experiencia a objetos que están más allá de la misma experiencia (Alma, Mundo y Dios), pues en su afán de unidad busca determinar lo indeterminado, derivando en contradicciones o antinomias. Asimismo, por su propia condición, Kant considera prudente examinar las ideas de razón como ordenamientos reguladores para la dirección del trabajo científico. Sin embargo, pareciera que sucedió lo inverso, el trabajo científico se valió de las ideas de razón como discurso para justificar sus propios fines o los fines de una razón desbordada.

2. Relato iluminista, especulativo o de la realización de la Idea universal. Después de la muerte de Dios, se prometió con la razón “la emancipación de la ignorancia y de la servidumbre por medio del conocimiento y el igualitarismo”. Se legitima la idea de razón.
3. Relato marxista. Prometió una sociedad sin clases impulsando al proletariado como el agente de cambio para “la emancipación de la explotación y una nueva teoría del valor del trabajo”. Se legitima la praxis como único criterio de verdad creando otro modelo de vida ideal, pero alienante y no emancipadora que, finalmente, deriva en un régimen político totalitario. No hay comunismo.
4. El relato capitalista. Prometía “la emancipación de la pobreza por el desarrollo tecnoindustrial”. Con esta narración se legitima la acumulación del capital, pero pronto se destapó la falsedad de su discurso: no hay riqueza para todos.

Para Lyotard, como dije al principio, es indispensable informar y declarar a la nueva sociedad que la vida contemporánea presenta sus propias insuficiencias y necesidades; asimismo, sería inútil promover las aspiraciones de una época que ya no existe por más extraordinaria que se haya narrado, puesto que no atiende las problemáticas de la existencia actual. Tratando así de discurrir sobre la urgencia de nuevos juegos de legitimación del saber y de sensibilización ante las diferencias y desacuerdos del ahora, el autor comenta también:

La condición postmoderna es, sin embargo, tan extraña al desencanto, como a la positividad ciega de la deslegitimación. ¿Dónde puede residir la legitimación después de los metarrelatos? El criterio de operatividad es tecnológico, no es pertinente para juzgar lo verdadero y lo justo. ¿El consenso obtenido por discusión, como piensa Habermas? Violenta la heterogeneidad de los juegos de lenguaje. Y la invención siempre se hace en el disenso. El saber postmoderno no es solamente el instrumento de los poderes. Hace más útil nuestra sensibilidad ante las diferencias, y fortalece nuestra capacidad de soportar lo inconmensurable. No encuentra su razón en la homología de los expertos, sino en la paralogía de los inventores. (1991, págs. 4,5)

Que la invención nazca y florezca en el desacuerdo tiene, en el pensamiento lyotardiano, una gran profundidad. El autor de *La condición postmoderna* exige a su época a realizar un trabajo de sensibilidad que admita las diferencias y soporte lo inconmensurable. De ahí que abogue por la búsqueda del saber desde la paralogía de los inventores, y no en la homología de los expertos, pues en tiempos de parálisis intelectual, lo primordial está en provocar la movilidad del pensamiento; aunque esta venga a partir de un razonamiento erróneo, puesto que aquí no se busca la validez o invalidez del argumento, sino la poiesis.

Podría decirse que lo que se ha llamado postmodernismo, para Lyotard, no significa más que una actitud del ambiente intelectual comprometida con el filosofar. Si bien es cierto que se entiende la mucha desconfianza y el descrédito del trabajo teórico de las humanidades y ciencias sociales, no es suficiente razón para renunciar a su ejercicio. Lyotard advierte que el deseo del saber se realiza de una u otra forma (ya que no desear el desear saber, sigue siendo un deseo), esto implica caer, muchas veces, a manera de un acto fallido, en la contradicción y en el error, sin quererlo; de ahí que el trabajo del filósofo resulte similar al del inventor o al del artista, que está siempre en el proceso de búsqueda o del mejoramiento de su técnica.

En *La posmodernidad (explicada a los niños)*, texto que trata de responder a los malentendidos y acusaciones hechas a los postmodernos, Lyotard sostiene que lo postmoderno es parte de lo moderno, es decir, no se podría entender lo uno sin lo otro. Lo posmoderno es réplica de lo moderno:

“Una obra no puede convertirse en moderna si, en principio, no es ya posmoderna. [...] El posmodernismo así entendido no es el fin del modernismo sino su estado naciente, y este estado es constante. [...] Lo posmoderno sería aquello que defiende lo impresentable en lo moderno y en la presentación misma; aquello que se niega a la consolación de las formas bellas, al consenso de un gusto que permitiría experimentar en común la nostalgia de lo imposible. [...] Posmoderno será comprender según la paradoja del futuro (post) anterior (modo). (1991, págs. 23,25)

Visto de esta forma, es que el análisis lyotardiano señala a la postmodernidad como una continuidad del deseo del pensar, pero ahora lo moderno en su estado negativo, de este modo

subraya la diferencia que mantiene respecto a lo moderno. ¿Cuál es la continuidad y la discontinuidad? En las *Lecciones sobre la Analítica de lo sublime* (1991) Lyotard plantea que “la postmodernidad sigue siendo moderna en el sentido estético”. Concretamente desde lo sublime, pues según Lyotard, este sentimiento prospera con las vanguardias en el siglo XX: ya no hay un sentimiento de lo bello, pero sí de lo sublime, de lo impresentable. No obstante, se aleja de la modernidad en cuanto a los ideales de la *unidad teórica*⁸, dado que estos sólidos ideales, apuntaban con claridad hacia un fin teleológico que mantenía el sentido de la humanidad; en cambio, la postmodernidad naufraga en búsqueda del sentido porque este, como lo ha atestiguado la filosofía contemporánea, se halla extraviado.

No cabe duda de que el término “posmoderno” ha sido desde sus inicios motivo de alarma y nerviosísimo en la vida intelectual, pues implica encararse con la modernidad, época en la que según el de Königsberg, la razón ha alcanzado su mayoría de edad. Ahora, sentarla en el banquillo para cuestionarla parecería, en el mejor de los casos, un atrevimiento y, en el peor, una vulgaridad. Sin embargo, el trabajo de pensadores del ánimo lyotardiano, por decirlo de alguna forma, y en especial de aquella labor de los filósofos franceses catalogados como posmodernos, debería tomarse muy en serio en nuestro contexto. Para ello, propongo, en primer lugar, que se piense en que dichos filósofos surgen de grandes representantes del pensamiento clásico como es el de Kant y el de Wittgenstein, con esto quiero subrayar que, sus planteamientos, no son inocentes cuestionamientos. En segundo lugar, su labor filosófica consiste en responder a la problemática contemporánea más importante: la problemática del sentido; aquí cabe mencionar que, por ejemplo, Lacan, es quien recupera e introduce en el

⁸ En el *Segundo Coloquio del Posgrado en Filosofía* (2002), Benjamín Valdivia escribe un ensayo titulado “La conformación de la unidad teórica”. El análisis plantea el origen y los síntomas de la condición fragmentaria que presenta el mundo contemporáneo. La fragmentación, o bien, el quebrantamiento desde el ámbito estético de la unidad compositiva, se entiende a partir de un término que el propio autor propone: la “unidad teórica”. Posteriormente, sobre la misma categoría, en *Ontología y Vanguardia* (2013), el autor desarrolla los orígenes de una estética de la fragmentación. Esta estética ajusta la función de la unidad como aquella que incluye a la contradicción lógica que se halla tanto en el campo estético como en el racional.

contexto filosófico la teoría psicoanalítica de Freud, tratamiento que respecto al sentido ha marcado nuestra época, ya que hoy en día no podría entenderse la contemporaneidad sin los postulados del psicoanálisis respecto al lenguaje.

En última instancia, la obra del autor se defiende por sí misma en tanto que al adentrarse en ella, el lector puede desistir o decidirse a recorrer el cruce de caminos que implica seguirle el paso a un afanoso trabajo del pensar. Finalmente, comenta Lyotard en una entrevista donde se le cuestiona qué es lo posmoderno:

«Posmoderno» probablemente no es un buen término, pues implica la idea de «periodización» histórica y «periodizar» es una idea todavía «clásica» o «moderna». «Posmoderno» indica simplemente un estado de ánimo o mejor, de pensamiento. Podría decirse que se trata de un cambio en relación con -el problema del sentido. Simplificando mucho, lo moderno es la consciencia de la falta de valor de muchas actividades. Lo que tiene de nuevo es el no saber responder al problema del sentido. El romanticismo, en lo que tiene de ausencia de sentido y de consciencia de dicha ausencia, es moderno; también el dandismo, o lo que Nietzsche llama «nihilismo activo», que no es sólo la consciencia de la pérdida de sentido, sino además la activación de esta pérdida. (1992, pág. 1)

Lyotard, a distancia, recibió la siguiente paradoja: somos conscientes de la falta de sentido y de la angustia de esa falta; asimismo, sabemos que no podemos realizarnos sin fijar un sentido, cualquiera que este sea. La modernidad ya pagó muy caro la desilusión de la unidad teórica, por lo cual, según el filósofo del deseo, se necesita no la negación de la negatividad, sino la afirmación de la negatividad. Lo posmoderno, en Lyotard, se halla como una actitud estética entusiasta ante la consciencia de la pérdida del sentido: filosofamos porque deseamos encontrarle el sentido al sinsentido.

Decía Lyotard en *Economía libidinal* que lo que se necesitaba era modelar una idea afirmativa del Cero, esto es, del deseo o de la inconmensurabilidad, de lo que atrae tanto a la razón y que jamás conocerá, pero que la incita a trabajar. En la página 36 del texto se expresa así: *¿qué tenemos que curar? No lo sé con precisión, pero al menos esto en primer término: la enfermedad de querer curar.* Esto puede interpretarse de la siguiente manera: la ilustración, tomando de base a la filosofía kantiana, pretendió dar límites a la razón. Kant pone márgenes en las facultades y distingue entre el conocer y el pensar porque señala que,

a diferencia de la razón, el entendimiento no puede ir más allá de la experiencia. Este ajuste no solo ha sido importante, sino necesario; no obstante, no salir de lo moderno implicaría arriesgar la instauración de un modelo de absolutismo al pensamiento, pero esto es contrario a la actividad intelectual. Así que una idea afirmativa del Cero es, precisamente, afirmar la negatividad, afirmar lo indescifrable para la razón, esto es, lo sensible. Pese a que el razonamiento sea errado y los sinsentidos le hagan prominencias y chichones al pensamiento, como decía Wittgenstein. En suma, el poeta estadounidense Walt Whitman vendría a ilustrar, a mi parecer, la vitalidad del pensar que se encierra en esta paradoja posmoderna en un fragmento que expresa: *¿qué tienen que decirme? / ¿Que me contradigo? / Sí, me contradigo. Y ¿qué? / (Yo soy inmenso.../ y contengo multitudes)*

II. ONTOLOGÍA: EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO ES FALSO

Analicé millares de documentos. Perseguí incansablemente con mis preguntas a especialistas e historiadores. Busqué, aunque en vano, a un solo ex deportado capaz de probarme que realmente había visto con sus propios ojos una cámara de gas” (Faurisson, en Vidal-Naquet, 1981:227). Haber “visto realmente con sus propios ojos” una cámara de gas sería la condición que da la autoridad de decir que la cámara existe...

En “La Diferencia”, Lyotard

En la tesis, *El deseo como concepto filosófico en la obra de Jean-François Lyotard* (2017), señalé que la filosofía del deseo consistía en llevar a cabo un reinicio o una restauración del juego ontológico. Se analizó la deconstrucción lyotardiana como el procedimiento teórico-estético con el cual el autor sugiere profundizar el ejercicio del pensamiento. En términos del apartado anterior, afirmando la negatividad, a la reflexión, tendría que restituirse la sensibilidad que la tradición filosófica le ha negado desde la perspectiva del logocentrismo. Bajo dicho tratamiento se sostuvo que el interés principal del autor radica en la propuesta de un nuevo juego estético-intelectual que permita comprender los procesos más complejos y trascendentes de la época contemporánea.

Por ello, como se dijo al comienzo de este texto, Lyotard, toma como punto de apoyo una especie de “principio lógico duplo”; con el psicoanálisis freudiano como herramienta metodológica negativa, subraya lo que llama en *Discurso, Figura* el orden inestable: el deseo. Así, se entiende que el modo o el “principio” del deseo sea visto como la duplicidad de pulsiones opuestas: Eros y Tánatos. De aquí que lo que prevalezca sea el movimiento, la tensión o el juego de intensidades contrarias (la presencia y la ausencia en el deseo). De acuerdo con esta concepción, identifiqué una particular dimensión ontológica. La dimensión ontológica, a la que se apunta aquí, tiene como base una ontología diversa, abierta, mudable,

no unilateral. Por lo tanto, se entendió que la argumentación lyotardiana sostiene la presencia de realidades simultáneas y alternas.

Retomo lo anterior para desarrollar este capítulo, puesto que, si en la primera investigación el objetivo fue averiguar y conocer la postura ontológica lyotardiana para penetrar en su pensamiento estético, ahora resulta pertinente caracterizar la evolución de sus ideas y las derivas de dicho pensamiento pasando, precisamente, a la siguiente etapa que, de hecho, se constituye como su etapa de madurez. Contrastar ambos periodos resulta de gran interés porque de esta manera se podrá observar el desarrollo, la trascendencia y la cohesión de la reflexión estética del filósofo. De igual modo, el presente trabajo crea un hilo conductor a mis intereses estéticos para, de alguna manera, aplanar el “camino sinuoso” que implicó el carácter filosófico del autor y así, finalmente, identificar el pensamiento estético de Jean-François Lyotard en su época madura y, trasladar este pensamiento hacia los tiempos y contextos actuales, pues tomado como herramienta de reflexión, se espera obtener un señalamiento, o bien, un acercamiento a los recientes fenómenos estéticos, y a la comprensión de la sensibilidad contemporánea. Conforme a lo anterior, es de suma importancia subrayar y tener presente que la lectura estética que aquí se realiza de *La Diferencia*, no es la lectura acostumbrada que se tiene de la obra, puesto que esta no se considera parte del pensamiento estético lyotardiano. De aquí que la particularidad de mi lectura resida en observarla bajo el lente estético y ver sus resultados. Por lo tanto, es necesario tomar en cuenta que *La Diferencia* es un texto escrito; por una parte, desde lo que la lingüística describe como lenguaje analítico, y por otra, desde lo que el derecho describe como litigio. Debe suponerse entonces que no todas, pero generalmente las lecturas de esta obra derivan en cuestiones políticas y éticas.

Ahora bien, en este capítulo se introducirá a *La Diferencia*⁹. En esta fase, podría decirse que no habla el esteta, habla “el más británico de los pensadores franceses” como

⁹ Convendría mencionar la existencia de la controversia suscitada respecto a la traducción en castellano. El texto original lleva el título *Le Différend* (1983) que en español correspondería a: “El diferendo” o “La discrepancia”. La edición que hace Gedisa ha sido de gran utilidad para el manejo general de la obra; sin embargo, ciertamente ha sido necesario contrastar la lectura y su sentido con la obra original que ha publicado

describe Omar Calabrese, en una entrevista realizada a Lyotard con motivo de su publicación *El entusiasmo* en 1986, donde además el propio autor declara que *El entusiasmo* es la deriva de los temas que, justamente, abrió *La Diferencia*. Con esta declaración pueden considerarse dos cosas: la primera, la relevancia teórica de los temas tratados en *La Diferencia*, puesto que el autor va a desarrollar en *El entusiasmo* ideas que se originan en *La Diferencia* y; la segunda, el rigor analítico del lenguaje con el que el autor expone el texto. En este orden de ideas, se puede anticipar que, en *La Diferencia*, Lyotard presenta una desacostumbrada interpretación tanto de la filosofía kantiana a partir de la *Crítica de la Facultad de Juzgar* (1991) como de la filosofía wittgensteniana a partir de las *Investigaciones Filosóficas* (1988). Por consiguiente, dice Lyotard acerca de su propio texto: “este es mi libro de filosofía”. Con ello, habría que entenderlo como un texto con problemáticas profundas, tanto internas como externas, es decir, al parecer, el propio autor revela que la dificultad de la obra estriba en mantener cierta correspondencia entre la forma y el contenido del texto. Si logra o no dicha correspondencia es un tema que queda abierto a la interpretación del lector. Lo cierto es que, en él se dispone a definir la organización interna de los géneros de discurso a partir de dos ejes bien marcados en la historia de la filosofía, y aparentemente disociados por el origen de su tradición: las “facultades kantianas” y los “juegos de lenguaje” wittgensteinianos.

Se reitera que en el filosofar maduro del autor, también se halla la herramienta reflexiva negativa, pues en su aprender a desaprender, es decir, en su “a-pedagogía” o, simplemente, en el atreverse a errar se dispone, según Lyotard, al pensar, en la posibilidad

Les Éditions de Minuit. Respecto a las críticas que Gedisa recibió por no ajustarse suficientemente al francés puede encontrarse al inicio de su edición, una parte que dedica a justificar su decisión basada en el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia Española. Ahí se define la *Diferencia* como la cualidad o accidente por el cual una cosa se distingue de otra. // Controversia, disensión u oposición de dos o más personas entre sí. Etc. Y admite rechazar usar el término “diferendo” (como le sugirió la comunidad intelectual) porque ve este como un modismo que sólo es común para algunos países iberoamericanos. La justificación nos parece insuficiente (mayormente) desde el punto de vista filosófico, puesto que se siente en “le différend” un señalamiento lyotardiano contundente respecto al conflicto que implica: es el desacuerdo total, la disputa ingobernable y permanente que escapa a cualquier controversia u oposición transitoria.

de una nueva sensibilidad. En este punto, Lyotard continua en la órbita deconstructiva de la pregunta heideggeriana.¹⁰ De aquí que, en *La Diferencia*, Lyotard afirme que su estilo se propone “alcanzar el grado cero del estilo”, con la finalidad de ofrecer al lector el pensamiento sin más. Sin embargo, sobre la peculiar escritura del texto -es importante decirlo-, juega un papel imprescindible la disposición del lector. El texto está dividido por párrafos enumerados. Dentro del párrafo se hallan constantes alusiones a otros párrafos que hacen de vaivén entre los dedos y las páginas. La lectura no es lineal a propósito. Además, dentro de lo que podría verse como la narración principal hay un espacio dedicado a narraciones “pequeñas” o como Lyotard las llama: *noticias*. Estas son pequeñas no por su contenido sino por el tamaño de la fuente, ya que implican una ampliación precisa que informa la trascendencia de un determinado problema filosófico. Es, por decir algo, la discusión entre Lyotard y los sofistas o, Lyotard y Kant.

Con base en esta introducción, puede decirse que la presentación del texto pareciera tener un propósito estético ¿cuál? proceder con la honestidad del pensar del ser humano en general para sostener que el pensar no es un proceso lineal ni ordenado, pues siempre hay ajustes y adecuaciones; por lo tanto, el pensar tiene condiciones sensibles¹¹. En este caso, el modo de presentación, que es también el estilo del autor, continúa expresándose orgánico y, de alguna manera, repetitivo o circular. Por ende, no es difícil encontrar la correspondencia, en este sentido, con su texto anterior: *Discurso, Figura*, puesto que en la presentación interna de *La Diferencia* de igual manera se haya la irregularidad, la imposibilidad del desenlace o,

¹⁰ Cuando Heidegger en *Ser y tiempo* (2006) plantea la pregunta por el ser, dedica el pasaje de “La tarea de una destrucción de la historia de la ontología” a discutir con la “tradicación filosófica” porque esta no permite realizar la pregunta originaria. De ahí que proponga la “destrucción” de ésta, de sus arraigadas y obsoletas estructuras metafísicas, pues sólo cuestionándolas, es decir, deconstruyéndolas (retomará Derrida) puede traerse el pasado al presente y así adquirir una conciencia histórica y una sensibilidad que ayude a comprender el aquí y el ahora.

¹¹ Observando la presentación del texto se advierte la disposición de una escritura estética, por ello debe considerarse la continuidad y la afirmación del interés sensible en *La Diferencia*. No obstante, por lo general, los comentaristas de la obra han omitido, quizá por desconocimiento o simplificación, esta importante sutileza de la tendencia lyotardiana. Aquí se sostiene que la estética es el sello o la piedra de toque del pensamiento lyotardiano y; por lo tanto, la estética no ha dejado de influir en el pensamiento de madurez del autor.

mejor dicho, la intermitencia, el suspenso; y eso lo hace un texto problemático, bastante discutible ante los ojos sistemáticos; dicho de otro modo, en la obra se expone (como lo mencionaba el autor en *D, F*) un orden inestable: el texto es congruente, pero sigue una lógica inconsistente, y por ello, problemática. En consecuencia, se invita a realizar la lectura de la obra para corroborar el placer y la dificultad de la intraducible experiencia.

Antes de desembarcar y profundizar en el estudio filosófico de *La Diferencia* de nuestro autor, conviene indicar que, dentro del contexto intelectual francés, o de lo que algunos han llamado el “pensamiento posmoderno”, se haya una oleada de personajes a los que reúne el mismo interés: abdicar del pensamiento clásico. De hecho, es durante la segunda mitad del siglo veinte cuando surge la conocida, hoy en día, como *filosofía de la diferencia*. Como antecedente del distanciamiento de la tradición filosófica, pueden señalarse, primero; los críticos de la subjetividad o de la racionalidad moderna hasta la fenomenología husserliana. Por ejemplo, se encuentra a Heidegger con la ontología o Lévinas desde la ética. Después están no sólo los críticos de la subjetividad y la racionalidad moderna, sino los planteamientos radicales que, además de rechazar los postulados de la filosofía clásica, pretendieron apartarse también de su teoría y sus métodos, en esta línea se encuentran Derrida, Vattimo, Lyotard, Deleuze, etc.

Aquí abro un paréntesis. En concordancia con lo anterior, puede verse algo que, aunque no es muy novedoso, suele pasar desapercibido en la vida apresurada de la academia y; por ello, me parece importante resaltar: el común denominador de la reflexión centroeuropea se remite a la filosofía fenomenológica y a la gran influencia de Husserl. Este fenomenólogo, como es sabido, busca un método que dé a la filosofía el estatuto de ciencia estricta, puesto que el escenario que recibe es el ascenso de las ciencias naturales y la disminución o descrédito para (en expresión de Dilthey) las “ciencias del espíritu”; mientras que, por otro flanco, lucha por tener bien diferenciada a la filosofía del psicologismo. La dificultad de poner en pie a la filosofía reside, según este contexto científicista, en que sus proposiciones carecen de validez objetiva. De aquí que el papel de Husserl resulte tan importante, ya que retoma los argumentos científicos más fuertes de la tradición filosófica como al “Yo” de Descartes y el “conocimiento trascendental” de Kant para exigir -a mi modo

de ver- respeto y autoridad por la actividad intelectual originaria, esta es, la que realiza la filosofía. De aquí la trascendencia de la fenomenología, pues esta se extiende a las ciencias sociales y humanas debido a que el sujeto trascendental de Husserl ya no es un sujeto ideal, sino real, por decirlo de alguna manera. Esto es importante porque este sujeto activo es quien les da sentido a las cosas y constituye su mundo, su historia. Reza la máxima fenomenológica: “conciencia es conciencia de algo”. En este sentido, cabría preguntarse ¿Será que, como decía Merleau-Ponty en el prólogo de *La fenomenología de la percepción* (1993), se ha malinterpretado a Husserl y, por ejemplo, Heidegger y los disidentes husserlianos no han dejado de hacer fenomenología? Por lo que (a modo de sospecha y siguiendo en ello al Dr. Genaro Martell) ¿la ontología sería, aún, pensar fenomenológicamente?¹² Y aún más ¿En la actualidad nuestro proceder filosófico al ser occidental continua en el tono de un pensamiento fenomenológico? Lo cierto es que Merleau-Ponty, alumno de Husserl, es uno de los influjos lyotardianos más significativos, como reconoce en su *Estética*. En todo caso, con esto puede señalarse que surge en la atmosfera filosófica del siglo XX una fuerte problemática teórica y epistemológica: ¿la realidad de la que habla la filosofía puede o no ser objetiva?, ¿la filosofía

¹² La reflexión no se retira del mundo hacia la unidad de la consciencia como fundamento del mundo, toma sus distancias para ver surgir las transcendencias, distiende los hilos intencionales que nos vinculan al mundo para ponerlos de manifiesto; sólo ello es consciencia del mundo porque lo revela como extraño y paradójico. El trascendental de Husserl no es el de Kant; Husserl reprocha a la filosofía kantiana el ser una filosofía «mundana» porque *utiliza* nuestra relación con el mundo, motor de la deducción trascendental, y hace que el mundo sea inmanente al sujeto, en lugar de *asombrarse* y concebir el sujeto como transcendencia hacia el mundo. Todo el malentendido de Husserl con sus intérpretes, con los «disidentes» existenciales y, finalmente, consigo mismo, estriba en que, precisamente para ver el mundo y captarlo como paradoja, hay que romper nuestra familiaridad con él; y esta ruptura no puede enseñarnos nada más que el surgir inmotivado del mundo. La mayor enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa. De ahí que Husserl se interrogue constantemente sobre la posibilidad de la reducción. Si fuésemos el espíritu absoluto, la reducción no sería problemática. Pero por estar en el mundo, porque incluso nuestras reflexiones se ubican en el flujo temporal que intentan captar (porque, como dice Husserl, *sich einströmen*), no hay ningún pensamiento que abarque todo nuestro pensamiento. El filósofo, dicen los trabajos inéditos, es un perpetuo principiante. Eso significa que no toma nada por sentado de cuanto los hombres o los sabios creen saber. Significa también que la filosofía no debe tomarse por algo sentado, por cuanto haya podido decir de verdadero; que es una experiencia renovada de su propio comienzo, que consiste toda ella en describir este comienzo y, finalmente, que la reflexión radical es consciencia de su propia dependencia respecto de una vida irrefleja que es su situación inicial, constante y final. (1993, págs. 13,14)

puede demostrar la existencia de sus objetos de estudio?, ¿cómo y cuál es la relación del sujeto-objeto? Estos y otros tantos consecuentes inauguran la polémica que alberga la fracturada filosofía contemporánea. Se cierra el paréntesis.

Volviendo al tema central de esta tesis ¿Cuáles son las coordenadas de *La Diferencia* de Lyotard y de la tradición filosófica? Dicho de otro modo, ¿en qué consisten sus encuentros y desencuentros? En su artículo para la revista *Thémata*, Juan A. García González dice que el tema de lo uno y lo múltiple o de lo uno y lo otro ha sido un tema clásico de la filosofía. Lo trató Platón en el *Sofista*, los medievales discutieron sobre los universales y el principio de individuación, en la modernidad también con la síntesis dialéctica y los particulares. Hegel presenta explícitamente la identidad y la diferencia en su *Lógica*, pero hay algo distinto en la *Filosofía de la diferencia* que distingue el abordaje de esta cuestión en la filosofía contemporánea. Por ello, podría inferirse que lo que distingue dicha problemática como actual –que ciertamente sigue desarrollándose en el ámbito lógico- es la manera, es decir el cómo tratar la identidad y la diferencia después de la modernidad. Ahondado en esta cuestión, antes de volver al artículo de García González, podría recordarse que, en la modernidad, Kant introduce en filosofía términos legales para fundamentar los ideales de su época, solo que mientras las leyes del derecho moderno eran sostenidas por principios rígidos y firmes; en la posmodernidad estos se han flexibilizado debido a las necesidades y a los nuevos valores de una sociedad heterogénea. Por lo tanto, la filosofía de la diferencia apoya una configuración lógica que, naturalmente, no se orienta hacia una sociedad homogénea.

Ad argumentandum tantum, si se retorna a la lógica formal, cuyos orígenes se remontan a Aristóteles, puede pensarse que este modelo es el que había llevado la batuta de la argumentación metafísica clásica; aquí cabe destacarse, de igual manera, que en la modernidad se da un cambio de modelo teórico junto al paradigma científico -o como Kant lo llama: el giro copernicano- pues los avances y precisiones de la ciencia natural influyen directamente en los terrenos del saber. Ahora cabe señalar que si la lógica cambia es porque ella permite la llegada del paradigma científico, relevando igualmente al metafísico. En palabras del Dr. Génaro Martell “el cambio de fondo, no solo se da a partir de "los avances de las ciencias empíricas", sino de la racionalidad misma: la cual reivindica la experiencia

creando las condiciones de una lógica inductiva”. Por esta razón, la ciencia moderna se vuelve la piedra angular para el conocimiento. No es una sorpresa que para el siglo XIX y XX prevalezca en el ámbito intelectual un genuino interés por la aplicación -y en muchos casos particulares la adecuación- del método científico en las demás disciplinas. Va surgiendo, pues, un nuevo binomio teórico que conjunta conocimiento y verdad. Bajo estas nociones se medirá la realidad ¿cómo? con base en la “objetividad” científica y la “demostración” lógica. Por lo tanto, podría reconocerse que el trabajo de la lógica aunado al de las matemáticas desarrolla un papel importante, ya que este animó de manera decisiva el desarrollo de las ciencias exactas. En retrospectiva, si en la antigüedad el conocimiento se basaba únicamente en la observación, para la época moderna se suman la experiencia y las nuevas tecnologías para determinar la validez proposicional que busca el ámbito científico. Cabe destacar que en la segunda mitad del siglo XIX las aspiraciones originadas por el positivismo y el evolucionismo radical preparan, de alguna manera, las contestaciones fragmentarias de las “concepciones metodológicas posmodernas”. No obstante, es a mediados del siglo XX, en el ámbito filosófico, que la reflexión lógica anglosajona es difundida principalmente por Wittgenstein. Este hecho es importante porque su filosofía marca de forma decisiva un partaguas en la concepción del lenguaje y los tratamientos filosóficos contemporáneos. De aquí el llamado giro lingüístico y su trascendencia hasta nuestros días.

El paradigma lógico que abre la filosofía de Wittgenstein, -algunas décadas después de Husserl, - radica en el estudio simbólico de la proposición: la relación figurativa del lenguaje con la realidad. Pero la cuestión de la verdad que lleva a cabo la lógica proposicional no procede por correspondencia a un principio o a una regla lógica (como, de hecho, lo hace la lógica formal para establecer las leyes del pensamiento). Para la lógica proposicional se requiere la combinación o las mezclas de hechos, pues lo que ella analiza son las descripciones de los estados de cosas, es decir, mientras algo se pueda describir, también se puede conocer, y viceversa. Conocer y describir los hechos son el objetivo epistemológico de esta perspectiva. Acá una proposición es verdadera cuando además de tener sentido puede describir un hecho como un hecho real, puesto que además de tener sentido tiene significado. Pero lo verdaderamente relevante para Wittgenstein es el sentido; así, la proposición es lógica

cuando logra describir cualquier hecho de la vida cotidiana o de las ciencias naturales porque adquiere un significado preciso, esto es, cuando es representativo. *Grosso modo*, puede mencionarse que la filosofía wittgensteiniana parte de la figura del hecho, no del hecho, esto es, sin ahondar más allá de la representación, es decir, sin especular sobre el proceso de figuración.¹³ En este punto particular Wittgenstein parece coincidir con Kant, en tanto que la filosofía kantiana no parte de intuiciones intelectuales para conocer el objeto como tal, sino que se trata de un fenómeno: del objeto indeterminado del cual el sujeto tiene intuiciones sensibles.

Ahora, volviendo al texto de García González para ahondar en el contexto filosófico, cabe mencionar que, para él, el comienzo de la *filosofía de la diferencia* se produce en 1957, con el texto *Identidad y diferencia* de Heidegger, bajo la influencia del pensamiento nietzscheano (García González, pág. 202). No obstante, este panorama que presenta García González podría ampliarse, haciendo mención de la recepción de los maestros de la sospecha en Francia: Marx, Nietzsche y de manera cardinal, Freud. Al respecto, Belén Castellanos comenta, en *La recepción del psicoanálisis en el pensamiento postestructuralista de Lyotard: la cuestión del deseo y del inconsciente*, que Lacan hace de eslabón entre el psicoanálisis clásico y la reinención de éste en las investigaciones filosóficas del lenguaje. Según la autora, la interpretación psicoanalítica lacaniana es de gran escala porque descoloca dicha disciplina de su aspecto científicista para concebirlo como sistema filosófico negativo. Desde estas lecturas van a abordarse los problemas contemporáneos de lenguaje en Francia en la década de los setenta, influyendo, desde luego, en abordajes cada vez más heterogéneos debido a la posibilidad de la interpretación como método filosófico.

¹³ Wittgenstein dice que lo que tenemos es una *figura del hecho*, no al hecho. De los objetos simples no tenemos nada más. En otras palabras, no tenemos al objeto, sino sólo su figura o su retrato y con ella trabaja nuestro pensamiento y nuestro lenguaje. La figura hace posible el vínculo con la realidad. Es gracias a esa función simbólica que podemos relacionarnos con el objeto simple, esta capacidad de vinculación es indudablemente lo interesante del planteamiento wittgensteiniano, ya que pone a cada parte en su justa importancia sin desarrollar una problemática metafísica del sujeto-objeto. La figura, para él, administra el sentido y sólo después de ella es que se logra dar significado a las cosas, y luego, se pueden también describir estados de cosas, o bien, los hechos de la naturaleza.

Por su parte, García González sugiere a Derrida como influencia significativa para el desarrollo de la filosofía de la diferencia, puesto que Derrida pronuncia una conferencia para la sociedad francesa de filosofía titulada *La Différance*. La conferencia se pronuncia el 27 de enero de 1968, en ella el filósofo plantea que la diferencia es un ejercicio orgánico e incompleto, ya que escribir sobre el mismo concepto “diferencia” es hacerlo desde su rasgo inexistente; sin embargo, al reflexionarlo y declararlo comienza a tener sentido. Esto es, se da paso a la acción de la diferencia, precisamente, al diferir. Dentro de este contexto intelectual participan Deleuze con su texto *Diferencia y repetición* de 1968, Vattimo con *Las aventuras de la diferencia* de 1980 y finalmente, Lyotard con el *Diferendo*, o *La Diferencia* de 1983. En síntesis, el diagnóstico que ofrece García González caracteriza a la filosofía de la diferencia de la siguiente forma:

Para la filosofía de la diferencia, pensar 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. (2001, pág. 207)

Resumiendo, el autor comenta que la filosofía de la diferencia, “se opone a todo valor absoluto, o teóricamente fuerte, como la identidad del ser, la subjetividad y Dios”. Para él, no obstante, esta filosofía de la diferencia tiene que ver con una metamorfosis del filosofar y el camino a seguir, según su punto de vista, no es del quehacer pragmático, ni la discusión hermenéutica o política sino, el de “la interrogación de lo interdisciplinar, de la orientación que organiza el saber, y de su reconducción a las experiencias primarias que lo dotan de sentido”.

La ilustración general que aporta el autor es de gran utilidad. Sin embargo, considero pertinente contemplar algunos puntos de la filosofía de la diferencia con mayor atención. En primer lugar, podría cuestionarse de qué manera los filósofos de la diferencia niegan toda

forma de infinito. Sus tratamientos, por ser deconstructivos, ciertamente dirigen, por decirlo de algún modo, la atención hacia “este” y no al “otro mundo”, pero no puede eliminarse la idea de infinito; dado que, como señaló Kant, a la razón le es natural arreglarse consigo misma a partir de ideas. Con base en esto, podría hablarse de las ideas estéticas, éticas y ahora, hasta lingüísticas: por ejemplo, desde el absurdo o la paradoja se siguen presentando formas de infinito, solamente que esa idea orientadora ahora es negativa. Esclarecer en qué consiste esta incipiente y ambiciosa perspectiva lyotardiana es el objetivo de esta tesis: mostrar y comentar el legado filosófico que Kant y Wittgenstein dejaron, según Lyotard, para el filosofar contemporáneo.¹⁴ En segundo lugar, para este momento, y para esta sociedad intelectual, ya hay una aceptación de la vida inconsciente, de lo irracional y rápidamente se da la asimilación del psicoanálisis en la vida común; por ello, contrario al modelo que adopta la modernidad, el pensamiento como fundamento de la razón o de la conciencia puede cuestionarse sin demasiado temor. En tercer lugar, como se veía arriba, la filosofía no puede dejar de ser teórica. El suponer es parte de su naturaleza y, en todo caso, dar supuestos es su labor; sin embargo, en la filosofía de la diferencia se pueden percibir características o planteamientos que intentan modificar el proceso especulativo llevado a cabo por la tradición. De esta manera, propongo que no se pierda de vista que el panorama teórico de la filosofía de la diferencia es negativo, es decir, no propone un estado fijo o una única forma de especular, no hay una metodología. La negación del método apunta así, al ejercicio constante: lo único firme es el pensar como práctica filosófica. No obstante, la filosofía de la diferencia

¹⁴Kant dice en su primera *Crítica* que una idea es un concepto necesario de la razón que clarifica la posibilidad de un conocimiento más allá de la experiencia, de ahí que su uso no sea constitutivo, sino regulativo. Luego, en la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, distingue como “idea estética” a la intuición de la imaginación que no encuentra concepto adecuado; por lo tanto, no puede aportar ningún conocimiento. Sin embargo, algo semejante ocurre también con “las ideas de la razón” porque, aunque éstas sí contienen un concepto (de lo suprasensible), en dicho concepto, nunca puede darse una intuición apropiada. En consecuencia, tampoco hay conocimiento.

Ahora bien, podría preguntarse ¿cuál es la relevancia de las ideas? su importancia está en su función: la clarificación de posibilidades del conocer más allá de la experiencia. En otras palabras, a partir de ellas, se logra concebir un ordenamiento lógico de los conceptos o los conceptos puros de la razón para fundamentar el conocimiento efectivo de cualquier ciencia, esto es, las “ideas trascendentales”. De esta manera, puede decirse que la importancia del método kantiano es aclarar y determinar los elementos significativos del campo teórico.

tiene lugar en la historia de la filosofía precisamente como ruptura de una forma del pensar, no del pensamiento en general, ya que su argumento no es un disparate pues, lo que dice no le es indiferente a su contrario, ya que de hecho lo implica. Sintetizando, lo que se intenta subrayar y reiterar hasta aquí, es que para la filosofía de la diferencia el proceso negativo consiste en defender, más que un modelo teórico, la actividad reflexiva, esto es, exponer el estado inestable, pero libre y orgánico del pensamiento; no concebir el pensamiento del ser humano como un estado contemplativo, coincidiendo en esto con García González. De este modo, se comprende que la filosofía de la diferencia vuelva su atención hacia las problemáticas más sensibles, es decir, hacia los saberes prácticos, políticos, históricos, sociales, artísticos y culturales.

Por todo lo anterior, asumir la diferencia no significaría despreciar la teoría y las formas de infinito sin más. Si la palabra del filósofo de la diferencia se caracteriza como negativa es porque no sigue un principio a priori conforme al cual actuar y proceder; al contrario, esta palabra va en busca de la regla marcada por las necesidades particulares de cada contexto o de cada juego de lenguaje. De hecho, respecto a este punto las siguientes líneas del maestro de Königsberg esclarecen, en su tercera *Crítica*, que hay conceptos problemáticos porque no hay intuición sensible que los determine definitiva y teóricamente:

En lo que atañe a la prueba *lógicamente correcta*, que procede de lo universal a lo particular, en la crítica se ha mostrado ya suficientemente que, como ninguna intuición que nos sea posible corresponde al concepto de un ser, que ha de buscarse más allá de la naturaleza, y como su mismo concepto, por tanto, la medida que debe ser determinado teóricamente mediante predicados sintéticos, permanece siempre problemático para nosotros [...] (1991, pág. 388)

En este sentido (problemático), Heráclito también señalaba que lo único constante es el cambio, y que la unidad está en la multiplicidad. En todo caso, dada la posibilidad de diversos planteamientos que alberga la filosofía de la diferencia, lo mejor es realizar una lectura desprejuiciada, examinar con calma y escrupulosamente el filosofar de cada uno de estos autores para apreciar el esfuerzo y la pertinencia filosófica de sus planteamientos negativos.

¿Cuál es pues, el planteamiento de “la diferencia” de nuestro filósofo? las siguientes páginas se dedican a desarrollar el análisis que lo posicionan justo en dicha escena.

Cabe señalar que la controversia del título de la obra ha llevado a varios intelectuales a criticar y desaprobar la traducción castellana. Se ha propuesto, entonces, que las nociones: “diferencia”, “diferendo” o “discrepancia” se usen pensando en su sentido dentro del campo jurídico; tal y como lo ha presentado Lyotard. El autor señala que el *diferendo* es la falta de coincidencia en una cuestión legal o procesual; es decir, el diferendo aparece cuando no es posible llegar a un acuerdo entre dos o más partes en conflicto. Por lo tanto, el diferendo es un tipo de diferencia particularmente irresoluble, sin desenlace, sin arreglo posible, diferencia radical, no negociable. Lyotard lo señala de la siguiente manera:

Una diferencia es un caso de conflicto entre (por lo menos) dos partes, conflicto que no puede zanjarse equitativamente por faltar una regla de juicio aplicable a las dos argumentaciones. Que una de las argumentaciones sea legítima no implica que la otra no lo sea. Sin embargo, si se aplica la misma regla de juicio a ambas para allanar la diferencia como si esta fuera un litigio, se infiere en una sinrazón a una de ellas por lo menos y a las dos si ninguna de ellas admite esa regla. [...] El título del libro sugiere (en virtud del valor genérico del artículo) que en general falta una regla universal de juicio entre géneros heterogéneos. (1983, pág. 9)

La diferencia es, pues, un caso que apunta al conflicto que surge de dos partes irreconciliables, en términos de la tradición filosófica podría decirse: del objeto y del sujeto, pero aquí Lyotard no trata el problema desde la ontología. El tono del texto es analítico, y en ese sentido, *parece*¹⁵ filosofar adoptando el lenguaje wittgensteiniano. Luego, como se verá, Lyotard hará una interpretación propia del lenguaje que, aunque parte de Wittgenstein, va más allá del filósofo vienés. En este contexto, se hablará de proposiciones: las proposiciones

¹⁵ Subrayo “parece” no porque Lyotard no tome en serio las reflexiones sobre el lenguaje wittgensteiniano, sino para no perder de vista que la otra coordenada está colocada en la reflexión kantiana y dicha referencia sí se inscribe en la tradición filosófica. Es justo en la dimensión tanto ontológica como estética de la tercera *Crítica* y en los textos *histórico-políticos* donde se instala la discusión que Lyotard trata en *La Diferencia*. De ahí que la voz kantiana resuene a manera de murmullo insistente en la obra.

o las frases están sujetas a regímenes o reglas según su formación como: relatar, interrogar, mostrar, ordenar, razonar, obedecer, etc. Por otro lado, están los géneros de discurso que suministran reglas de encadenamiento proposicional para proposiciones heterogéneas o distintas; así, se ofrecen las reglas apropiadas para alcanzar el fin del discurso deseado como: saber, enseñar, seducir, justificar, evaluar, conmover, controlar. El problema es: ¿cómo coordinar proposiciones de géneros heterogéneos, frases que responden a reglas completamente distintas para lograr un determinado género de discurso (como el que quiere expresar la ética, la política o la estética)? ¿existen géneros de discurso inconmensurables según sus fines? Lyotard prevé que no hay una regla universal de juicio que juzgue entre los diferentes géneros de discurso. Si se intenta aplicar un juicio, lo que resulta es el daño o la *sinrazón* para una de las partes o, para ambas, el daño y la sinrazón.

Lyotard, por otro lado, sugiere que su obra se perciba como artículo¹⁶ - ¿por qué? ¿de qué otra manera juega el género del artículo? -; un artículo, además de ser una forma simple de organización para un cuerpo legal, es la noticia periodística por excelencia, un modo de divulgación. Ella informa y actualiza a la sociedad sobre algún suceso. El lenguaje del artículo debe ser claro, conciso y usar frases cortas. También responde a seis cuestiones: ¿qué sucedió? (el hecho), ¿a quién le sucedió? (el sujeto), ¿cómo le sucedió? (la manera), ¿dónde le sucedió? (el sitio), ¿cuándo le sucedió? (el tiempo) y ¿por qué le sucedió? (la causa). Por supuesto, el género informativo del artículo no puede hablar de un acontecimiento ficticio, pues perdería su credibilidad. Por lo tanto, el artículo podría aludir a que Lyotard hará de informador de noticias filosóficas en *La Diferencia*. En este orden de ideas, igualmente, me parece que introduce el tema de Auschwitz, con el fin de ilustrar, precisamente, la paradoja o la dificultad metodológica que enfrenta la ciencia histórica de los años setenta al intentar

¹⁶ El artículo también se refiere a lo que generalmente conforma una ley, un tratado o un reglamento. El *artículus* que, en latín significa la juntura natural de los huesos, en el ámbito jurídico tiene la función de disponer convenios necesarios para salvaguardar la paz o el bien común de la sociedad. De acuerdo con lo anterior, puede señalarse que, *La Diferencia*, se organiza por la numeración de párrafos, con un muy posible paralelo al ordenamiento legislativo. Si es así, habría en la palabra *artículo* un juego de sentidos intencional del autor.

probar la existencia de la cámara de gas¹⁷, en efecto, el artículo es un discurso dedicado a establecer un hecho y, por consiguiente, es un género que indaga la realidad de los acontecimientos. Así se estructura el tono legislativo de la obra y se anuncia un juicio. Una parte es el querellante, otra es el acusado y la tercera es el tribunal. Señala Lyotard, que “el querellante se convierte en una víctima cuando no le es posible ninguna presentación de la sinrazón que dice haber sufrido” (*D*, §9). “Y una sinrazón sería esto: un daño acompañado por la pérdida de los medios de presentar la prueba del daño” (*D*, §7).

En primer lugar, es importante aclarar que, si la víctima no puede presentar la prueba del daño, no es por su falta de palabra o de lenguaje, sino porque su testimonio está privado de autoridad; ¿cuál es la lógica de que su palabra no hable o, de que lo que diga, no sea algo eficaz ante el tribunal? Y, en segundo lugar, entonces, si su testimonio no tiene autoridad, ¿cómo se sabe que esa situación realmente existió? Lo que se señala aquí es la insuficiencia de articulación coherente del discurso o de algún argumento que dé testimonio del daño que sufre la víctima.

Ahora bien, ¿cuál es el daño que sufre el querellante como víctima en este escenario? que el querellante insistente, firme y obcecado se transforma en víctima al declarar la injusticia sin los medios, de modo que fácilmente pasa ante el juzgado por un loco obsesionado y, su argumento queda así, desacreditado.¹⁸

¹⁷ Haber “visto con sus propios ojos” una cámara de gas sería la condición que da la autoridad de decir que la cámara existe y persuadir así al incrédulo. Aún hay que probar que la cámara estaba en el momento en que se la vio. La única prueba aceptable de que mataba es la de que uno esté muerto. Pero si uno está muerto no puede atestiguar que lo esté a causa de la cámara de gas. El querellante se queja de que lo han engañado acerca de la existencia de las cámaras de gas, es decir, sobre la situación llamada solución final. Su argumento es el siguiente: para establecer que un local es una cámara de gas sólo acepto como testigo a una víctima de esa cámara de gas; ahora bien, según mi adversario, sólo debe haber víctimas muertas pues de otra manera esa cámara de gas no sería lo que se pretende; no hay pues cámara de gas. (1983, pág. 15)

¹⁸ Ante tal situación sobreviene una paradoja, según el autor: “O somos víctimas de una sinrazón o no lo somos. Si no lo somos, nos engañamos (o mentimos) al testimoniar que lo somos. Si lo somos, puesto que podemos atestiguar esa sinrazón, ella no es una sinrazón, y nos engañamos (o mentimos) al declarar que somos víctimas de una sinrazón” (1983, pág. 17)

La paranoia, la impotencia que asalta es paralizante, confundible y atroz. Expresa Lyotard, ¿Acaso la paranoia no confunde el *Como si este fuera el caso* con el *Este es el caso?*, podría pensarse en la dimensión del juicio y la consecuencia de establecer algo (como la cámara de gas) existente o no - ¿de verdad da lo mismo condenar algo a la inexistencia?, ¿es esto un modo de pereza mental, de insensibilidad del tribunal o del desinterés de la mayoría ante la minoría? -. Más vale preguntar por los medios de presentación, si es cierto, como afirma Lyotard (en tono denunciante), que la realidad siempre está a cargo del querellante, ya que, es ese denunciante, quien con su interrogatorio señala reformar los métodos de organización de la realidad. Por el contrario, al defensor de la tradición le basta con refutar el argumento y rechazar la prueba con contraejemplos (según la lógica aristotélica). De lo anterior, se desprende que uno de los principales provechos de esta tesis sea la reflexión de los medios de presentación de la realidad, así como cuestionar la función del tribunal. Lyotard discute los procedimientos para establecer un juicio, puesto que los métodos de dicho tribunal ya no son tan prácticos cuando este ha dejado de ser imparcial y muestra daños e injusticias en su veredicto. En este caso, debido a su cargo, el tribunal es aquel que amenaza tanto la capacidad de hablar como de callar. El filósofo dice, “Lo que está sujeto a la amenaza no es un individuo identificable sino que es la capacidad de hablar y de callarse. Se amenaza con destruir esa capacidad. Hay dos medios de lograrlo. Hacer imposible hablar y hacer imposible callarse. [...] porque la capacidad de hablar o de no hablar está identificada con la existencia de X” (D, §16), es decir, con la existencia del referente. Lo anterior significa que la defensa emerge desde el *silencio*. Es ese silencio, el que muestra, desde el análisis lyotardiano, la necesidad urgente de actualización de los procedimientos para establecer la realidad. “Este es nuestro modo de pensar: la realidad no es algo dado, sino que es la ocasión de requerir que los procedimientos de establecerla se realicen respecto de ella” (D, §10).¹⁹

¹⁹ En esto, Lyotard es tajante, la realidad no es algo dado sino que ella se establece y se acepta, dice:

La realidad no es aquello que “se da” a este o aquel “sujeto”; la realidad es un estado del referente (aquello de que se habla) que resulta de efectuar procedimientos de establecerla definidos por un protocolo unánimemente aceptado y de la posibilidad que cualquiera tiene de recomenzar esa realización tantas veces como lo desee. La edición sería uno de esos protocolos, la ciencia histórica, otro. (1983, pág. 16)

Concretizando, el filósofo no puede quedar indiferente ante los múltiples problemas que presenta su realidad contemporánea y aunque tampoco deje de condolecerse al voltear hacia el glorioso pasado de una época moderna: ¡hay que filosofar! y “salvar el honor del pensar”. Lyotard se propone en esta obra testimoniar la diferencia, mostrar la filosofía en su discrepancia, en su paradoja ¿cómo? A través de las reflexiones de Kant y Wittgenstein, pues, a las luces lyotardianas, ellos anuncian y preparan el desenlace de las doctrinas universalistas. En estos autores, Lyotard ve la preparación de un epílogo de la modernidad, y el prólogo de una posmodernidad honorable. Su tesis, impulsada por una original comprensión del lenguaje (llevada a cabo desde los “juegos de lenguaje”) sostiene la existencia de regímenes proposicionales diversos. Cada proposición está constituida en conformidad con un determinado régimen o con su grupo de reglas; pero ¿qué sucede cuando dos proposiciones que pertenecen a un régimen heterogéneo son intraducibles, es decir, aún hay comunicación, aún hay lenguaje? Si no es posible la traducción, ¿será posible (como Wittgenstein apuntaba en sus *Investigaciones filosóficas*) encadenar proposiciones no partiendo de un significado lógico-lingüístico sino recurriendo a un sentido interno y, por lo tanto, jugando otro, o mejor aún, otros juegos de lenguaje?

2.2 Boicot lyotardiano: el silencio es una proposición

Antes de desarrollar el tema principal de este apartado me gustaría comenzar con el significado etimológico de la palabra boicot y con él, dar la justificación de su uso en este título. Boicot es una palabra inglesa y ahora es un epónimo que se debe al apellido de Charles Cunningham Boycott. ¿Cómo es que su apellido se volvió un símbolo y una palabra tan usual? Su uso tiene que ver con su dramática historia.

Charles Boycott fue un capitán del ejército británico, que al retirarse empieza una nueva vida de granjero en Irlanda. En 1873 ejerce el cargo de administrador para un

terrateniente inglés. En la hacienda se dedicaba a trabajar la tierra: contrataba y cobraba a los campesinos; hasta que la mano de obra, ya harta y cansada de sus rentas y cobras excesivas e impulsados, al mismo tiempo, por el contexto de una revolución política y social, termina revelándose con una crucial huelga. Sin gente a su servicio, era imposible el mantenimiento de la hacienda y de su trabajo, por lo cual decidió pedir ayuda. Demanda los sucesos subversivos en una carta publicada por el periódico nacional *The Times*. La noticia dejó de ser local y se convirtió en un asunto de interés nacional. Finalmente, Boycott presionado, agredido y amenazado acaba huyendo de Irlanda. Regresa a Inglaterra. Lo interesante de dicho acontecimiento no solo es que fue uno de los muchos que ocurrieron en ese entonces, sino la notoriedad pública obtenida por la huelga campesina contra un tal Boycott, pues fue tras la noticia pública que se denominó boicots a la práctica de los posteriores hechos revolucionarios. Dicho sea de paso, estos figuraron como antecedentes para poner en marcha la independencia de Irlanda. Actualmente es posible usar el verbo “boicotear” como sinónimo de bloquear, obstaculizar o, lo que interesa indicar en nuestro campo filosófico, problematizar. Los campesinos que lograron obstruir la vida y el trabajo de Boycott “al final” vencieron y lograron su objetivo; sin embargo, ¿qué pasa con Boycott, con su familia y con su impotencia? ¿víctima sin duda para los irlandeses? o, tal vez ¿víctima para los ingleses? Disputa.

Ahora bien, volviendo al tema del capítulo, para Lyotard lo que está amenazado en el terreno del lenguaje es la reflexión: hace perder el tiempo y no “sirve para nada”, no sirve para ganar tiempo. Hoy por hoy no se teme ni se rechaza la reflexión, sino es porque ella no es económica. Reflexionar acaba con el tiempo del filósofo contemporáneo, es decir, con su economía, puesto que, tiempo, es lo que exige la filosofía del filósofo, pero ¿qué puede decir histórica y actualmente, el filósofo, de su realidad fracturada, inestable y cambiante? ¿el informador verdaderamente informa lo que ocurre? Así, se enmarca en medio del gran bullicio, el acaparador lyotardiano del ¿arrive-t-il?.

En este sentido, intento insistir en que el boicot lyotardiano consiste, desde mi perspectiva, en problematizar el lenguaje al interior del propio lenguaje, pues, como afirmaba junto a Merleau-Ponty en *Discurso, Figura*, la reflexión es prisionera de la lengua. Ella se

halla perdida u opacada por una inconsciencia a causa de los procedimientos de la significación²⁰. Insistiendo en ello, podría preguntársele a Lyotard, ¿aquí y ahora es posible filosofar? ¿se sigue buscando el sentido, -aún se juega el tan desacreditado juego ontológico- es creíble el filosofar con todas sus consecuencias a riesgo de volver a fallar o fracasar?

Por último, para emigrar a su nuevo desafío: ¿cómo atestiguar la presencia de la falta con la palabra?²¹ En *Discurso, Figura*, Lyotard se marcaba como propósito salvaguardar el *desequilibrio* como único testigo de la existencia de la reflexión; si esto es cierto ¿cómo lo desarrolla en *La Diferencia*? ¿acaso el autor mantiene viva esta convicción en la siguiente etapa de su pensamiento? Para profundizar propongo un paralelo en las siguientes obras: en *¿Por qué filosofar?* Lyotard planteaba: “¿qué es lo que hablar quiere y no puede decirse?” Al inicio y fin del *Tractatus Logico-Philosophicus* (1997) Wittgenstein dice: “lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar hay que callar”.

Mientras que, para el primer Wittgenstein, “De lo que no se puede hablar, mejor es callarse” (*TLF*, §7), para Lyotard hay un deseo persistente por lo que no puede enunciarse definitivamente. Al menos así lo señalaba el Lyotard de *PQF*. Para el Lyotard de *La Diferencia* “algo” habla, pero no en nuestro idioma. ¿Cuál es el falso diferendo entre ambas tesis? ¿por qué Lyotard recurre, pues, a Wittgenstein? Para empezar, hay que aclarar el giro reflexivo que da el Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas*, puesto que, para este segundo momento, el filósofo vienés ya no concibe una regla universal o un tratado definitivo

²⁰Mientras el filósofo no se haga igualmente pintor, tendrá que mantenerse en el orbe de la lengua, de la inconsciencia estructural. Pero el esfuerzo que todavía puede acometer el habla es el de realizar en su lenguaje mismo esta transgresión del espaciamento, esta movilidad, esta profundidad que caracterizan la referencia del discurso y que el estructuralismo omite. No es dibujar o incluso pintar, es pintar y dibujar con y en las palabras; Merleau-Ponty llamaba a eso sobreflexión. (2014, pág. 74)

²¹ En *¿Por qué filosofar?* Lyotard termina su última conferencia diciendo:

He aquí, pues, por qué filosofar: porque existe el deseo, porque hay ausencia en la presencia, muerte en lo vivo; y porque tenemos capacidad para articular lo que aún no lo está; y también porque existe la alienación, la pérdida de lo que se creía conseguido y la escisión entre lo hecho y el hacer, entre lo dicho y el decir; y finalmente porque no podemos evitar esto: atestiguar la presencia de la falta con la palabra.

En verdad, ¿cómo no filosofar? (1989, págs. 163,164)

para la estructura lógica del lenguaje, se separa del atomismo lógico. Al que se llama el segundo Wittgenstein le interesan todas las expresiones lingüísticas porque su objetivo no es la corrección de las proposiciones lógicas-lingüísticas, sino encontrar la claridad de las expresiones a fin de que se alcance o se dé con su supuesto sentido. Para este segundo momento, el lenguaje ya no está sujeto a una sola forma. No hay afirmaciones a las que apunte el autor como correctas; a diferencia del *Tractatus*²², en las *IF* se habla más bien de la “conexión” y “clarificación” proposicional. Wittgenstein se dirige a estudiar el lenguaje natural o común. De esta manera, observa que las relaciones proposicionales son mucho más complejas que las de un lenguaje ideal; por ello, amplía su concepción del lenguaje considerando a éste como un organismo, de ahí que se dedique a estudiar sus infinitas posibilidades de uso.

En resumen, para el segundo Wittgenstein hay un evidente cambio en el tratamiento del lenguaje, acá se indaga la comprensión de éste mediante la categoría “juego de lenguaje”. A partir del modelo del juego, examina que el funcionamiento de las reglas del lenguaje concuerde con las acciones que este determina; también, observa que usamos y clasificamos palabras de acuerdo con una inclinación particular, es decir, las orientamos hacia un fin. De aquí que no exista un solo juego, sino juegos diferentes y múltiples de lenguaje. Así, el Lyotard de *La Diferencia* coincide con el Wittgenstein, no del *Tractatus*, pero sí el de las *IF*. Podría decirse que desde la analítica ambos conciben ese “algo” que habla. Wittgenstein cree que ese algo habla bajo las reglas de otro juego u otra gramática, en la del “mostrar” y; en

²² 258. Imaginémonos este caso. Quiero llevar un diario sobre la repetición de una determinada sensación. Con ese fin la asocio con el signo «S» y en un calendario escribo este signo por cada día que tengo la sensación. En primer lugar observaré que no puede formularse una definición del signo. — ¡Pero aún puedo darme a mí mismo una especie de definición ostensiva! — ¿Cómo?, ¿puedo señalar la sensación? — No en el sentido ordinario. Pero hablo, o anoto el signo, y a la vez concentro mi atención en la sensación — como si la señalase internamente. — ¿Pero para qué esta ceremonia?, ¿pues sólo algo así parece ser! Una definición sirve por cierto para establecer el significado de un signo. — Bien, esto ocurre precisamente al concentrar la atención; pues, por ese medio, me imprimo la conexión del signo con la sensación. — «Me la imprimo», no obstante, sólo puede querer decir: este proceso hace que yo me acuerde en el futuro de la conexión correcta. Pero en nuestro caso yo no tengo criterio alguno de corrección. Se querría decir aquí: es correcto lo que en cualquier caso me parezca correcto. Y esto sólo quiere decir que aquí no puede hablarse de 'correcto'. (1988, págs. 78,79)

esto lo sigue Lyotard. Tanto en *D, F* como en *La Diferencia* manifiesta que, si aquello habla, lo hace en un idioma que no podemos traducir. Sin embargo, para avanzar en la concepción (no en la traducción) de otro idioma, como lo concibe Lyotard, vale la pena trazar el recorrido reflexivo wittgenstianiano desde el centro del *Tractatus* hasta otros de sus textos “periféricos”. Esto es preciso porque a partir de las recopilaciones wittgensteinianas, por un lado, se ha logrado deconstruir la tan arraigada caracterización positivista del filósofo vienés y; por otro, dichos textos dan cuenta de la pertinencia y actualidad de su contribución filosófica en el pensamiento contemporáneo. Aunando a lo anterior, podría interpretarse que el autor del *Tractatus* siempre estuvo interesado en las cuestiones de lenguaje que, aunque pueden enunciarse carecen de claridad lógica-lingüística; por ello, las destina en un primer momento al “limbo de las palabras”: el silencio.

Como se sabe, actualmente existen diferentes interpretaciones del conjunto de la obra wittgensteiniana; no obstante, la primera recepción del *Tractatus* sintetizó y difundió las investigaciones del atomismo lógico. Dicha perspectiva, basada en su lógica simbólica, abrió paso al positivismo lógico. Sin embargo, ya se han publicado escritos inéditos que han ayudado a la reinterpretación de la canónica obra. Es decir, actualmente, de manera retrospectiva a su obra filosófica, se podría hablar de una nueva lectura del *Tractatus* a partir de las conjeturas de un Wittgenstein que se intentó expresar, en lo que él mismo llamó, los límites del mundo y del lenguaje. La importancia de la reunión y publicación de estos textos póstumos estriba en las nuevas interpretaciones de la obra wittgensteiniana. Dentro de las publicaciones se encuentran sus “Diarios filosóficos”, *Los Cuadernos azul y marrón* (1976), la correspondencia que mantiene con Russell, Keynes y Moore. Sin olvidar las conferencias sobre ética, estética, religión y psicología que dictó y, que han sido de gran valía. Con base en el contenido de estos textos se abren nuevas líneas de investigación para otros campos de la filosofía. Asimismo, se reconsidera la postura rígida del Wittgenstein analítico para estudiar, según algunos autores, al “místico”²³ pues, luego de leer estas publicaciones más de

²³ Según lo señalado por el *Tractatus*, *lo místico* no tiene que ver con una experiencia divina o sobrenatural ni con una experiencia psicológica. Se entiende, más bien, como la imposibilidad lógica-lingüística del objeto, es decir, con la dificultad o incapacidad humana de describirlo y, por lo tanto, de conocerlo.

uno se ha inclinado hacia la interpretación del callar wittgensteiniano. Por lo tanto, el acontecimiento de la publicación de los textos póstumos no es menor si se considera que, justamente, a partir de ellos se abren nuevas líneas de estudio en la actividad intelectual y, por supuesto, para los fines propios de la reflexión estética que persigue esta tesis, en particular, desde el paralelo entre el callar wittgensteiniano y el silencio lyotardiano.

Así, de acuerdo con una de las conferencias más renombradas y comentadas acerca de la reinterpretación del pensamiento wittgensteiniano, la *Conferencia sobre ética* impartida el 17 de noviembre de 1929, puede evidenciarse el profundo respeto que el autor tiene hacia la naturaleza del espíritu humano:

La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente bueno, lo absolutamente valioso, no puede ser una ciencia. Lo que dice la ética no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento. Pero es un testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría. (2009, pág. 523)

Esta idea concuerda con lo apuntado en el *Tractatus* en el párrafo 6.42 “no puede haber proposiciones éticas” porque las expresiones éticas, hablan de valores absolutos que no aportan conocimiento. Esto quiere decir que no aportan ninguna solución a problemas científicos; por lo tanto, su sentido originario no pretende la determinación, sino la reflexión, no el conocimiento sino el saber. Siendo así, estas proposiciones son expresiones imprecisas por la naturaleza de su objeto: inestable o contextual; por ejemplo, encontrar el sentido de la vida o diferenciar lo bueno de lo malo. Si bien es cierto que todas las culturas han meditado estas cuestiones, cada una las concibe de forma particular. No obstante, lo sustancial de la cita radica en que Wittgenstein expresa que las cuestiones éticas son testimonios, declaraciones y evidencias del espíritu humano y su tendencia hacia la reflexión, pues, aunque definitivamente la ética no sea una ciencia, afirma respetarla profundamente, dándole de ese modo su lugar e importancia en el saber humano. En este orden de ideas, el mismo diagnóstico tienen las proposiciones estéticas y religiosas, pues estas expresiones no generan conocimiento universal y necesario. Ellas pertenecen a lo que Wittgenstein llama: “lo místico”, a lo que se debería mejor callar. Sin embargo, aquí hay que resaltar el sentido del

silencio. El silencio que suscita el autor en las proposiciones éticas, estéticas y religiosas podría ser entendido desde la cita anterior, no como enunciaciones torpes o incompetentes por sí mismas, sino como expresiones lingüísticas que no tienen juego o juicio de valor dentro de la ciencia ni de la lógica trascendental wittgensteiniana, ya que desde allí son indecibles, indescriptibles, o bien, no tienen correspondencia con los hechos del mundo natural.²⁴ La lógica, indica Wittgenstein, es una estructura que contiene tanto al mundo como al lenguaje. Expresa en el párrafo 5.4731 “el que la lógica sea un *a priori* consiste en esto, en que no se *puede* pensar ilógicamente”. Significa que, para pensar ilógicamente, tendríamos que poder pensar lo no pensable: lo que está antes y después del pensamiento. De ahí que todo nuestro pensamiento responda a una forma lógica, aún en los límites del lenguaje que no aportan ninguna información sobre los hechos. Los límites del lenguaje están trazados por la tautología y la contradicción.

Afirma Wittgenstein que su lógica proposicional es una lógica trascendental cuando explica su esencialidad, pues la lógica no puede comparecer ante ella misma, no puede justificar su validez, se le reconoce por ser esencial frente a lo accidental²⁵. Ella no puede definirse más que negativamente: se muestra a través de sus límites (la tautología y la contradicción). Dichos límites son llamados *sinsentidos* porque, aunque hay lenguaje, éste no aporta un significado correcto de lo que es el caso: no hay representación efectiva del

²⁴ La primera concepción lógica que Wittgenstein desarrolla, según Russell, es una teoría del simbolismo. El logro más importante ahí, es la función lógica de la representación. La “figura”, la “imagen” o el “retrato lógico” es lo que permite la representación del mundo y de la realidad en el lenguaje, ella nos ofrece una especie de identidad o de elementos formales para representarnos el mundo y la realidad. No obstante, ella también tiene límites: “lo que la figura representa es su sentido” (TLP, §2.22). Su verdad o falsedad consiste en el acuerdo o desacuerdo de su sentido con la realidad. (TLP, 2.222) No existe una figura verdadera a priori” (TLP, 2.225). La figura no se puede figurar, imaginar o retratarse a sí misma. ¿Cómo sabemos, pues, de ella? Porque se muestra en el lenguaje, esto es, tiene sentido. De este modo, desde la ciencia y la lógica optamos por juzgar los enunciados como verdaderos o falsos cuando se corresponden o no con nuestra figura del mundo, esto es con el sentido. Por lo tanto no conocemos ni vemos al “hecho” o al “objeto simple”, sino a la figura.

²⁵ Las proposiciones lógicas describen la armazón del mundo o, mejor, la presentan. No «tratan» de nada, presuponen que los nombres tienen significado, y las proposiciones elementales, sentido; y ésta es su conexión con el mundo. Es claro que debe manifestar algo sobre el mundo el hecho de que resulten tautologías de uniones de símbolos, que tienen esencialmente un carácter determinado. (TLP, §6.124)

mundo ni de la realidad o, dicho de otro modo, en estas expresiones no hay unicidad de significado ni de referencia en los símbolos o en las combinaciones de símbolos. Por consiguiente, en ellas, el lenguaje no cumple su función, no hay representación de estas expresiones con sus objetos.²⁶ Terminan siendo proposiciones absurdas, pues lo que dicen no concuerda de facto con lo que representan. Al respecto, conviene recordar que, para este primer Wittgenstein, el *sentido* de las proposiciones era entendido desde la veracidad de la lógica matemática, únicamente habría que atender a las reglas de sintaxis, así se mostraba la correspondencia entre la proposición y el hecho; según el caso, se podía negar o afirmar el hecho. En un segundo momento, el autor rectifica que un lenguaje con sentido no es precisamente el lenguaje significativo o ideal. Por lo tanto, aquellas proposiciones “sinsentido” (puesto que no dicen lógica-lingüísticamente nada verdadero y, sin embargo, son tan usuales en el lenguaje ordinario), ahora son importantes debido a lo que *muestran*.

Pregúntese al autor: ¿Cómo entender, entonces, las expresiones “sinsentido”: las que no representan el mundo natural ni la realidad? “Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se *muestra* a sí mismo; esto es lo *místico*.” (TLP, §6.522). Así, se deduce en Wittgenstein que, en el lenguaje, una cosa es el *decir* y otra es el *mostrar*. Ni la ética, ni la estética, ni la religión tienen universalidad, esto es, no tienen forma lógica-lingüística con sus objetos porque ellas, a diferencia de la ciencia, no representan o no retratan ningún hecho del mundo físico. Ellas no guardan relación entre el significado formal de la proposición y el mundo natural, puesto que, si lo tuvieran, valdrían lo mismo que las proposiciones científicas: campo donde “todas las proposiciones sí valen lo mismo” (TLP, §6.4). No obstante, sin afán de romantizar, muchas veces se *siente* que una frase ética, estética o religiosa tiene un valor mayor al científico. Pueden traerse a la mente los problemas de política, arte o religión, temas donde dos posturas contrarias son enfrentadas por falta de acuerdo, se discute porque uno es liberal y otro conservador, porque uno es del clásico y otro de la vanguardia, o porque uno es

²⁶ El objeto es simple (TLP §2.02) los objetos forman la sustancia del mundo. Por eso no pueden ser compuestos (TLP, §2.021). La sustancia es lo que persiste independientemente de lo que es el caso. (TLP, §2.024). El objeto es lo fijo, persistente, la configuración es lo cambiante, inestable (TLP, §2.0271). En el estado de cosas los objetos están unidos entre sí como los eslabones de una cadena (TLP, §2.03).

musulmán y otro cristiano y, mientras para uno Dios no tiene forma, para el otro Dios tiene forma humana. Pero estas proposiciones no tienen valor de falsedad ni de verdad. No obstante, encuentran su sentido en otro espacio que no es el de la razón ni el de la ciencia. A lo que me referiré más adelante como el *lenguaje de la sinrazón*; o bien, del sinsentido, finalmente, este no describe los hechos del mundo ni de la realidad, más bien, son expresiones de *asombro*. Wittgenstein dice de estas expresiones que son impulsos del hombre de arremeter contra los límites del lenguaje. De acuerdo con las últimas líneas de las *Conferencias sobre ética*, lo que cabe destacar es que las expresiones de asombro encuentran su valor como absoluto y; su sentido, se halla en los movedizos terrenos del *sentimiento*. Por fin puede decirse que a este campo corresponden las expresiones de la religión, de la ética y de la estética. Pero, estas disciplinas no pueden describir su objeto; dado que su objeto, como se dijo antes, no está determinado por valores lógicos, sino por valores inestables que responden a variables de la voluntad y de la sensibilidad.

Ahora bien, en lo concerniente a la estética conviene resaltar la perspectiva del filósofo francés, Jacques Bouveresse, en su libro titulado *Wittgenstein y la estética*, puesto que ha situado dicha disciplina no al margen sino en el corazón de la obra wittgensteiniana. Para Bouveresse, la estética es un tema central en Wittgenstein, puesto que a lo largo de sus textos se ven innumerables ejemplos y analogías tomadas de la música, de la pintura, de la arquitectura, de la literatura, etc. La reflexión de Bouveresse sostiene el interés de Wittgenstein por los temas estéticos; que, si bien no son la forma o la estructura de su obra, sí son contenido trascendente de ella. Afirma que esta correlación: “es la mejor expresión de la dicotomía decir/mostrar”. Así, la posibilidad de diagnosticar una “estética wittgensteiniana” proviene, para el autor, de la parte “no escrita” o “no dicha”, pero sí mostrada por Wittgenstein. Tal como refiere Wittgenstein en las *Observaciones Filosóficas* (1997):

Los problemas científicos pueden interesarme, pero nunca apresarme realmente. Esto lo hacen sólo los problemas conceptuales y estéticos. En el fondo, la solución de los problemas científicos me es indiferente; pero no la de los otros problemas (1997, pág. 140)

Visto de esta forma, se comprende, en primer lugar, la inclinación filosófica wittgensteiniana y su preferencia por las problemáticas que relacionan el espacio lógico con lo sensible. Basta recordar que para el Wittgenstein del *Tractatus* a diferencia del Wittgenstein de las *IF*, las expresiones del lenguaje ordinario disfrazaban y oscurecían el pensamiento, pero aquí cabe resaltar que hablaba de un pensamiento lógico-lingüístico, y no del pensamiento en general. De ahí que al iniciar su investigación del lenguaje señale que “el objetivo de la filosofía sea la clarificación y la determinación lógica de los pensamientos” (*TLP*, 4.112). Sin embargo, posteriormente discierne, el segundo Wittgenstein, que lo que hay que buscar es esa claridad en el lenguaje ordinario. Dicho de otro modo, en las *Investigaciones Filosóficas* (1988), el autor se dispone a analizar los usos del lenguaje común desde el sentido, y ya no desde el significado, puesto que cada palabra puede tener varios usos, de tal manera que el encadenamiento proposicional responde a una finalidad diferente en cada caso. Desde esta perspectiva, los “juegos de lenguaje” y las “formas de vida”; serán las herramientas con las que contará su tratamiento para concebir, no los fenómenos del lenguaje sino “las posibilidades de los fenómenos”. Así, el vasto tejido de conexiones que tiene el lenguaje da cuenta de su espontaneidad, de su irreductibilidad o, mejor dicho, de la apertura posible para el desarrollo de las diferentes “formas de vida”, esto es justamente, lo que da la pauta al segundo Wittgenstein para pensar el encadenamiento proposicional como articulación, de ese modo puede concebir al lenguaje como una actividad; por lo tanto, como ya se ha mencionado, afirma que no hay un último ni definitivo uso del lenguaje. Ahora, se infiere por qué Lyotard recurre al segundo Wittgenstein: para estudiar el encadenamiento o eslabonamiento de las proposiciones. Para el vienés, podría decirse que (como se ha expuesto líneas arriba) no cambian los intereses de la investigación, más bien, lo que se replantea son las herramientas. Su principal interés sigue siendo el lenguaje, solamente que ahora observado desde su organicidad, a través de un instrumental que sí permite el análisis de su estado sensible, a través del ejemplo y de la analogía.

Definitivamente, lo que liga al Lyotard de *La Diferencia* con el Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas* es, primero, que ambos autores coinciden en que el lenguaje es una actividad, una tarea y, por ello, no hay última proposición ni regla universal, pues hay tantos juegos de lenguaje como formas de vida e incluso el silencio, piensa Lyotard, tiene su

propio juego. Segundo, las formas de vida implican un saber o sentido interno, este no se dice, sólo se muestra debido a su variabilidad o carácter sensible. Tercero, el callar wittgensteniano y el silencio lyotardiano se plantean justamente desde una previa concepción negativa del lenguaje; desde este miramiento negativo se resalta el aspecto sensible del lenguaje, aquel que osa mostrar lo inexpresable con arreglo al sentimiento. Respecto a este último punto, conviene mencionar lo que Kant señala en su tercera *Crítica* “el sentimiento siempre es verdadero” pues no admite valores lógicos; y Nietzsche dice que la verdad no cabe en una proposición (porque quizá se está hablando de ¿un sentimiento?). En otras palabras, los límites de lo dicho revelan a su vez, la trascendencia de los límites del silencio. Por lo tanto, los sinsentidos o aquellos límites espacio-temporales donde se disuelve la claridad lógica-lingüística de la palabra, son límites que sí aportan algo, hacen de puntos cardinales, ya que encauzan encadenamientos proposicionales hacia lo importante, lo profundo, lo existente: el sentido. De acuerdo con la reinterpretación del callar wittgensteiniano desde el segundo Wittgenstein propuesto aquí, Lyotard planteará en *La Diferencia* que el silencio tiene su propio juego de lenguaje ¿cómo? manteniendo que “permanecer callado representa ya una proposición”: el lenguaje no acaba en el silencio, puesto que no hay última proposición²⁷.

En las *IF*, Wittgenstein se dedica a buscar la claridad de las expresiones encadenando distintas proposiciones mediante ejemplos, ya no se ciñe al significado de la palabra. Igualmente, indaga el sentido proposicional con base en las formas de vida porque encuentra que el sentido del lenguaje se halla en su uso. Por último, Lyotard partirá de este tratamiento wittgensteiniano para figurar en la problemática del lenguaje que está en busca del sentido. Su proceder negativo insiste, desde mi punto de vista, en presentar el juego sensible del lenguaje. Para mostrarlo, la discusión se instala en el género del derecho, mientras su lente analítico enfoca el estado inestable del lenguaje: “instante del lenguaje en el que algo que

²⁷ 17. La paradoja de la última proposición (o del último silencio) que es también la paradoja de la serie, debería dar a X, no el vértigo de lo que no puede ser expresado (que también se llama el miedo de morir), sino la convicción irrefutable de que formular proposiciones no tiene fin. Que una proposición sea la última necesita de otra para declararlo, la cual no es pues la última.

debe poderse expresar en proposiciones, no puede serlo todavía”. Con el influjo de Wittgenstein, y dando un paso más allá de él, puede anunciarse un nuevo juego de lenguaje y, la tesis estética de Lyotard: el silencio no es el fin del lenguaje. El silencio, para nuestro autor, es una “proposición negativa” y su función es la expresión de la diferencia, del conflicto revelado por el sentimiento.

22. La diferencia (en el sentido que damos aquí al término) es el estado inestable y el instante del lenguaje en que algo que debe poderse expresar en proposiciones no puede serlo todavía. Este estado implica el silencio que es una proposición negativa, pero apela también a proposiciones posibles en principio. Lo que corrientemente se llama sentimiento señala este estado. “uno no encuentra las palabras adecuadas”, etc. Hay que buscar mucho para poder encontrar las nuevas reglas de formación y de eslabonamiento de proposiciones capaces de expresar la diferencia revelada por el sentimiento si no se quiere que esa diferencia quede inmediatamente ahogada en un litigio y que la voz de alerta dada por el sentimiento haya sido inútil. (1983, págs. 25,26)

¿Cómo mostrar pues la existencia y realidad de la diferencia, cómo hablar de un lenguaje del sinsentido revelado por el sentimiento? De esto se dará cuenta en los siguientes capítulos.

2.3 La realidad no tiene nombre, se supone

La crisis de la época contemporánea, coinciden los filósofos, es la pérdida del sentido, de lo que fue la función teórica y, por lo tanto, sobreviene la falta de sistema consistente; la dificultad de esta situación resalta en el extravío del sujeto, pues actualmente no se puede hablar de una finalidad para la humanidad como se hizo en épocas pasadas. Se profundiza, entonces, en tratar de buscar explicaciones de la descomposición teórica y la fragilidad de la metodología consolidada por el proyecto moderno. En otras palabras, la crisis actual estriba, para muchos filósofos, en la falta de directriz para conseguir un orden general, pero quizá la problemática es cómo concebir esa directriz.

Para una sociedad errante, dispersa y apática por su falta de entusiasmo, no hay una clara posibilidad de acción, debido a que no se logra concentrar un interés que sea común

entre la diversidad y el desconcierto que hay en cada contexto social. De aquí que las diferencias presentadas en las actuales formas de vida se vuelvan un foco de estudio en muchos campos del conocimiento; pero para la filosofía, que como disciplina pretende la universalidad y la trascendencia del saber, cabe preguntar: ¿se puede hablar aún de una realidad fija y determinada? El tema de este pasaje es, precisamente, la reflexión lyotardiana sobre la realidad y su modo de presentación.

La problemática de lo real o del ser es un problema que, en la tradición filosófica occidental, podría rastrearse en los pensadores de la Antigua Grecia al establecer la distinción de dos naturalezas: *el ser* y *los seres*, o por decirlo de otra forma, la causa originaria y la serie. La distinción ontológica, a su vez, configura el orden del mundo, pues con base en ella se habla de los conceptos, de los principios de la existencia, y de la realidad. Así, Parménides sosteniente que *el ser es*. Bajo este primer principio, mantiene que fuera del ser, no hay nada. Sus características son la unidad y la estabilidad, elementos distintivos del pensamiento racional; de aquí que, para él, el ser sea: uno, eterno e inmóvil.

Parménides introduce, de este modo, lo que históricamente se conoce como el pensamiento racional y también el pensamiento idealista. Mientras estos últimos se van afinando se haya, por ejemplo, a los sofistas, a Platón y a Aristóteles. Más adelante, en el siglo XVII, Descartes mantiene un sistema filosófico que dice garantizar la verdad a través de un orden lógico. En el *Discurso del método* (1637), Descartes pretende advertir y evitar los errores del pensamiento. Su célebre “pienso, luego existo” es la inscripción de su principio fundamental, esto quiere decir que la duda confirma la existencia y, como dudar es ya pensar, pensar es existir; de manera que si pienso existo. Así, este principio cartesiano da cuenta de la realidad. Vale recordar que ya San Agustín había dicho algo similar en la Edad Media “Si fallor, sum” (si me equivoco, existo). La originalidad que muestra Descartes radica en la aplicación de su principio, pues este, a diferencia de sus antecesores, cree que la verdad puede actuar *como si* fuera un axioma matemático, y no como una iluminación del intelecto. Su propósito de construir un sistema filosófico bien estructurado, que diera cuenta de la veracidad de la realidad, se correspondía con el propósito de la ciencia matemática: partir de una verdad indubitable y sistemática. Por ello, Descartes plantea la necesidad de cuatro reglas

lógicas que conforman el método que llevaría al ser humano al conocimiento absolutamente verdadero: 1) evidencia, 2) análisis, 3) síntesis 4) enumeraciones y repeticiones. En fin, para el padre de la modernidad, a través de un procedimiento filosófico axiomático, el problema de la realidad sería resuelto, puesto que la verdad podría deducirse clara y evidentemente. Por lo tanto, al igual que Parménides, Descartes sigue el planteamiento racional de su tradición occidental e identifica, nuevamente, el ser con el pensar, es decir, para ser se necesita la unidad y la perfección que únicamente vive en la idea. Lo anterior, revela que, para estos pensadores, la naturaleza o la materia siendo plural, mudable y diversa, no logra establecer sus principios y, si los tiene, son desconocidos por el sujeto. Sin embargo, el sujeto sí puede determinar a la materia en tanto que ella es manipulada y significada por y para él sujeto por medio de su razón y su lenguaje. No obstante, las propiedades de la materia, al diferir de las del ser humano, encuentran sus formas en otro universo, sostendrá Lyotard.

Lo que interesa resaltar aquí, es que, de acuerdo con sus atributos, a la materia le corresponde un lugar menor en la jerarquía ontológica tradicional, pues esta no tiene consciencia o razón de su existencia. En consecuencia, tanto el idealismo como el racionalismo parten de una perspectiva subjetivista (puesto que, epistemológicamente, no difieren) y lo que existe puede conocerse ¿Cómo? formulando que el conocimiento se da únicamente a partir de la razón, o bien, de la idea. Sin embargo, volviendo a la Antigua Grecia y a Heráclito, éste antes que Parménides, sostenía el movimiento, el cambio y, la guerra, como reina y madre de todas las cosas. Para el Oscuro, llamado así por su aforismo (y su estilo metafórico), la unidad habitaba en la tensión de los contrarios. Lo único permanente, para él, era el cambio. *Todo cambia*, de ahí su frase: “Nadie se baña dos veces en el mismo río”, puesto que, al fluir, ni el agua ni el río son los mismos, tampoco el ser humano acariciado por el agua resulta el mismo en cada caricia; hay en el pensamiento del efesio, una particular concepción del tiempo que vuelve todo acontecimiento actual y distinto. Heráclito, entonces, partidario del movimiento, del devenir, explicaba que la única ley interna era la del *Logos*.

El logos de Heráclito apuntaba a la armonía invisible, aquella que no se presenta en el mundo visible sino es por signos.²⁸

El Logos del efesio habría que entenderse, pues, como la función de la unidad de la diferencia, ya que esa unidad es impalpable, no se ve porque está alejada de lo que une, alejada de toda percepción; sin embargo, es una unidad en tensión porque une a los opuestos, pero no los concilia, ya que conciliarlos implicaría, desde su perspectiva, “la destrucción total del universo”. De aquí que Lyotard se atreva a plantear, de alguna manera, en *PQF* que Heráclito, identificaba la palabra filosófica con el pensar y esto, al mismo tiempo, era parte de un acontecimiento, de un devenir. En otras palabras, la sabiduría se adquiriría por medio de un ejercicio constante. La palabra filosófica, de este modo, se entiende como la palabra que escucha y transmite al logos y, el logos, la voz de la razón que aparece y se oculta. En consecuencia, se concibe la fascinación operativa y misteriosa que ambos autores encuentran en el lenguaje, pues por medio del lenguaje la mayoría cree dominar o sujetar a la naturaleza (o a todo aquello de lo que se habla); sin embargo, esa aprehensión o, mejor dicho, ese conocimiento de la cosa es incompleto y momentáneo. Nada permanece, proseguirá Lyotard, comentando a Heráclito, porque “esta unidad es una unidad separada de lo que ella misma une”.

²⁸ Ampliando esta perspectiva, me gustaría remitir a la pertinente dificultad interpretativa que ha surgido en la contemporaneidad alrededor del *logos* heraclíteo. El filósofo venezolano, Carlos Ulises Moulines comenta en su artículo “Un problema de interpretación: La significación del logos en Heráclito” para el *Boletín del Instituto de Estudios Helénicos* menciona que, Burnet, desde la lingüística dice que este logos tiene una connotación verbal y que puede entenderse como “discurso” o “expresión lingüística” de un pensamiento; mas no como razón o medida. Desde la cosmología, Hoffman y Calogero han interpretado a dicho logos como “ley cósmica”. La teología lo ha explicado como “razón divina” que anima y mueve todas las cosas. Por otro lado, desde la lógica, Reinhardt intentando mostrar la afinidad entre Parménides y Heráclito la encuentra como “ley del pensamiento” en general. (1972)

Así, se observa la profunda problemática que entraña la significación del logos de Heráclito, ya que no hay una significación clara y precisa de dicho logos. De aquí que también se le reconozca como el filósofo de la investigación, puesto que el *logos* heraclíteo no es el fundamento de un sistema conceptual, sino la función de la investigación: indagar y examinar. La enseñanza heraclíteica permite pensar que la actividad filosófica es aquella que une opuestos sin buscar su conciliación; de este modo, el logos cumple su cometido: orientar hacia una realidad que une tanto a los hombres como a la naturaleza sin desvanecer con ello sus diferencias.

Asimismo, desde esta reflexión, se entiende al *logos* heraclíteo no como un fundamento de corte conceptual sino como la función que cumple la palabra en el pensamiento, y el pensamiento en la palabra filosófica. Es decir, al nombrar cualquier cosa, se da la unidad de los opuestos sin conciliarlos. Para Heráclito era evidente que la unidad invisible cohabitaba en la relación con: 1) el hombre individual consigo mismo, 2) la comunidad de hombres 3) la naturaleza exterior. Dicha correspondencia es efectuada por el quehacer de la palabra filosófica que tiene por objeto la investigación asidua: la sabiduría, el pensamiento que observa que la realidad no es unilateral sino heterogénea.

Ahora, volviendo a Lyotard y retomando el problema de la realidad (o bien, como lo trata la tradición filosófica, el problema ontológico o del sentido), nuestro autor, lo enfrenta aquí, desde la analítica wittgensteniana y bajo la dirección del fundamento legal kantiano, para preguntar si la formación de la realidad es posible, y hasta donde está permitida. Reflexiona, como anteriormente se dijo, que nombrar no es mostrar, y que significar tampoco es ninguna de las anteriores. Una cosa es nombrar, otra mostrar y otra significar; cada instancia sigue su propia formación de frases para lograr su fin y, según el filósofo francés, para establecer la realidad, se necesita la correspondencia de estos tres regímenes; pero, la coordinación de una frase a otra de distinto régimen es problemática. Antes de examinar el encadenamiento de proposiciones; vale la pena retomar la pregunta inicial ¿cómo establecer actualmente lo real? Asumiendo que la realidad no está dada, Lyotard subrayaba la necesidad de actualizar los procedimientos para establecer la realidad. Afirma el autor, “el argumento ontológico es falso. Nada se puede decir de la realidad que no la presuponga” (*D*, §47). ¿Por qué es falso? comenta que “la prueba ontológica” consiste en el argumento de un testigo que habla de lo real como si esto fuera algo dado, y al pedirle la verificación de lo que establece como real o del referente que nombra como real, el testigo termina sin poderlo presentar. De este modo apuntala que la existencia no se concluye de algo, pues “los interlocutores no hacen real aquello de lo que hablan cuando argumentan”. Para ejemplificar lo anterior; en historia, los revisionistas contra la prueba ontológica niegan la existencia de la cámara de gas porque nadie la vio con sus propios ojos, no hay evidencias consistentes para evaluar su existencia y considerar su realidad. Según estos historiadores, si la cámara de gas era para

matar, nadie que la haya pisado puede decir que la vio. En consecuencia, no existe y no se logra establecer la realidad del referente ante el tribunal.²⁹

Aquí es necesario pensar en el tribunal. El tribunal es aquella instancia jurisdiccional que determina lo real, ¿cuál es el procedimiento que lleva a cabo dicho tribunal? Anteriormente, se explicaba con Parménides y Descartes que el tribunal se basa en el uso de la razón o del intelecto (y que como se expondrá en el siguiente capítulo, Kant, fundamentó). Así, a través de un procedimiento puramente racional se permite decir que el mundo es objeto de conocimiento y de dominio del sujeto. Asimismo, el tribunal “escucha” y valida únicamente al testimonio de las proposiciones que pertenecen al régimen cognitivo, puesto que las proposiciones cognitivas admiten una verdad lógica, que, mediante la denominación, la significación y la mostración de su objeto dan cuenta de que lo que dicen es real. Las proposiciones cognitivas pueden describir su referente o su objeto sin mayor problema. Sin embargo, conviene observar que en filosofía esas proposiciones cognitivas en el origen son proposiciones metafísicas que dan por sentado que lo nombrado “es”. “Es” lleva implícito el “es real”. Lyotard, inconforme, denuncia en *La Diferencia* que: “no se puede decir que toda frase es real ni que todo lo racional es real”, pero sí que toda frase contiene el “ser” como supuesto.

La objeción lyotardiana concuerda con la wittgensteiniana al sostener que la argumentación metafísica de la filosofía se fundamenta en una ilusión: la del creer que nombrar es presentar el objeto nombrado. El procedimiento metafísico coincide con el ontológico en atribuir existencia inmediata al ser. Por ello Wittgenstein, en el párrafo 50 de las *IF*, se preguntaba precisamente, evitando transitar este camino, lo siguiente: ¿qué

²⁹Un caso, no de la dimensión, pero similar al de Auschwitz se vive en México cuando se dice “Ayotzinapa”. Se recordará la desaparición de 43 estudiantes normalistas en el 2014 que, sin motivo aparente, fueron violentados por elementos de la policía municipal y estatal de Guerrero. El desconcierto es que no se les puede declarar ni vivos ni muertos porque no hay evidencias, no hay cuerpos ni testigos; por ello, el tribunal los ha declarado “desaparecidos”. Se sabe que existieron, la cuestión incierta es ¿existen?

significa decir de los elementos que no podemos atribuirles ni ser ni no-ser?³⁰ A lo que se responde que si algo no fuese no podría siquiera nombrarse, no podría decirse nada en absoluto de él. Por consiguiente, el ser (y no-ser), podría entenderse como el “juego” de la representación, donde el decir “es” vale como elemento simbólico o herramienta artificial que ayuda a determinar la existencia y no existencia de relaciones posibles entre distintos elementos, que juegan un papel específico en el pensamiento. Sin embargo, no tiene sentido hablar del ser y no-ser porque esto sólo indica que se trata de nuestro modo de representación y, como dijo Wittgenstein en el *Tractatus*, la figura no puede dar cuenta de su modo de figuración, únicamente es un modelo de la realidad que posibilita las relaciones entre hechos para darse o no los distintos estados de cosas. Es así como Lyotard examina la lógica trascendental kantiana y la lógica del primer Wittgenstein para meditar concretamente sobre la similitud entre los procedimientos para establecer la realidad. Mantiene que, a final de cuentas en ambos casos, el concepto de imagen (Bild, eikon) de los hechos reúne en sí la ilusión metafísica, pues con base en estas dos perspectivas observa que tradicionalmente prejuzgamos que las frases vienen después de los hechos. No obstante, hay que reconocer que el segundo Wittgenstein cambia su enfoque lógico; deja de hablar de una “imagen del mundo”, de “hechos” y “objetos” para enfocarse en tratar al lenguaje como si fuera un organismo. Tratar al lenguaje *como si fuera* un juego, le permite a Wittgenstein observar relaciones y reglas específicas de cada contexto o, como menciona, las particularidades o cada forma de vida. De aquí que afirme que la definición de las palabras se muestre en su uso, lo que también mantiene la diversidad del sentido y el significado de las palabras; por lo tanto, “la regla de un juego de lenguaje puede tener muy diferentes papeles en el juego” (*IF*, §53). En consecuencia, aprender a usar las palabras no tiene un único orden, al contrario, hay múltiples formas de dar con su significado y; por lo tanto, con su empleo, por ejemplo, designando, nombrando, describiendo, etc. Ante tal variedad o, si se quiere, ante la inestabilidad del sentido, no es descabellado volver a retomar una de las cuestiones

³⁰ 50. [Es un paradigma en nuestro juego; algo con lo que se hacen comparaciones. Y constatar esto puede ser hacer una constatación importante; pero es sin embargo una constatación concerniente a nuestro juego de lenguaje - a nuestro modo de representación]. (Wittgenstein, 1988)

fundamentales de la filosofía y reflexionar sobre lo que Heráclito llamaba “la armonía invisible” ¿acaso existe un orden invisible? ¿cómo concebir un equilibrio, una proporción y correspondencia entre las partes evidentemente desordenadas y alborotadas del conjunto?

¿Y si esa pregunta de origen cosmológico fuera más bien una necesidad, un mal hábito del pensamiento? Lo cierto es que la hacemos. En esto, pareciera que nuestra “figura lógica” hace lo que, se dice en música, un canon infinito o circular, donde una voz griega hace el *antecedente* con Aristóteles, luego vienen las voces que siguen a la primera, es decir, las voces *consecuentes*: Leibniz, Kant, Russell, Wittgenstein. Estos autores otorgan a la lógica un papel principal en sus estudios, preguntemos ¿por qué? Porque estos han notado la autoridad representativa del lenguaje. Sin embargo, las tonalidades de estos autores son distintas y, mientras algunos, como Leibniz y Russell, han visto en la lógica un instrumento de la verdad que, a manera científica, permitiría hablar sin error de la realidad satisfaciendo los deseos de la razón humana; Kant y Wittgenstein han enfatizado, a su manera, la imposibilidad de dicha pretensión. Aunque la trascendentalidad de la lógica kantiana y la wittgensteiniana difiera en categorías y proceso, parece haber una afinidad en su propósito: para Kant la lógica es trascendental debido a su naturaleza puramente formal, con ello indica que, ella es base fundamental de la estructura o del arreglo cognoscente del sujeto. Esto, además, implica que la lógica no puede versar de la materia, sino sólo de la forma, esto es, de la condición del sujeto. Para Wittgenstein, la lógica no es conocimiento empírico porque no tiene ningún objeto específico, muestra al mundo de manera a priori, pues, la figura lógica no puede decir su forma de figuración, ella simplemente exhibe el espacio lógico: representación y sentido.³¹

³¹ Este argumento puede encontrarse de manera detallada en el artículo de la revista *Universitas philosophica* “Entre la lógica, el entendimiento y el lenguaje” (Moreno May, 2004). En él, el autor analiza las similitudes y diferencias entre la lógica trascendental de Kant y la de Wittgenstein; sin embargo, su estudio encuentra más afinidad que diferencia en la concepción lógica de ambos autores, puesto que tanto para el uno y el otro, la relación que la lógica mantiene con la verdad es especial por mostrarse en criterios negativos, es decir, la lógica exhibe la verdad en su condición negativa porque su función es corregir, no inventar. Así, estos autores denuncian que la lógica no es un arte para descubrir la verdad, simplemente observan, que a partir de ella, se muestra la coherencia o la conformidad del entendimiento consigo mismo.

Apoyado en la lúcida concepción de estos autores, y tras haber profundizado en sus estudios lógicos, Lyotard afirma que el argumento ontológico es falso porque la problemática de la realidad muestra que ella no es algo preestablecido y, en consecuencia, no tiene nombre propio ¿qué significa desde la analítica filosófica que la realidad no tenga nombre? Quiere decir que no hay un espacio-tiempo estable y común, en definitiva, que lo simple, lo elemental, esto es, el sentido no es objeto de conocimiento, sino de meditación. En *La Diferencia*, el autor, sostiene que la realidad cambia y debe establecerse mediante testimonios independientes, ¿cómo? Eslabonando proposiciones, unas con otras, hasta sumar las pruebas suficientes y necesarias para declarar (la existencia de) un mismo referente. Llegados a este punto, la mayoría de los lectores de *La Diferencia* han ubicado la obra lyotardiana dentro de la pragmática y, si bien es cierto que el acento evidente está puesto en el empleo del lenguaje, no hay que olvidar que, para hacerlo, esta y toda la gama de la pragmática tienen un mismo sustento teórico: la función práctica de los objetos, esto es, la imprescindible relación entre el objeto y el sujeto para el uso justo y adecuado del conocimiento de los objetos. Ahora, el autor de *La Diferencia* concibe un entretejido de nombres propios, que son relaciones que designan hechos dados, relaciones formadas por nombres de objetos y de relaciones dadas entre sí. El nombre no es, por decirlo de alguna manera, una esfera hermética, sino que es comunicación, correspondencia, un mundo.

60. Lo llamo mundo porque esos nombres, por ser “rígidos”, se refieren cada uno a algo, aun cuando ese algo no esté presente, y porque se supone que ese algo es el mismo en todas las proposiciones que se refieren a él por su nombre; y lo llamo mundo porque también cada uno de esos nombres es independiente de los universos proposicionales a que se refieren, especialmente los destinatarios y destinatarios presentados en esos universos (Nº 56). Esto no quiere decir que ese algo que tiene el mismo nombre en varias descripciones tenga el mismo sentido. (1983, pág. 56)

De manera que, según se entiende con Lyotard, la realidad no tiene nombre porque su sentido no es algo fijo ni puede ser fijado, “el mundo no es objeto de conocimiento, escapa a la prueba de la realidad”, la prueba ontológica queda insuficiente porque el nombre no presenta ni establece lo sensible. La ilusión metafísica no sólo radica en recibir la verdad mediante “el testimonio de un tercero infalible”, radica también, en creer que la verdad de la realidad puede

conseguirse a través de un régimen científico, dicho en otras palabras, a través de una teoría del conocimiento. Es decir, desde hace un par de siglos la lógica filosófica y las teorías del conocimiento se han apoyado una en la otra y han versado en verdades y falsedades a la manera en que la ciencia determina los hechos naturales. La ciencia puede mostrar su objeto de estudio, estudiar a la naturaleza e incluso puede nombrar y significar cada hecho aun si éste no está presente; ahí está su eficacia. Pero en *La Diferencia*, Lyotard está cuestionando los fundamentos angulares de la filosofía Occidental. Se pregunta por el tratamiento de la filosofía para mostrar su objeto ¿Los filósofos pueden acordar cuál es su objeto de estudio? Con base en el procedimiento analítico, un objeto debe poder nombrarse, significarse y mostrarse: primero, la filosofía sí puede nombrar su objeto, por ejemplo, se nombra “Arjé”, se nombra “Ser” e inmediatamente *pareciera* que éste existe, se nombra “Dios” y existe, se nombra “Lenguaje”, “Tiempo”, “Deseo” y existe. Segundo, ¿puede significarlo? Sí, estos conceptos al ser descritos, es decir, luego de aprehenderse, pueden emplearse en distintos campos para explicar diferentes estados de cosas, en otras palabras, toman sentido y se ponen en uso. Tercero, ¿puede mostrarlo? No. Aquí es donde la astucia lyotardiana muestra claramente la insuficiencia de la filosofía con su objeto, pues “la identidad del referente de las tres proposiciones no queda establecida de una vez por todas” y; por lo tanto, cuando la ontología habla de la verdad no logra determinarla, no da las evidencias necesarias de su concepto como objeto. Por ello, desde la analítica, como se dijo, el proceder ontológico disfrazaba nombrar con mostrar.

La necesidad de actualizar los procedimientos para establecer la realidad surge, precisamente, de la incapacidad de la prueba ontológica, ya que este proceder del pensar no asume la diferencia (ahora intencionalmente o no) entre el nombrar, el mostrar y el significar. Tampoco discierne que la realidad no está dada ni que la realidad no se establece mediante una proposición ostensiva y que, por esa razón, se necesita más de una proposición para establecer la realidad. Entonces, la realidad no tiene características permanentes y definitivas, en otras palabras, no hay nombre que determine a la realidad, sino nombres que significados y mostrados buscan la equivalencia entre el sentido y lo que llamamos realidad. Consignaciones entretejidas de nombres y proposiciones con sus diferentes referentes y

posibilidades. Así se exhibe la tarea interminable, artificial, pero no menos urgente del nombrar.³²

Una de las críticas más relevantes -si no es que es la más- a la tradición filosófica en el tratamiento del problema de lo real, llega con el empuje de la filosofía empírica que aboga por la experiencia y la evidencia del mundo sensible consiguiendo, a principios del siglo XX, la argumentación sólida de la filosofía analítica, que cree encontrar un camino de validez científica a través del estudio del lenguaje. De aquí que, el argumento del positivismo lógico se haya encargado de decirlo contundentemente, de una vez por todas y en voz alta: *nombrar el referente no es mostrar su presencia*. Volvemos al problema del tratamiento ontológico: el problema de la identidad. Se puede nombrar un referente y no ser real, de modo que claramente para Lyotard, la nominación no abre camino a la realidad del mundo, se necesita también mostrarla y significarla cada vez en su espacio y tiempo, es decir, en las cosas físicas del mundo.³³ Esto quiere decir, finalmente, que la realidad carece de nombre porque nunca

³² Podría pensarse; sin embargo, que cuando Lyotard dice (en el párrafo 67) que el argumento ontológico es falso, de alguna manera, deja entreabierta la puerta ontológica, ya que al decir que es falso, colocaría a la ontología en un espacio lógico, esto es, en el espacio de la posibilidad: donde lo falso se admite como falso cuando hay un verdadero. De manera que, cabría cuestionar si en uno de sus intentos argumentativos, la ontología podría dar con la realidad de un referente al nombrarlo, aunque éste se planteara de manera provisional y no como una verdad absoluta. Distinguiéndose de esta manera, la prueba ontológica por su aceptación de la temporalidad (para considerar la verdad de la realidad) de una prueba metafísica que sostiene una verdad permanente e inmutable de la realidad mediante principios.

³³ 64. Mostrar que X es un caso de la proposición cognitiva X es P significa presentar a X como real. Porque la proposición ostensiva presenta a su referente como algo dado puede validar una descripción con pretensión cognitiva. Que algo esté dado significa a la vez que el referente está presente y que lo está aun cuando no sea mostrado. Existiría hasta “extralingüísticamente, sin ser formulado” (Nº 47, 48). Resulta entonces fácil al adversario refutar a quien afirma la realidad de un referente colocándolo ante el dilema: o bien el referente mostrado no es más que lo mostrado y no es necesariamente real (puede ser una apariencia, etc.); o bien el referente es más que lo mostrado y no es necesariamente real (¿cómo se sabe que lo que no está presente es real?). Este dilema es el que afecta a las filosofías de la mostración (Descombes, 1981-a). Dichas filosofías se sustraen generalmente al dilema recurriendo al testimonio de un tercero infalible al cual le es supuestamente mostrado de manera absoluta (constantemente) aquello que está oculto al destinatario “actual” de la proposición ostensiva. En este sentido hay poca diferencia entre el dios de los cartesianos y el *cogito* antepredicativo de los fenomenólogos. Unos y otros admiten una entidad que está en estado de “exilio cósmico” (Mc Dowell en Bouveresse, 1980: 896). (1983, pág. 58)

es un evento seguro, ante esta situación, únicamente queda indicar que la realidad se *presupone*³⁴. Llamamos realidad a la suposición de un estado homogéneo y estable del mundo, y de ahí el concepto de identidad; no obstante, no conocemos un mundo estable e invariable, o no de manera tangible. De aquí que, lo que se suponga mediante el nombre sea la idealidad o lo que debería de ser la realidad del mundo. Lyotard lo expresa así:

66. Esa esencia o esa noción de x se enuncia así: x es (P, Q). Ella presupone a su vez que x designa el mismo referente que se le atribuye a P o a Q. Esta presuposición está ligada a la nominación de x. No es pues el sentido lo que puede dar la identidad de los referentes, sino que es la “rigidez” vacía del nombre. Si este puede operar como una articulación entre una proposición ostensiva con sus déicticos y una proposición cualquiera con su sentido o sus sentidos, ello significa que el nombre es independiente de la mostración actual y esta desprovisto de sentido sin dejar por eso de tener la doble capacidad de designar y de ser significado. Pero que el nombre opere efectivamente como una articulación y dé a su referente una realidad es por lo menos contingente. Por eso, la realidad nunca es cierta (su probabilidad nunca es igual a 1). (1983, págs. 59,60)

En consecuencia, se observa desde esta lectura lyotardiana, que la realidad no es de carácter definitivo ni absoluto, puesto que el nombre³⁵ se comprende efectivamente como un

³⁴ Subrayo presuponer porque el presuponer tiene como finalidad dar algo por sentado o colocar algo por debajo para que sirva de base o certeza y así dar paso a otra cosa. Al respecto, puede mencionarse lo que Wittgenstein analiza en la página 181 de las *IF* cuando menciona que “el género de la certeza es el género de juego de lenguaje”. Con esto, cabe señalar la necesidad filosófica del género de la certeza y de su finalidad: el presuponer, ya que, para mostrar la certeza como una verdadera certeza, esta debe ir debajo del entretejido o de toda la encadenación proposicional o como estructura o forma del argumento filosófico. Es decir, independientemente de los antecedentes o de la tendencia de la cual se parta, en cada inicio se halla un supuesto y ese supuesto es la certeza con la cual se comienza a filosofar. Filosofar es pues, suponer.

³⁵ En el párrafo 59 de las *IF*, Wittgenstein menciona que: “los nombres designan sólo lo que es un elemento de la realidad. Lo que no puede destruirse; lo que permanece idéntico en todos los cambios.” Aunque advierte que no siempre el nombre separa claramente lo esencial de lo inesencial. En este punto, se puede reflexionar que el nombre de algo, cualquier cosa, concede igualmente la resignificación de ese algo o cosa, según su juego de lenguaje o su empleo; por lo cual, no hay para este Wittgenstein algo esencial al lenguaje, sino parentescos de familia, red de parecidos que se entrecruzan. Por ejemplo, en las ciencias naturales, la clasificación de las especies comenzó con la división del reino animal y reino vegetal, de ahí, conforme se fueron conociendo más especies, aumentaron las categorías, los géneros, las familias, ordenes, clases y reinos. Esta organización cada vez más específica resignifica la concepción de los seres vivos.

designador “fijo”, pero vacío; lo cual significa que su estado vacante o despejado de sentido y significado es llenado con nexos y vínculos de universos proposicionales, con redes de otras denominaciones. El nombre registra entramados y estructuras de nombres que posibilitan tener puntos de referencia de realidades distintas o, lo que Wittgenstein llama, “estados de cosas”, “juegos de lenguaje” y “parentescos de familia”. No obstante, ese nombre no da a su referente, a su objeto una realidad fija porque, como se ha dicho, nombrar el referente no es mostrarlo en su variabilidad. Así, señalará Lyotard que “Se pueden hacer diferentes descripciones y la cuestión del conocimiento de ese algo, de ese objeto (tanto científico como filosófico u de otro orden) queda abierta y no cerrada por su nombre. El conocimiento puede llevar a abandonar el nombre, a reemplazarlo por otros, a admitir o a crear nuevos nombres” (*D*, §60). De esta manera, la crítica del autor sostiene que la realidad no es algo dado, es una demanda que siempre está a cargo del querellante. Éste se dispone a buscar que los procedimientos de establecer la realidad, se realicen conforme a ella y, para poder llevar a cabo dicha hazaña, es necesario dirigirse al gran tribunal con una prueba que este admita, es decir, el querellante debe poder argumentar y sostener con sus propios medios que el argumento de la diferencia sí tiene un valor, y que sí hay pertinencia en defender su dignidad; dicho de otro modo, el filósofo debe poder dar una certeza o una verdad legítima de la diferencia, de la variabilidad en la realidad del mundo. ¿Cuál es esa certeza lógica y física? Hasta este momento solo se da cuenta de la necesidad del supuesto como certeza y punto de arranque del pensamiento; por lo tanto, esto también subraya la conciencia de la falta, del vacío del nombre y, precisamente por ello, el requerimiento de la “rigidez” del nombre para la práctica del lenguaje del ser humano pues, sin el nombre, la comunicación entre seres humanos sería imposible. Sin embargo, lo que no puede perderse de vista, es que el lenguaje del ser humano debe entenderse como uno más de los juegos de lenguaje, puesto que apoyándose en los recursos de la filosofía wittgensteiniana, puede concebirse que la comprensión del lenguaje que propone Lyotard va más allá del planteamiento proposicional lógico-lingüístico. Por ahora, se entiende que para la comunicación entre seres humanos es imprescindible una rigidez contradictoriamente dócil y flexible, esta plasticidad se encuentra en la función del nombre, puesto que el nombre resiste adaptándose, aplicándose en cada caso y según sea el caso. Ahora bien, ¿cuál es la prueba de la existencia de la diferencia?

¿cómo puede el filósofo, (transformado en víctima) desde su trinchera, salvar el honor del pensar y defender una filosofía de la diferencia?

III. EL TRATAMIENTO DE LA DIFERENCIA

Como se ha mencionado, además de tratar con la filosofía wittgensteiniana, en *La Diferencia*, Lyotard, también debate con la filosofía kantiana. En esta obra, el autor se instala en el ámbito del derecho para discutir y examinar la función representativa del lenguaje que pensadores como Aristóteles, Leibniz, Kant, Russell o Wittgenstein, entre otros, también siguieron en su búsqueda positiva de la verdad: la identidad y la realidad del mundo. Lyotard, por su parte, toma una senda alternativa: una visión negativa del lenguaje problematiza el asunto dudando de la identidad, manifestando la necesaria discusión teórica y política del lenguaje. El autor, podría decirse, observa en el lenguaje una doble naturaleza; por un lado, su naturaleza positiva dada en la eficacia de la palabra lógica y, por otro lado, su naturaleza negativa, dada en la riqueza del sentido a partir del silencio, esto es, el silencio como límite de la palabra razonada, más no como límite del lenguaje. Lyotard desde sus inicios, expresa su postura a favor de la organicidad del lenguaje; por ejemplo, en *PQF* comenta en este sentido al logos de Heráclito: “lo uno se llama también la guerra, lo que une se llama también lo que divide”. Apartir de esa cita de Heraclito puede introducirse el planteamiento lyotardiano de una filosofía de la diferencia, pues, el acento que pone Lyotard en su comentario es que logos, que es lo uno, es también conflicto y división.

En *La Diferencia*, Lyotard se opone en ciertos aspectos a sus antecesores manteniendo una postura propia; por ello, propongo necesario y adecuado concebir su tratamiento como una “analítica negativa”. Comentar punto por punto la obra, respecto a su contenido es un gran desafío, pues en la obra se hallan interlocuciones de Lyotard con filósofos y otros intelectuales, lo que propicia controversias posibles desde distintos campos del saber; lo mismo que abordajes de diferente orden. Por esa razón, es preciso indicar que aquí se acotará a tratar una problemática de lenguaje a partir de las derivas suscitadas por dos fenómenos teóricos y culturales contemporáneos: el llamado “giro lingüístico” y el “giro estético”, ambos movimientos coinciden con la idea de que el lenguaje no puede reducirse a una teoría de la significación. Desde este marco, el siglo XX trae consigo nuevas perspectivas del lenguaje que, como se sabe, impregnan los estudios no solo de la lingüística sino también

de la antropología, la sociología, la psicología, la historia, la filosofía, la ciencia natural, etc. En otras palabras, según los intereses disciplinarios del saber se enfoca el fenómeno lingüístico, de aquí que se vuelva imprescindible reflexionar y ampliar la comprensión del lenguaje mediante el cambio de paradigma que lleva a cabo la filosofía del siglo XX y XXI, filosofías que ponen el acento del lenguaje en el sentido. Ahora bien, el lenguaje como acto o “hecho lingüístico” implica el conocer y el decir de las cosas, este acto lo realiza el sujeto de manera consciente para establecer la validez de su habla y, en este caso, la ciencia no tiene mayor problema con demostrar la validez de lo que habla, pero saberes como las humanidades sí, ¿en qué radica su dificultad? Como se ha dejado ver en el capítulo anterior, en el método. La filosofía no puede mostrar sus objetos (ni por el método lógico, ni científico ni ontológico), puesto que sus objetos en general, rigurosamente, no son mostrables ni comprobables, de aquí que sea imprescindible plantear, primeramente, ¿se puede hablar de lo real? ¿cómo establecer la realidad del mundo? ¿puede o no establecerse y mostrarse de una vez por todas la existencia de la diferencia? Estas preguntas son el eje de la problemática que analiza Lyotard en *La Diferencia* mediante su tratamiento analítico negativo.

Por todo lo dicho en párrafos anteriores, la originalidad reflexiva que fundamenta (y que antecede ampliamente) al autor radica, desde mi punto de vista, en su estética. Su posición estética llega a *La Diferencia* configurando y beneficiando su argumento negativo y, este a su vez, ha logrado fomentar o llamar la atención de nuevas investigaciones en los abordajes epistemológicos, políticos, históricos, estéticos, etc., en otras palabras, su tratamiento bien o mal, ha influido e impactado directa e indirectamente en la filosofía contemporánea. Podría comprenderse, pues, que la reflexión lyotardiana lejos de dar respuesta definitiva a los problemas filosóficos, los ahonda adentrándose en los abismos del caos posmoderno, el caos del sentido. Desafía el orden y cuestiona la unidad de la modernidad consolidada por las facultades kantianas o, por decirlo de una manera más

precisa, ensancha a partir de la revisión de esas mismas facultades, los límites del lenguaje y del pensar mediante el concepto que aquí llama, *diferencia*.³⁶

Conviene recordar que el panorama del contexto epistemológico del siglo XX es un contexto reconocible por el emporio del conocimiento científico porque es, justamente, cuando Lyotard escribe *La Diferencia*. El filósofo francés discute la pregunta filosófica por excelencia: ¿cuál es la realidad del mundo? Puesto que la rapidez de los avances y descubrimientos científicos obtenidos en tan poco tiempo, como la teoría de la evolución de las especies, la teoría de la relatividad o la propuesta de una realidad contingente y discontinua como la que propone la mecánica cuántica, han constatado un cambio de paradigma en el pensamiento y la pérdida de la unidad teórica; estos hechos se han tomado como sucesos significativos porque han marcado el fin de una época y el comienzo de otra. De aquí que resulte indispensable la intervención de la labor filosófica con una de sus preguntas congénitas y cardinales: ¿qué es lo real?, y si ya no hay una sino diferentes realidades ¿cómo establecerlas? Porque si ya no hay realidad, sino realidades, entonces hay diferencia.

³⁶ Con Kant, la unidad y el orden de la realidad histórica y social había sido establecida mediante el uso correcto de las funciones de las facultades y los juicios, la humanidad tenía una finalidad, formar la sociedad civil: “máxima libertad bajo leyes”. El proyecto moderno tenía un camino bien marcado: la autonomía y libertad de la razón; el funcionamiento y coordinación de las facultades resolvía qué conocer, hasta dónde conocer y cómo conocer. En cuanto al proceso epistemológico, la sensibilidad, trabajando al lado del entendimiento y sujetándose a él, logra su lugar en los avances del conocimiento científico, no obstante, había otra facultad importante no tan explorada en la modernidad: la imaginación. La imaginación, según Kant en la *Crítica del juicio*, no solamente suscita las “ideas estéticas”, sino también hace posible las “representaciones lógicas del entendimiento”. Por lo tanto, la imaginación en arreglo con la sensibilidad y el entendimiento dibujan la posibilidad de otra senda en el camino principal, cuya finalidad no es el conocer. Por ello, se habla de una senda negativa, puesto que, en este sentido, el entendimiento se sujeta a los despropósitos de la imaginación pues, ella, insisto, no busca el conocer. De aquí que se sugiera observar en *La Diferencia* la discusión de una política estética, ya que el camino hecho por el pensamiento del autor francés consiste en volver al concepto sensible, como ha dicho Kant, para reconocerlo en sus múltiples posibilidades de presencia. Y en este sentido, podría observarse claramente desde el análisis de las facultades kantianas, que la vía negativa es, naturalmente, un legado moderno que recibe directamente la postmodernidad.

Respecto al tránsito de una y otra época, puede mencionarse que con los hallazgos científicos por un lado y, tras el desengaño del proyecto moderno por otro, la vida política, social y económica, se ve atropellada por un periodo de entreguerras que naturalmente duda de la finalidad del proceder especulativo y de las teorías universalistas que, lejos de liberar el pensamiento, más bien lo han sometido a ideologías. Sin embargo, podría presumirse que, el siglo XX, sale a flote mediante la visión compartida de un discurso en el que, según algunos filósofos y científicos, siempre se podría confiar: el discurso científico. Resumiendo lo planteado, no es ninguna sorpresa que la ciencia se haya vuelto el centro de atención y discusión de la gran mayoría de los intelectuales de la época.

De hecho, en los años veinte y treinta, aparece con el “Círculo de Viena”³⁷ la Epistemología como disciplina filosófica, cuyo objeto de estudio es el conocimiento científico. Este grupo reunía tanto a científicos como a filósofos que reaccionaban contra el uso del lenguaje metafísico en la ciencia, intentaban expurgar lo que se consideraba el oscurantismo retórico del lenguaje; por ello, su postura se apoya en el empirismo lógico. Su propósito era pues, establecer una filosofía científica y distinguir con base en sus principios, lo que era científico de lo que no lo era. Esta perspectiva, encuentra sus antecedentes en los planteamientos de una ciencia fenomenista de Ernst Mach, pero también en las primeras investigaciones de la lógica simbólica o formal de Frege, Russell y Wittgenstein³⁸. Su tesis,

³⁷ Además de su iniciador Moritz Schlick, personalidades como Rudolf Carnap, Otto Neurath, Olga Hahn-Neurath, Herbert Feigl, Philipp Frank, Friedrich Waismann, Hans Hahn, entre otros, compartían la concepción científica del mundo.

³⁸ Se recordará que antes del siglo XX, en el siglo XIX, hubo grandes avances en las investigaciones lógicas; por ejemplo, Frege y Peano se preguntan por la relación entre Lógica y Matemáticas debido a la crisis en que entran las ciencias matemáticas con el surgimiento de las teorías no-euclidianas. Las nuevas investigaciones cuestionaban las formas más estables de fundamentación y, con ello, las concepciones clásicas de la realidad, el mundo y la verdad se ven alteradas y puestas en duda. Por consiguiente, se podría decir que la crisis de las ciencias matemáticas reaviva para muchos intelectuales nuevas investigaciones en los territorios de la lógica; ya fuera para rechazar o defender la autonomía de la lógica filosófica ante la ciencia o para aceptar la subsunción de la lógica en la ciencia.

A partir de este hecho, en el siglo XX, despegan las nuevas investigaciones sobre el lenguaje científico. La filosofía analítica, por su parte, resulta imprescindible para comprender la concepción del mundo contemporáneo, ya que dicha tendencia concibe una clara conexión entre las matemáticas y la lógica. Su postura

en primer lugar, como se dijo, es el empirismo: todo conocimiento surge del contacto de los sentidos con la realidad. En segundo lugar, la inducción y la probabilidad: el conocimiento partía de la observación de casos particulares y se establecía con base en series y repeticiones. En tercer lugar, usaba un lenguaje fisicalista, llamado así porque afirmaba que lo que existe es exclusivamente físico, buscaba que entre el concepto y su referencia hubiera la menor distancia. En cuarto lugar, la verificabilidad: que se pudiera determinar claramente el valor de verdad de cada expresión de lenguaje. En quinto lugar, sostenía el atomismo lógico: la correspondencia entre lenguaje y mundo, a cada nombre corresponde como referente una entidad concreta (dato sensorial), y a cada predicado una propiedad real, absoluta o relativa. En sexto lugar, la ciencia unificada: el ideal positivista consistía en concebir a la ciencia como una misma; planteaba que bajo estos principios habría un lenguaje ideal y, este podría lograr la unificación de la ciencia. El lenguaje formal establecería de una vez por todas, el pensamiento científico.

Hablar ahora del positivismo lógico podría resultar inadecuado para algunos, si se piensa en el hecho de que el mismo Wittgenstein renuncia a estas tesis cuando ellas estaban en pleno apogeo. Wittgenstein y otros filósofos analíticos abdicaron del lenguaje ideal debido a la dificultad de mantener la teoría axiomatizada, pues, se encontraban ante la contradicción de su planteamiento, es decir, cuando se tenía que distinguir entre el campo lógico y el objeto de estudio y luego, los elementos teóricos; no había una clara definición de lo teórico y sus cortes con los otros dos aspectos. No obstante, la mención actual de esta teoría es relevante porque, filosófica e históricamente, el positivismo lógico ha sido, por decirlo de alguna manera, el combustible de la antorcha que prendió la luz de un escenario alternativo, el llamado posmoderno.

El escenario posmoderno (tomado como la actitud y cambio de pensamiento que propone el cierre histórico de la época moderna), al contrario, defendía la autonomía de la

ha derivado en otras líneas de estudios y su tratamiento se ha ido ampliando con el tiempo; sin embargo, actualmente puede sostenerse que conserva como esencia su afinidad con la ciencia, pues ambas comparten la búsqueda del rigor de la verdad y el conocimiento objetivo.

filosofía ante la ciencia; pues, por la influencia de la corriente analítica, las posturas más radicales del positivismo lógico, como las del Círculo de Viena, sostenían que el único discurso válido y con sentido era el científico. Mantener el discurso científico como el único discurso con sentido y verdadero tenía implicaciones importantes, pues querría decir que, únicamente, las ciencias formales, las ciencias naturales y en cierta medida (o no pocas veces muy forzosamente para lograr su insignia científica) las ciencias sociales tenían validez universal, pero ¿las humanidades? Por ejemplo, ¿qué pasaría con la historia, la literatura, la estética o la ética? De este modo, se cuestiona el valor, se amenaza la independencia y supervivencia de estas disciplinas reflexivas. La conquista epistemológica prometía la unidad sistemática y las haría desaparecer, en el peor de los casos, o las gobernaría desde su objetividad, buscando en ellas el ajuste a un solo método, al método científico. Visto de esta forma, no parece casualidad que algunos espíritus indomables y defensores de la libertad hayan sentido en ello algo amenazante.

A un siglo de distancia, la preocupación de humanistas, científicos e intelectuales sigue debatiendo el papel que tiene cada rama del saber ante la ciencia, o bien, el valor de la ciencia; no obstante, aún se comparece ante ella ¿por qué? se habla de límites o del fomento interdisciplinar, del fracaso, de la búsqueda y de la actualización de métodos. En suma, por decirlo de algún modo, la problemática teórica respecto a estos saberes sigue estando a la orden del día. Por lo tanto, no es difícil pensar que, en los años ochenta, Lyotard, formando parte del debate, señale que el discurso científico o, en sus palabras, el régimen cognitivo sea un género de lenguaje que se ha instalado como el idioma del tribunal a lo largo y ancho de la tradición filosófica, pero, sobre todo, ha quedado establecido en la modernidad, y este, rige a todos los demás discursos imponiéndoles grandes dificultades a aquellos que no hablan el idioma científico.

La cuestión es: ¿qué sucede con aquellos regímenes de discurso que no son legibles por el tribunal, debido a la diferencia de idioma? su idioma, al no ser científico no puede ser procesado por el tribunal y es declarado un error, un sinsentido, una sinrazón. Dice Lyotard: “una sinrazón sería esto: un daño acompañado por la pérdida de los medios de presentar la prueba del daño. Ese es el caso como si la víctima quedara privada de la vida o de todas las

libertades o de la libertad de hacer públicas sus ideas o sus opiniones o simplemente del derecho de testimoniar ese daño o aún más simplemente si la proposición del testimonio está ella misma privada de autoridad (N° 24). En todos estos casos, a la privación que constituye el daño se agrega la imposibilidad de ponerlo en conocimiento de los demás y especialmente de un tribunal.” (D, §7).

Ahora para examinar la cuestión y (como propongo en esta tesis) sin apartarse de sus intereses estéticos en el lenguaje, el filósofo francés reflexiona en el terreno del derecho y siguiendo en eso a Kant, asumirá la existencia del tribunal de la razón, pero, a diferencia del maestro de Königsberg, Lyotard denuncia su insuficiencia para legislar las discrepancias suscitadas por otras realidades. Así, se entiende que lo que está en juego es la posibilidad de presencia de otras proposiciones para declarar y entender otras realidades, Lyotard apunta, por ello, a la proposición más radical, la proposición más temida y por ello prohibida, rehuida en un juicio: el silencio. Para el tribunal, el silencio no tiene valor para ser legislado, el contendiente gana por *default*, es decir, del silencio no puede declararse ni verdad ni falsedad; pero, al no poderse enunciar lógica y lingüísticamente, esta proposición cae en una omisión de pruebas y evidencias científicas. Así que: ¿qué realidad presenta el silencio, cómo atestiguar su existencia?³⁹ ¿cómo atestiguar el daño que sufre aquello que no habla de manera lógica y lingüísticamente? El filósofo plantea que “si la víctima hace caso omiso de esta imposibilidad y trata así y todo de atestiguar la sinrazón que sufrió, tropieza con la argumentación siguiente: o bien el daño de que usted se queja no tuvo lugar y su testimonio de usted es falso, o bien tuvo lugar y, puesto que usted puede testimoniarlo, no es una sinrazón lo que usted sufrió, sino solamente un daño, y su testimonio continúa siendo falso”. (D, §7)

De modo que vuelve a entreverse cómo testimoniar la diferencia si testimoniarla es mostrar el estado inestable del lenguaje; en el fondo esta cuestión plantea cómo testificar en defensa del objeto de una idea. Una primera respuesta en términos de lo revisado aquí es: cuestionando la universalidad legislativa de la razón, puesto que el tribunal, órgano

³⁹ Más adelante volveré a esta pregunta.

establecido para la administración y ejecución de la justicia, no está llevando a cabo su imparcialidad; lo que sugiere el diagnóstico de su estado y la rectificación de su función⁴⁰.

El análisis lyotardiano del lenguaje expuesto en *La Diferencia* muestra que el ámbito proposicional es variable y heterogéneo, cada género de discurso suministra por su regla ciertas proposiciones posibles. Por lo tanto, al haber diferentes géneros hay también diferentes reglas proposicionales y distintas maneras de eslabonamiento entre los conjuntos o géneros de discurso conforme su fin. Pero si todos los caminos llevan a Roma, como se dice, esta no es la excepción. Ahora, insistiendo en la problemática legislativa del lenguaje ¿qué procede cuando no hay un régimen proposicional que comunique dos géneros de discurso totalmente diferentes en reglas e idioma? Acontece, dice Lyotard, diferencia, el silencio. Por consiguiente, regresamos a la idea del canon infinito en el que las voces vuelven a indicar que es imprescindible meditar acerca del lenguaje del silencio. ¿Cómo piensa el autor la relación diferencia-silenció? Apoyado en Wittgenstein, como se dijo en el capítulo anterior, Lyotard afirma que “el silencio es una proposición y no hay proposición última” como tampoco hay número establecido de juegos de lenguaje. Por lo tanto, se infiere que el silencio es otro juego de lenguaje en el idioma de la diferencia.

Ahora, basada en la distinción kantiana, propongo que se observe bajo el idioma de la razón, aquel espacio lógico o conceptual que busca el *conocer* y, bajo el idioma de la

⁴⁰ 5. No hay procedimientos definidos por un protocolo unánimemente aceptado y renovables a voluntad para establecer la realidad del objeto de una idea en general. Por ejemplo, no existe ni siquiera en la esfera de la física del universo un protocolo tal para establecer la realidad del universo porque el universo es el objeto de una idea. Por regla general, un objeto pensado con la categoría del todo (o de lo absoluto) no es un objeto de conocimiento (cuya realidad puede someterse al protocolo, etc.). Se llamaría totalitarismo al principio que afirma lo inverso. La exigencia de tener que establecer la realidad del referente de una proposición según un protocolo del conocimiento, si esa exigencia se extiende a cualquier proposición, especialmente a las proposiciones que se refieren a un todo, esa exigencia es pues totalitaria en su principio. Por eso es importante distinguir regímenes de proposiciones y esto equivale a limitar la competencia de un determinado tribunal a una determinada clase de proposiciones. (1983, págs. 16,17). Conforme a la cita, se observa que Lyotard afirma que los objetos de ideas no pueden ser examinados por el régimen cognitivo, por esta razón, está proponiendo un tribunal por cada género de proposiciones o, bien, que el tribunal en tanto idea de la razón debe ser capaz de orientar y legislar a todas las proposiciones.

sinrazón, aquel espacio natural o de lo sensible que propicia el *pensar*; esta distinción se halla en las entrelineas lyotardianas a partir de la meditación kantiana⁴¹. El segundo de estos idiomas se refiere al de “la diferencia” de Lyotard: «el estado inestable y el instante del lenguaje en que algo que debe poderse expresar en proposiciones no puede serlo todavía. Ese estado implica el silencio que es una proposición negativa, pero apela también a proposiciones posibles en principio. Lo que corrientemente se llama el sentimiento señala ese estado. “Uno no encuentra las palabras adecuadas”, etc. Hay que buscar mucho para encontrar las nuevas reglas de formación y de eslabonamiento de proposiciones capaces de expresar la diferencia revelada por el sentimiento si no se quiere que esa diferencia quede inmediatamente ahogada en un litigio y que la voz de alerta dada por el sentimiento haya sido inútil. El objetivo de una literatura, de una filosofía y tal vez de una política sería señalar diferencias y encontrarles idiomas» (D, §22).

En función de lo planteado, la diferencia se entiende como el estado inestable del lenguaje porque «algo “pide” ser puesto en proposiciones y sufre la sinrazón de no poder lograrlo al instante» (D, §23). Por un lado, el lenguaje comunica a través del sistema de códigos, de signos lógicos-lingüísticos, pero siguiendo a Lyotard, el lenguaje no acaba ahí; el lenguaje también es el silencio en un gesto, una seña en el interrogatorio, la actitud en el debate, la mirada en la seducción, en la persuasión, la conmoción, el “nudo en la garganta”. En consecuencia, la particularidad del planteamiento lyotardiano es sostener, primero, que el silencio es una proposición negativa, segundo, ¿qué se niega en ella? Se niega alguna instancia, ya sea el *destinatario*, el *referente*, el *sentido* o el *destinador*; la dificultad radica en que alguno o algunos de estos está siendo negado en el universo proposicional en que se halla, de ahí que su comunicación no pueda ser enunciada⁴². Así, frente al tribunal, el silencio

⁴¹ En la *Crítica de la Razón Pura*, Kant menciona que no todo lo real es susceptible de ser conocido en rigor científico u objetivo, por ello habla de otro tipo de conocimiento necesario en la vida práctica: el conocimiento subjetivo del que versa la ética o en la estética. En estos casos, no todo lo pensado puede conocerse; sin embargo, no significa que lo pensado (sin conocimiento del objeto) carezca de sentido e importancia, ya que pensar desde estos ángulos permite ampliar la comprensión de la realidad del sujeto.

⁴² La disposición de un universo proposicional consiste en ubicar o situar a cada una de estas instancias para establecer las relaciones dadas entre ellas; por otro lado, las proposiciones pueden tener distintos referentes,

o bien, el lenguaje de la diferencia no muestra cuál es la instancia negada, solamente muestra un caso de injusticia, de sinrazón, del sinsentido, solo queda el sentimiento, la conmoción que dificulta la articulación de la palabra. Ahora, queda averiguar si para Lyotard hay alguna traducción o un metalenguaje que comunique la diferencia. Dicho en términos kantianos, ¿cómo hará Lyotard para hacer inteligible su intuición? ¿cómo mostrar un dominio más allá de la razón?

Anteriormente se planteó una pregunta primordial ¿cómo atestiguar la existencia de la diferencia? En primer lugar, cabe resaltar que indudablemente, el silencio manifiesta un límite de la razón, en tanto que se muestra como la incapacidad del signo lógico-lingüístico, pero como se ha subrayado, el silencio no es el fin del lenguaje; en consecuencia, en esta línea de ideas, dice la argumentación lyotardiana: “la realidad no se establece mediante la sola ostensión” como puede hacerlo la ciencia que nombra, muestra y establece su objeto. Asimismo, “la realidad no es algo dado” como pretende la ontología que nombra sin poder mostrar su objeto porque “la existencia no se concluye de algo”. Hay encadenamiento de proposiciones y regímenes que posibilitan acordar la realidad ¿cuáles son estos regímenes o procedimientos que el autor encuentra? El *nombrar*, el *significar* y el *mostrar*. ¿Puede establecerse la realidad de la diferencia?

En efecto, Lyotard sostiene que la realidad acontece en el momento oportuno en que los procedimientos de establecerla concuerdan con ella misma, lo que provoca pensar que la realidad sea un constructo, un arquetipo que surge junto con los recursos y métodos más adecuados para su aplicación en el mundo, de este modo, finalmente puede hablarse de la realidad del mundo. La realidad no está dada porque si estuviera dada ella sería recibida, pero no es así, ella se establece cada vez mediante la actualización de tratamientos aceptables en el mundo; de aquí que el tratamiento también admita y necesite renovarse constantemente, ya que el mundo es algo cambiante y variable. Un mundo estable, supondría un

distintos sentidos, distintos destinatarios, distintos destinadores y, las instancias, pueden estar o no estar implicadas en la proposición. Por ejemplo, “Este caso no es de su incumbencia de usted. Este caso no existe. No es significativo. No es de mi incumbencia” (D, §24).

procedimiento de realidad igual, estable, eterno, invariable, pero como no lo es, es importante que el tratamiento de lo real corresponda a su modo de transformación.

Asimismo, los procedimientos para establecer la realidad del referente tampoco están dados, ellos se elaboran y se verifican constantemente. No obstante, menciona Lyotard: “Nada puede decirse de la realidad que no la presuponga”⁴³, lo cual quiere decir que lo real se presupone (presuponer, es decir, nombrar: necesidad ontológica), esto es usar los códigos lógicos-lingüísticos del lenguaje. Practicar las ciencias humanas, esto es, la comunicación efectiva entre seres humanos es una práctica que se basa en la presuposición de que manejamos un lenguaje de proposiciones claras y significativas. Así que no es ninguna sorpresa que volvamos una y otra vez a formar parte de las voces que componen este canon infinito. Por lo tanto, si se pregunta ¿Por dónde comienza el estudio general del lenguaje? no habría falla en responder que por el *nombre*. No hay realidad de un universo proposicional sin el régimen nominativo, de aquí su importancia y que de manera natural nos preguntemos por el nombre. Consiguientemente, para Lyotard no es posible comprender el nombre como un designador inamovible o estado ideal a la manera del atomismo lógico, sino más bien, como fijador vacío⁴⁴; vacío precisamente porque como hueco deshabitado o como almacén puede albergar las operaciones libres del significado y del sentido. Esta es una tensión a partir

⁴³ 32. Aun cuando los procedimientos de verificación estén convenientemente precisados ¿cómo sabe el destinador que el destinatario entiende bien lo que quiere decirle y que, lo mismo que él, desea que sea establecida la verdad de lo que están hablando? Lo presupone. Cree que es así. Cree también que el destinatario cree de él, el destinador lo mismo, etc. Aquí nos vemos practicando “ciencias humanas”, sondeando lo que se quiere decir (*meaning*), los deseos, las creencias que uno supone propiedad de esas entidades, los seres humanos. Asimismo suponemos que ellos se sirven del lenguaje para ciertos fines. Psicología, sociología, pragmática y cierta filosofía del lenguaje presuponen en común una relación de instrumentalidad entre los pensamientos y el lenguaje. Esa relación obedece a un modelo tecnológico: el pensamiento tiene fines, el lenguaje ofrece medios al pensamiento, ¿cómo puede el destinatario discernir los fines del destinador por los medios del lenguaje empleado en el mensaje? ¿Nadie parece dudar de que son pertinentes las ideas de *homo*, de *homo faber*, de voluntad, de buena voluntad, en el caso de las cuestiones del lenguaje, siendo así que tales pertenecen a otros dominios!

⁴⁴ En *Discurso, Figura* (2014) Lyotard, cuestiona el clásico esquema significado-significante del que parte la significación formal y conceptual para abordar el sentido del acto lingüístico en su origen sensible, este es, en la designación. Desde la designación, el sentido, se observa inconstante, variable, y por ello, ilimitado.

de la formación de frases y del encadenamiento proposicional para establecer las tres instancias: referente, destinador y destinatario, éstos, además, tampoco son fijos, sino que pueden cambiar de posición y establecerse según los distintos intereses o reglas de discusión.

Como se dijo párrafos anteriores, para demostrar la existencia de la *diferencia*, el querellante necesita, primeramente, nombrar su concepto; lo cual ya ha hecho, luego, debe establecer su realidad ¿cómo es posible dar testimonio de la diferencia? En términos kantianos, ¿cómo darle contenido al concepto para que éste no sea vacío y ciego? ¿cómo significarlo? presentando su universo proposicional, es decir, mostrando la relación del nombre con otros nombres y proposiciones, estas relaciones atestiguan su existencia en el uso frecuente⁴⁵. En este punto el autor sigue el antecedente wittgensteiniano, pues considera que eslabonar o encadenar proposiciones es necesario para el encuentro de proposiciones de regímenes diferentes; no obstante, el filósofo francés afirma también que, justamente, “de esos encuentros nacen las diferencias”. Permítaseme explicar la relevancia de este giro lyotardiano: el eslabonamiento proposicional, siguiendo a Wittgenstein, da lugar al encuentro, pero agrega Lyotard, lo mismo que al desencuentro de proposiciones⁴⁶.

El querellante atestigua que la diferencia es un encadenamiento proposicional interrumpido que no puede ser o nombrado, o significado o mostrado. En este caso, la diferencia se refiere al desencuentro proposicional, esto es, a la inconsistencia del significado lógico-lingüístico, ¡pero no a la falta de sentido! Por ello, dice el querellante: hay que

⁴⁵ 56. La realidad debe ser establecida y lo será tanto mejor cuantos más testimonios independientes haya. Estos son proposiciones que tienen el mismo referente, pero que no están eslabonadas inmediatamente las unas con las otras. ¿Cómo se sabe que el referente es el mismo? *El mismo* significa que el referente es discernible en el mismo lugar y en puntos de referencia comunes y accesibles. (1983, pág. 54).

⁴⁶ 40. ¿Por qué se producen encuentros entre proposiciones de régimen heterogéneos? El autor afirma que de esos encuentros nacen las diferencias. ¿No se pueden evitar esos contactos? Es imposible, el contacto es necesario. En primer término, hay que eslabonar la proposición que se presenta (aunque sea con un silencio que es una proposición); no tenemos la posibilidad de no eslabonarla. En segundo lugar, eslabonar proposiciones es necesario y también es contingente. Hay muchas maneras de eslabonar la proposición [...]. Pero hay maneras pertinentes de hacerlo y otras que son inconsistentes. Eliminemos estas últimas y evitaremos la discrepancia. Admitamos por un momento esa posibilidad. Sin embargo, ¿cómo sabemos cuáles son las maneras pertinentes? Probando muchas maneras de eslabonar, incluso las maneras inconsistentes. (1983, págs. 43,44).

encontrar el significado de esas frases afónicas antes de que su sentido se haya escabullido y extinguido. En consecuencia, lo que sostiene la diferencia como concepto es el desencuentro proposicional, la inconsistencia del lenguaje. Ese desencuentro es, justamente, lo que se llama en esta tesis a partir de la analítica negativa, el idioma de la diferencia: el silencio. Que el silencio se dé en el lenguaje tiene fuertes implicaciones, pues, significa que no hay traducción, la imposibilidad lógica es su propiedad; no hay empleo lógico-lingüístico para mostrarlo ante el tribunal. También significa que no hay absolutismo en el lenguaje, la prueba es, naturalmente, el silencio. Por lo tanto, se encuentra que la dificultad de dar con el sentido y el significado del silencio es que este no es de orden racional; si lo fuera podría expresarse en el lenguaje formal del tribunal y apelar a sus derechos, pero su condición no se dispone a la unidad, sino a la variedad del sentir y del pensar. En otras palabras, el silencio muestra la existencia de la sensibilidad. En retrospectiva, páginas antes se decía ¿qué realidad presenta el silencio? Ahora puede decirse que la del sentimiento.

Por esto, dice Lyotard: “el derecho reserva la autoridad de establecer el crimen, de pronunciar el veredicto y de determinar la pena al tribunal que ha oído a las dos partes, las cuales se han expresado en el mismo lenguaje, el del derecho. La injusticia que la víctima sufre y “apela” ante el tribunal no existe porque no puede enunciarse en el género del discurso jurídico y judicial. Ahora bien, el derecho se enuncia en ese género. La autoridad que puede dar la venganza no puede, pues, llamarse un derecho. La acusación es una demanda de reparación de un daño, dirigida a un tercero (el juez) por el querellante (destinador). El vengador es un justiciero, la demanda (el grito) le está dirigida (destinatario) como a un juez; la demanda no es transferible a una tercera persona ni siquiera en cuanto a la ejecución (idiolecta); su legitimidad no se presta a discusión, no se mide retributivamente, porque su referente, la sinrazón, no es conocible.” (*D* §42).

En este sentido, claramente el autor como querellante no está proponiendo entrar al sistema de justicia para que el derecho de la diferencia sea reconocido por el tribunal; al contrario, está subrayando la ilegitimidad de la diferencia, su presencia es venganza, quebrantamiento de la autoridad de los tribunales, ¿cuál es el propósito? “la venganza exige la revisión de la competencia de los tribunales o la institución de nuevos tribunales. Recusa

la autoridad de todo tribunal de proposiciones que pueda presentarse como su único tribunal supremo.” (D, §44). De este modo, puede comprenderse que la finalidad de la analítica negativa lyotardiana es cuestionar la autoridad del tribunal, ya sea para que este sea revisado y actualizado o para que sea reemplazado por un nuevo tribunal, pues si este tribunal no puede resolver el conflicto de todas las partes, entonces no puede declarar que su regla es universal ni mucho menos necesaria. En consecuencia, la analítica negativa de nuestro autor aplica un tipo de razonamiento que entra en contradicción con las reglas establecidas, por lo tanto, se obliga al sistema a extender sus límites, este proceder es la paralogía.

Asimismo, se entiende que la proposición negativa, es decir, el silencio, fija el inmenso universo proposicional de lo sensible puesto que, enfoca en este caso, el referente (la víctima) y con ella se establece un espacio que es el del del sentimiento. El sentimiento es ese lugar y momento de gestación de posibles proposiciones. Para ilustrar tal consideración, señala Lyotard: “cuando alguien ve inferir un daño a un animal experimenta más dolor que cuando lo ve inferir a un ser humano. Porque el animal esta privado de la posibilidad de atestiguar según las reglas humanas para establecer un daño y en consecuencia todo daño es como una sinrazón y convierte al animal *ipso facto* en una víctima. Pero, si el animal no tiene modo alguno de los medios de testimoniar, ni si quiera hay daño o por lo menos uno no puede establecerlo. Esto define exactamente lo que yo entiendo por sinrazón, que coloca al defensor del animal frente al dilema (8)⁴⁷. Por eso el animal es un paradigma de la víctima.” (D, §38).

Recapitulando, ¿Cómo atestiguar la existencia de la diferencia? ¿cómo darle contenido al concepto para que este no sea ciego y vacío? Nombrándolo, significándolo y mostrándolo. Hay un nombre: *diferencia*. ¿cómo se significa? Estableciendo su universo proposicional: el *silencio*, que también indica a la vez, su falta de régimen específico o la posibilidad en principio de cualquier proposición, puesto que el silencio da cuenta de la

⁴⁷ 8. O somos víctimas de una sinrazón o no lo somos. Si no lo somos, nos engañamos (o mentimos) al testimoniar que lo somos. Si lo somos, puesto que podemos atestiguar esa sinrazón, ella no es una sinrazón, y nos engañamos (o mentimos) al declarar que somos víctimas de una sinrazón. (1983, pág. 17).

sensibilidad misma y su variabilidad ¿cómo se muestra? como signo, Lyotard sugiere *Auschwitz*, signo de un profundo sentimiento de horror, temor y barbarie, pero también se puede pensar en cosas cotidianas, por ejemplo, en el sórdido aullido de un animal herido, en el llanto dramático de un bebé, en la parálisis del trauma como herida: recuerdo y olvido de un hecho trascendente en la vida inconsciente.

Así pues, la diferencia existe en el estado inestable del lenguaje, se significa por medio de la paralogía donde la razón entra en conflicto con ella misma provocando el silencio o una sinrazón: proposición negativa, y se muestra (real o no) como signo en relación con un sentido y la red de nombres y proposiciones posibles. Esta identidad o esta sensibilidad debe ser afirmada “cada vez”, no queda establecida definitivamente, de ahí la pertinencia de la insistencia lyotardiana del *¿ocurre?* Puesto que el autor sugiere cuestionar asiduamente para encontrarle idiomas a las diferencias y así poder testimoniarlas no sólo en la filosofía, sino también en la ciencia histórica, en la política, en la literatura. Dicho de otro modo, la analítica negativa sugiere el uso de la paralogía para ubicar las diferencias y que, posteriormente, se busquen las maneras de encadenamiento proposicional más adecuadas, ya que el encadenamiento desde el silencio es contingente y puede ser inconsistente debido a la falta de proposición lógico-lingüística; sin embargo, encontrar un patrón o una fórmula en medio del caos es necesario y pertinente para el ser humano. Por consiguiente, se debe entender que su tratamiento aconseja que el pensamiento racional en general sea sometido a la examinación continua, para que la “cartografía” y los caminos del saber sean revisados y actualizados cada vez. De esta manera, puede entenderse que, para Lyotard, el lenguaje no es únicamente un medio instrumental para el conocimiento, y segundo, que hacer uso del lenguaje para establecer una realidad es parte del proceso contingente e inconsistente de la misma razón. Por lo tanto, puede notarse la continuación de lo planteado en *DF*, pues el autor cree que para poder concebir el estado inestable del lenguaje, tanto el lenguaje como el pensamiento entrañan un aspecto sensible y abierto; esto posibilita la construcción del sentido en medio del sinsentido, pues, como afirma el autor, se necesita al menos de dos proposiciones para desencadenar aquello que llamamos el debate y la disputa. En fin, para hallar el argumento de la realidad en cada caso de diferencia, se necesita de la escucha atenta del sentimiento que conlleva el silencio, puesto que el silencio, tomado como proposición

tiene la posibilidad de encadenarse posteriormente con la palabra (¿trabajo poético?). Entendido así, el campo proposicional del silencio, no está falto de sentido, sino excedido de sentido, de ahí que sea necesario reconocerlo.

IV. MURMULLOS: EL SENTIMIENTO, IDIOMA DE LA DIFERENCIA

El caso de la diferencia o, lo que es lo mismo, de la sinrazón, se plantea a la manera de una cuestión ilegítima en tanto que el daño sufrido no se logra expresar mediante el signo lógico-lingüístico del lenguaje. Se infiere, por tanto, que la diferencia no habla el idioma del derecho que sí habla la razón; sin embargo, Lyotard defiende su existencia y pertinencia a través del silencio entendiéndolo como proposición negativa. En ese sentido, cabe resaltar la singularidad con la que el autor está abordando el lenguaje; claramente, no está proponiendo una traducción definitiva o un metalenguaje para unificarlo y comprenderlo de manera general y total, sino más bien, por decirlo a su modo, lleva la política al lenguaje y la introduce en él con la intención de ampliar el campo de las negociaciones e intereses de lo que llamamos “lenguaje”; el objetivo de dicho recurso sería poder ponerlo a disposición de todos los usuarios, en su acepción más amplia (e incluso desantropologizada), pues solo de esta forma se disputarían los usos y reglas de encadenamiento imparcialmente, según convenga el fin que persiga cada frase. Dicho de otra forma, el lenguaje no se da únicamente como signo lógico-lingüístico, hay otras formas del lenguaje y, entre ellas, la más radical es en su negatividad, forma en la cual cabe la posibilidad si no de disponer, sí al menos de pensar la existencia de otros “juegos de lenguaje” y, sobre todo, juegos de lenguaje desconocidos e intraducibles por el ser humano (por ejemplo, el lenguaje de Dios, el lenguaje de la naturaleza que, en todo caso, se proponen como ideas necesarias de la razón). Desde esta perspectiva, cabe preguntar (tomando en cuenta la preponderancia e influjo que tiene sobre el propio lenguaje el discurso cientificista de la modernidad) de qué sirve pensar un lenguaje como el de la sinrazón, ¿el silencio tendrá algún provecho filosófico? como ya se dijo en el capítulo anterior, el sentimiento es mostrado por Lyotard como proposición negativa, porque carece de claridad y objetividad, en consecuencia, ¿por qué escuchar los murmullos suscitados de la diferencia? En este capítulo, se examinará el ruido confuso que expresa el sentimiento a manera de murmullo, y que la razón no puede ignorar ni traducir a su idioma definitivamente.

Por supuesto, no cabría hablar de la *sinrazón* sin la razón, el primer término se deriva del segundo; en este sentido, podría decirse que la *sinrazón* es hermana de la razón, pues como observa el Wittgenstein desde las *Investigaciones Filosóficas*, hay palabras y proposiciones que se muestran con cierta familiaridad en su uso. Podría decirse que, de algún modo, el ADN de ambas radica en la semántica del lenguaje, esto es, en el sentido. Cuando aparece una proposición negativa, es decir, un silencio, no se puede afirmar ni negar algo de dicha proposición con validez lógica, puesto que es una diferencia; por otro lado, que no se niegue ni se afirme no significa que no pueda pensarse, por ejemplo, esta es la directriz de la segunda *Crítica* de Kant para aplicarlo a las ideas de libertad, de inmortalidad y de Dios para establecer el uso práctico de la razón, y la posibilidad de la moral. En consecuencia, el silencio se asocia a la *sinrazón* o, lo que es lo mismo, a la diferencia, ya que muestra la imposibilidad comunicativa entre las partes; dicho de otro modo, la *sinrazón* expone la vulnerabilidad de la palabra, pues la deja tambaleante al no dar o no encontrar la manera de precisar alguna de sus instancias: destinador, destinatario, referente o sentido y; así, la diferencia implica conmoción, pues exhibe la indeterminación de un pensamiento, anuncia que el pensamiento está en proceso. Por ello, considerar al silencio como la parte negativa del lenguaje es también señalar que el pensar no es traducible, en su totalidad, al mostrar, como se ha dicho, que su origen es la afección sensible y, por lo tanto, no es desatinado decir que el pensar surge a la par de un sentimiento. En concordancia con lo planteado, *La Diferencia* se examina intuyendo la continuación del interés lyotardiano por mostrar lo sensible en el lenguaje. De aquí que la lectura que se propone de *La Diferencia* sea, en definitiva, una lectura a la luz de las incumbencias estéticas. Esto, sin embargo, no quiere decir que las derivas que suscite este estudio se restrinjan al dominio estético.

Ahora bien, dicho lo anterior, no es extraño que en *La Diferencia* se ponga de relieve la pertinencia de la lectura kantiana realizada por Lyotard para llegar al ámbito estético de la *sinrazón* como forma del pensar, en contrapartida a la forma lógica. Cabe mencionar que cuando Lyotard comenta la filosofía kantiana, se reconoce su minuciosa lectura de la obra crítica de Kant; no obstante, el paso por la *Crítica de la Facultad de Juzgar* (1991) resulta indispensable para los provechos estéticos lyotardianos. Por otra parte, cabe mencionar que en esta última *Crítica* se consolida el ideal más importante (y menos mencionado en su obra)

del propósito kantiano: el “sujeto trascendental” como modelo a seguir del sujeto común. En este sentido, el sujeto trascendental se proyecta como signo, como supuesto, y finalmente como ideal del ser humano en su dimensión tanto práctica como teórica⁴⁸. Este ideal kantiano que se refiere al modelo, al arquetipo con el cual nos debemos comparar y juzgar individualmente en favor del mejoramiento o perfeccionamiento humano (puesto que como bien se sabe, según Kant, la humanidad ha llegado a su mayoría de edad y busca fundamentar dicha madurez a través del arquetipo). Lo relevante de mencionar este postulado es que para que dicho sujeto no sea mera ficción se requiere del sentido, darle sentido, esto en instancias lyotardianas es eslabonar proposiciones o, dicho en términos kantianos, es buscar la conformidad a fin de todas las facultades. Para lograrlo, el gran maestro de Königsberg recurre al estudio de una facultad de enlace, facultad que une a las demás facultades: la Facultad de juzgar⁴⁹.

En la tercera *Crítica*, Kant señala que los conceptos siempre están referidos a objetos, pero la representación del objeto no siempre tiene como finalidad el *conocer*, desde el juicio

⁴⁸ Kant entiende a la filosofía como sistema racional por medio de conceptos. En la *Primera introducción a la facultad de juzgar* distingue dos campos de dicho sistema según el estudio de sus objetos: la filosofía teórica y la filosofía práctica. Esta última comprende, por un lado, una filosofía de la naturaleza (leyes de la naturaleza) y, por otra parte, una filosofía práctica especial (sistema ético o leyes de la libertad), la similitud entre estas, (que a simple vista parecieran tan opuestas) desde la perspectiva kantiana, radica en su parte empírica. Además, su naturaleza empírica es lo que las distingue de la filosofía teórica que es meramente formal. De este modo, las proposiciones prácticas tienen su origen en las teóricas. Kant dice, precisamente, que “las prácticas le piden prestado a las teóricas” y que las teóricas son exclusivamente científicas, para discernir que hay proposiciones que se dicen prácticas, pero que en realidad su uso es teórico. Esta distinción es de gran importancia para entender que la labor de la estética también es teórica, aunque ella se refiera a la experiencia, pues su estudio es el estudio formal (y, cabe mencionar, problemático) de la experiencia. Al respecto, dice Kant:

“En general, las proposiciones prácticas (sean ellas puramente a priori o bien empíricas), si enuncian de manera inmediata la posibilidad de un objeto por medio de nuestro arbitrio, pertenecen siempre al conocimiento de la naturaleza y a la parte teórica de la filosofía” (1991, pág. 26)

⁴⁹ La facultad de juzgar, en general, es la facultad de pensar lo particular en cuanto contenido bajo lo universal. Si lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado, la facultad de juzgar, que subsume bajo él lo particular (también cuando, como facultad de juzgar trascendental da a priori las condiciones sólo conforme a las cuales se puede subsumir bajo aquel universal), es determinante. Si lo particular es dado, para lo cual debe encontrar ella lo universal, la facultad de juzgar es sólo reflexionante. (1991, pág. 90)

hay otro camino que busca la conformidad a fin sin fin, esto es, el *reflexionar*⁵⁰. Lyotard, en la *Noticia Kant 3* comenta que la facultad de juzgar es la “exposición de las condiciones de la síntesis de lo heterogéneo” con ello advierte que esa síntesis no es de derecho, sino que es el juez quien opera y consiente sin remitirse a regla alguna. Únicamente, se sigue “el principio de que la heterogeneidad deber ser respetada afirmativamente”. En otras palabras, en la tercera *Crítica*, Kant está buscando la manera de darle unidad a lo diverso de la experiencia y encuentra dicha unidad a partir del propio sujeto⁵¹. Respecto a esto puede adicionarse que Kant señala en la primera *Crítica*, que “la facultad de juzgar debe servirse por sí misma de principios”, y luego, según lo indagado en la tercera *Crítica*, la facultad de juzgar no tiene formas puras, su encargo o su función es solamente revisar que las demás facultades puedan aplicar sus formas puras; sin embargo, aún debe operar bajo un principio a priori, este es, el sentimiento de placer. En otras palabras, existe un *sensus communis aestheticus*, un sentimiento común en el enjuiciamiento de lo bello, puesto que, lo bello es complacencia sin interés o, lo que es igual, lo que place universalmente sin concepto.

De lo anterior se resalta que, siguiendo la interpretación de Lyotard, Kant, al no tener disposiciones legales o evidencias para validar las ideas ni de la razón ni de las ideas estéticas, él mismo se asume como juez con base en la idea de finalidad objetiva de la Naturaleza, esto

⁵⁰ Lo que observamos, no tenemos necesidad de comprenderlo siempre mediante razón (en su posibilidad). Por lo tanto, podemos al menos observar una conformidad a fin según la forma, aun sin que pongamos en su fundamento un fin (como materia del *nexus finalis*), y advertirla en objetos, si bien no de otro modo más que por reflexión. (1991, pág. 137)

⁵¹ En el IV capítulo de la tercera crítica: *De la experiencia como un sistema para la facultad de juzgar*, Kant indica que la experiencia tiene que constituir un sistema en la idea de conocimientos empíricos posibles. Pero ¿cómo logra desarrollar semejante idea de la unidad de lo diverso y heterogeneo, es decir, la unidad de la experiencia? A partir de un supuesto trascendental subjetivo necesario. Dice así: “este supuesto es el principio trascendental de la facultad de juzgar. Esta, en efecto, no es simplemente una facultad para subsumir lo particular bajo lo universal (cuyo concepto esta dado), sino también, a la inversa, para hallar lo universal {que corresponde} a lo particular. [...] La facultad de juzgar, a la que concierne someter las leyes particulares, [...] a leyes más elevadas, aunque siempre empíricas, tiene que poner un tal principio en el fundamento de su proceder” (1991, pág. 34) .

Con esto, Kant señala que la facultad de juzgar busca la *conexión total* de las leyes empíricas diversas, en palabras más sencillas, podría decirse que la facultad de juzgar es la responsable de hallar no solo el sentido de algo con base en la naturaleza, sino un sentido (subjetivo) superior.

es, recurriendo al dominio cognitivo donde se le confiere a la naturaleza causalidad y finalidad. Esto es importante a las luces lyotardianas porque comenta que, de lo que se vale el crítico para validar sus ideas más fundamentales o, en este caso, las ideas trascendentales, siguiendo lo dicho en la tercera *Crítica* y, más precisamente, desde el juicio reflexivo, es del presentar un signo como prueba. El signo es su sentimiento, dice Lyotard: “el sentimiento de que se puede y se debe juzgar aun en ausencia del derecho” y como el sentimiento siempre es verdadero, el juicio puede ejercerse subjetivamente sin universalidad, pero la responsabilidad o intención de la crítica kantiana actúa aquí como guía, como signo y como sentimiento del ser racional, por ello, se autoriza a sí mismo⁵². Lyotard observa, en este giro kantiano, que la *capacidad reflexionante* es el “hilo conductor”. La reflexión está atenta a ordenar aquellos cabos sueltos que puede dejar el juicio determinante en su formulación cognitiva, es decir, la capacidad reflexionante supone de manera libre la existencia de un orden y juzga conforme a él, esto es, conforme a una intención, una finalidad subjetiva: una idea. Por este motivo, para Kant resulta natural encontrar un principio teleológico partiendo del principio de la facultad de juzgar: la conformidad a fin.

De acuerdo con el argumento lyotardiano, no se podría salir del círculo ontológico que implica la necesidad de que haya al menos una frase (aunque sea negativa), es decir, de la necesidad ontológica del ¿qué? pues, para satisfacer esta necesidad o para llenar la falta de precisión o de origen creamos signos, códigos y frases que denominamos lenguaje. Sin embargo, se entiende que, para Lyotard, el lado negativo y originario del lenguaje es el silencio: exposición de lo indeterminado, presentación de un sentimiento o del encuentro entre yo y algo que no soy yo: diferencia. De aquí que el autor de *La Diferencia* exponga la importancia de la tarea que realiza la facultad de juzgar reflexionante: asumir “una especie

⁵² El valor de los signos para el escrutador crítico, admitiendo que ese valor deje libre el juego del juicio a su respecto (hallar el caso para la regla y la regla para el caso), presupone sin embargo una especie de intención (de finalidad) por parte de quien hace el signo. Un como si sujeto señalaría al filósofo, por medio del sentimiento que experimenta, que se da una cuasifrase en la forma de ese signo, cuyo sentido no puede ser validado por los procedimientos que se aplican al conocimiento, pero que ello no obstante debe ser tomada en consideración. ¿Se puede juzgar sobre los signos sin presuponer, aun de manera problemática, semejante intención? ¿Es decir, sin prejuizar que un destinador desconocido no sólo nos entrega los signos sino que nos los dirige para que los descifremos? (1983, pág. 157)

de intención (finalidad) por parte de quien hace el signo”. Ante tal situación, Lyotard señala, por una parte, la ausencia de un tribunal universal o de juicio último ante el cual puedan comparecer y reconciliarse de manera absoluta los distintos géneros de discurso, pues, el tribunal, tomado por el filósofo francés como género de discurso es puesto en perspectiva de un cierto sujeto; por otro lado, no debe dejarse de observar que la idea de finalidad es una exigencia de la razón y, si bien, esta idea no puede ser probada tampoco puede ser refutada. Esto quiere decir, en última instancia, que el mismo tribunal no puede ni probarse ni refutarse por pertenecer a la idea misma de finalidad de un sujeto ⁵³.

De acuerdo con la interpretación lyotardiana acerca del “arreglo kantiano”, habría un como si sujeto o el supuesto de un sujeto que no es más que la idea o el arquetipo de sujeto que mediante su sentimiento (de respeto para validar la existencia de la ley moral o de complacencia para validar la existencia del arte bello) da una cuasifrase en forma de signo, ya que el sentido de la cuasifrase no tiene posibilidad de validarse por los procedimientos de conocimiento. Esto es relevante en el aspecto estético porque Lyotard examina que el maestro de Königsberg recurre a otro tipo de procedimiento y evidencia para validar tanto el régimen de la libertad como el de la estética de lo bello; el procedimiento es realizado por el juicio reflexivo⁵⁴, la evidencia es el sentimiento; por ende, el sentimiento es signo, se toma como cuasifrase porque enlaza diferencias y les da sentido. Es decir, a partir del sentimiento que es particular se logra reflexionar, nombrar y enunciar algo (un concepto) que tiene finalidad objetiva o universalidad, y así, el sentimiento vuelto concepto debe ser considerado como conocimiento legítimo ante el tribunal. En este sentido, el tratamiento trascendental kantiano

⁵³ 189. La idea de que un género supremo que abarcara todos los fines pueda suministrar una respuesta suprema a las preguntas clave de los diversos géneros naufraga ante la aporía de Russell. O bien ese género forma parte del conjunto de los géneros y su finalidad es una finalidad entre las demás, por lo que su respuesta no es suprema; o bien, no forma parte del conjunto de los géneros y, por lo tanto, no abarca todas las finalidades, puesto que queda exceptuada la suya. El género especulativo tuvo esta pretensión. [...] El principio de una victoria absoluta de un género sobre los demás carece de sentido. (1983, pág. 160)

⁵⁴ La facultad de juzgar puede ser considerada ya como una facultad para *reflexinnar* según un cierto principio sobre una representación dada, en pro de un concepto que por ese medio es posible [...] Y *reflexionar* (deliberar) es: comparar y mantener reunidas representaciones dadas, sea con otras, sea con su facultad de conocimiento, en referencia a un concepto posible a través de ello. (1991, pág. 35)

cubre las necesidades de la razón por medio de la facultad de juzgar, de aquí que el juicio juegue un papel central, ya que es el hilo conductor entre el dominio teórico y práctico porque es quién guía los “pasos” de un uso de la razón al otro. Por consiguiente, para Kant, lo que es de *jure* se va transformando en *factum* cuando halla la regla para el caso y de *factum* en *jure* cuando se halla el caso para la regla.

En síntesis, si lo que guía nuestras frases es un sentimiento, no es extraño sostener que cada frase se encadena con otra persiguiendo las intenciones subjetivas (multitud de fines), es decir, hacer uso de la capacidad de juicio reflexivo implica llevar a cabo el encadenamiento proposicional. Por otro lado, dicha capacidad reflexionante acontece no para delimitar a la razón (eso lo hace la capacidad determinante), sino que al reflexionar su uso es el pensar porque cuando los principios establecidos ya no resuelven o no regulan ciertas situaciones particulares los límites preestablecidos se desplazan. Dicho de otro modo, cuando se presentan múltiples daños sobreviene la pérdida de confianza en la jurisdicción del tribunal, no obstante, para que el tribunal no se vuelva sordo, este tiene que escuchar los murmullos de su “hermana”, la sinrazón, (volviendo a la analogía inicial); pues, la sinrazón, por supuesto, en tanto familiar de la razón no es irracional, (en todo caso es supra-racional) es más bien, otra vía de la razón que se dedica al pensar, al reflexionar, esto es, a llenar los vacíos del sentido: el lenguaje poético, mítico, artístico, ético, religioso, etc.

En conclusión, la sinrazón; en primer lugar, no tiene objeto propio, es la muestra de la insuficiencia del lenguaje lógico-lingüístico, es decir, la evidencia de que el método y los principios que conforman el procedimiento del régimen cognitivo se vuelven obsoletos cuando se pierde la regulación de los casos particulares, o bien, la autoafirmación de esos casos particulares. En segundo lugar, se presenta y se valida como sentimiento, pues, como dice Kant, el sentimiento no admite valores lógicos, siempre es verdadero. Admitir la incapacidad de la verdad lógica para satisfacer la necesidad absoluta de la razón es dar reconocimiento a la existencia de otros géneros y de otros fines que no son el conocer. En otras palabras, hay géneros de discurso en los que se puede pensar sin conocer. Dice Lyotard que los géneros de discurso son estrategias y, como tales, llevan a cabo distintos modos de eslabonamiento, según el fin que se persiga o, dicho de otro modo, hay tantos géneros como

finés. Por ello, en el párrafo 186 dice que “Hay tantos géneros como maneras diferentes de ganar”, inclusive, jugar “mal” podría ser una buena estrategia. Es a partir de la lectura lyotardiana de Kant como se concibe finalmente que, el sentimiento, no tiene género de discurso, o bien, todos son admisibles para él, puesto que es el detonante de la actividad del pensamiento; de aquí que, la diferencia o la sinrazón sea el instante y el estado inestable del lenguaje, ya que como silencio implica la inmensa heterogeneidad proposicional, no dicha aún, pero con posibilidad de decirse. Al comienzo se planteaba cuál era el provecho filosófico de escuchar este murmullo y, ahora, se podría responder que el sentimiento, en tanto negatividad lingüística, logra extender los límites del pensar, pero, también del conocer, puesto que la ciencia no queda inmóvil, ella también muestra evolución en sus métodos, procedimientos y hallazgos ¿por qué? porque incluso ella tiene como origen a un sujeto que se autoconcibe con la proposición: “yo pienso” y, según el gran maestro de Königsberg, esta frase engloba el principio más elevado de todo conocimiento humano. De acuerdo a lo anterior, no habría que olvidar que la universalidad del conocimiento es una idea de la razón, es decir, la ciencia como sistema, según el propio Kant, es una idea que, si bien tiene la finalidad de determinar la existencia y establecer la realidad del sujeto, es, a final de cuentas una idea.

V. A MODO DE COROLARIO: LA SENSIBILIDAD EXCEDE A LA PALABRA

La sensibilidad no se construye sobre una palabra

Tristan Tzara en el manifiesto Dadá, 1918.

En el capítulo tercero se mencionó que el tratamiento que lleva a cabo Lyotard en *La Diferencia* es una “analítica negativa”, puesto que el encadenamiento de frases desde el silencio plantea, en el lenguaje, la posibilidad de *proposiciones contingentes e inconsistentes*. Estas categorías de la analítica negativa permiten un acercamiento al mundo proposicional del silencio; además, revelan la concepción lyotardiana de la *diferencia* en su sentido estético: el sentimiento o el estado inestable del lenguaje. En esa misma sección, se dijo a partir de la filosofía kantiana que, a falta de la legislación del tribunal supremo, cuando el sujeto se enfrenta al abismo de lo desconocido este legisla, precisamente, a partir del sentimiento. Por ende, el sentimiento es tomado como signo para proseguir con cierta seguridad, esto es, el sentimiento se convertiría en un punto de orientación o de sentido cuando se pierden las coordenadas del espacio lógico. Aquí, sin embargo, puede remarcarse: por qué se da el salto hacia la palabra; ya se ha dicho que es gracias a la operación simbolizante que realiza el juicio reflexionante, pues, éste dispone el encadenamiento necesario para hallar el sentido. En otras palabras, gracias al juicio reflexionante se dan las posibilidades de cambios de empleos o permutaciones de instancias en los universos heterogéneos proposicionales. Así, pues, para profundizar en la comprensión y pertinencia de la analítica negativa, propongo que se considere la influencia de una “nada”, de una vacuidad en el lenguaje; no entendida desde la filosofía occidental, sino más bien, desde la nada del mundo oriental. De este, modo habría un cambio de coordenadas y redoblamiento de los esfuerzos del pensamiento tradicional occidental, puesto que el lenguaje no sería comprendido desde el Ser, sino desde el camino del *No ser* al Ser. Comprender el silencio o la diferencia no desde el Logos de la Antigua Grecia que se apoya en la palabra razonada o argumentada, y que desemboca en la lógica aristotélica; por el contrario, concibiendo, por decirlo de alguna manera que, el lenguaje, también miente porque no es un instrumento infalible. Al respecto dice Nietzsche: “la verdad no cabe en una proposición lógica”. Tomando esta indicación del maestro de la sospecha

habría que meditar desde una óptica diferente. Por ejemplo, la lógica taoísta, por su antigüedad y trascendencia, concibe un campo proposicional del silencio.

En la lógica taoísta el *No ser* es innombrable y; por lo tanto, indescriptible. Esto quiere decir que el *No ser* es más amplio porque lo manifestado es menor a lo no manifestado. De aquí que, para los taoístas resulte innecesario y, hasta cierto punto absurdo, tratar de enunciar qué es el Tao. Dice uno de sus razonamientos: “el Tao que tiene nombre no es Tao”. De acuerdo con esta lógica oriental, se distingue la preeminencia del silencio y la desconfianza de la nominación, pues a diferencia de la concepción occidental; en la oriental, el silencio no es carencia de significado ni de sentido, sino su exceso; por ello, el camino que se emprende desde esta lógica parte del *No ser* al Ser. En otras palabras, el camino del Ser implica meditar sobre el *No ser*, afrontar el abismo con apacibilidad. Es cierto que, como occidentales, comprender a profundidad -lo que denominamos- la cosmología, la ontología, la lógica, la epistemología y, en pocas palabras, el mundo oriental, resultaría inalcanzable. Por otro lado, pensar que Occidente se mantiene intocable por Oriente sería ingenuo. Filósofos occidentales han sido impulsados por las ideas filosóficas y literarias orientales desde los inicios del pensar; por decir algunos, se tiene al mismo Platón, a Plotino, a Herder, a Schopenhauer, a Freud, a Nietzsche -¿por qué no creer que también a Lyotard?- Sea de manera directa o indirecta, Oriente ha acariciado a Occidente y viceversa, aunque este no es el tema, pero puede verse la concepción del silencio oriental como un apoyo para ilustrar los rasgos estéticos del lenguaje de *La Diferencia*. El párrafo 188 dice así:

188. Con el lenguaje no se juega. (No. 91, 181). Y en este sentido no hay juegos de lenguaje. Hay fines vinculados con géneros de discurso. Cuando se alcanzan esos fines se habla de éxito. Y ello significa que hay conflicto. Pero el conflicto no es entre seres humanos, sino antes bien resulta de las frases. En el fondo, se presupone en general *un* lenguaje, un lenguaje que está naturalmente en paz consigo mismo, un lenguaje de “comunicación”, agitado solamente por las voluntades, las pasiones, las intenciones de los seres humanos. Antropocentrismo. Todavía falta hacer la revolución relativista y cuántica en materia de lenguaje. En principio, cada frase es el objeto de una diferencia entre géneros de discurso, cualquiera sea su régimen. Esa diferencia procede de esta pregunta ¿Cómo eslabonarla?, pregunta que acompaña una frase. Y esa pregunta procede de la nada que “separa” dicha frase de la “siguiente” Hay diferencias porque está el *Ereignis*. Pero esto se olvida lo más posible: los géneros de discurso son modos de olvidarse de la nada o del darse, ellos llenan el vacío entre las frases. Es sin embargo esa “nada” lo que abre la posibilidad de las finalidades propias

de los géneros. Si la manera de eslabonar fuera necesaria, no habría varios modos posibles, ningún vacío dejaría lugar a esta causalidad que se ejerce de lejos, la “causalidad final”.

Al decir Lyotard que no hay juegos de lenguaje y que con el lenguaje no se juega, podría entenderse el siguiente señalamiento: la ironía del planteamiento del primer y segundo Wittgenstein, puesto que un lenguaje ideal o absoluto construido por un sujeto revela una perspectiva antropocentrista del lenguaje; sin embargo, paradójicamente, el segundo Wittgenstein, al plantear los “juegos de lenguaje”, lo observa no como la invención del ser humano, sino como algo que *es* y siempre ha sido sin necesidad del sujeto. De aquí que surjan interpretaciones acerca del valor ontológico del lenguaje en el segundo Wittgenstein. Sin embargo, Lyotard subraya, a mi parecer, no lo opuesto de sus planteamientos en la primera y segunda etapa, sino lo semejante: la búsqueda del sentido que experimenta el ser humano a través del lenguaje. De esta manera, puede observarse la conformidad entre el Wittgenstein del *Tractatus* y el Wittgenstein de las *IF*, esto es, la afinidad entre el campo lógico y el campo ontológico: la instauración de la certeza como punto de arranque. ¿Cómo es que algo tan incorpóreo como es el lenguaje pueda operar tan eficazmente para los objetos del conocer y no siempre para los objetos del pensar y, aun así, lo más importante, ser imprescindible en ambos casos? Wittgenstein indica que el *supuesto*⁵⁵ es cualidad del lenguaje; por ello, suponer es necesario. Por otro lado, volviendo a la *tercera Crítica* del maestro de Königsberg. Kant ahonda la cuestión cuando plantea el juicio de gusto o juicio estético. En el caso del gusto se juzga subjetivamente un objeto; sin embargo ¿cómo puede ser este juicio universal y necesario? Kant responde que es debido a la idea de un “sentido común”: el sentimiento debe convertirse en una regla universal para la comunidad de sujetos que juzgan. Esto es, cada juicio particular debe concordar con el propio y solo en la medida en que coincidan todos los juicios, se logra la universalidad de dicho juicio – a partir del sentimiento de lo bello o de lo sublime-. Se resalta pues, que en el juicio estético no se juzga conforme al

⁵⁵ En las *Investigaciones Filosóficas* (1988), Wittgenstein dice: “El género de la certeza es el género de juego de lenguaje” con ello, reflexiona acerca de la necesidad del supuesto como certeza para la iniciación de la operatividad del lenguaje.

concepto sino conforme al sentimiento. De aquí se distinguen: el juicio estético de lo bello y el de lo sublime. Pero, a partir del juicio de lo sublime, el argumento kantiano clarifica la cuestión estética negativa del lenguaje para entender lo que se resaltó líneas anteriores: el sujeto afectado por una conmoción no deja de suponer ni de pensar aun cuando no articula palabra alguna. Menciona el epígrafe del manifiesto Dadá de Tristan Tzara: “la sensibilidad no se construye sobre una sola palabra”. Es decir, la sensibilidad no se cimenta sobre la lógica-lingüística porque ahí escasea la diversidad o variabilidad del lenguaje; no obstante, el lenguaje, como se ha expuesto, tiene un aspecto negativo, dicha sensibilidad encuentra su lugar en el silencio. Este aparente “reposo” del lenguaje no es un sinsentido, sino exceso de sentido, posibilidad infinita de sentidos.

Siguiendo la lectura lyotardiana de Kant, se puede hacer la siguiente distinción: la emoción es un sentimiento sublime; por lo tanto, debe entenderse como un exceso de sentido y no como un sinsentido. En el juicio estético de lo sublime, Kant menciona que, el sujeto, ante las limitaciones de las Facultades de la imaginación y de la razón (por no hallar formas adecuadas para representar su objeto y determinarlo), sufren un *displacer* o placer negativo y, pese a ello, el sujeto no deja de juzgar ¿por qué? ¡Porque no deja de sentir! En otras palabras, ni aun en el peor de los conflictos el ser racional deja de pensar. Hay enjuiciamiento aun a falta del lenguaje lógico, esto significa que las ideas de la razón no cesan ante lo desconocido e incomprensible; por el contrario, las ideas emergen con gran fuerza, de ahí que el sentimiento de lo sublime se presente como indicador autorreferencial: “soy independiente frente a la naturaleza”⁵⁶ y está individualidad (empequeñecida por lo general,

⁵⁶ En el Libro segundo de la “Análítica de lo sublime” de la tercera *Crítica*, Kant, en el párrafo 23 enuncia las coincidencias y diferencias entre el juicio de lo bello y de lo sublime. Al respecto, dice que coinciden porque placen por sí mismos, son juicios de reflexión. La complacencia de ambos juicios no depende de una sensación ni concepto, apelan al sentimiento de placer y, no a un conocimiento del objeto. Se diferencian porque para juzgar algo como bello, el acuerdo, se da entre la facultad de la imaginación y el entendimiento. Para lo sublime el acuerdo se da entre la imaginación y la razón. Lo bello pertenece a la forma del objeto que consiste en la “limitación” (cualidad); lo sublime se halla en un objeto sin forma. De ahí que consista en la “ilimitación” (cantidad). Lo bello promueve la vida, vivifica el ánimo; mientras que lo sublime, promueve un placer negativo porque las fuerzas vitales son atraídas y repelidas, debido al movimiento del ánimo causado por las facultades que no encuentran formas adecuadas para representarse un objeto. Toda representación posible de la imaginación en acuerdo con la razón, es demasiado pequeña e inadecuada. Por consiguiente, se entiende que lo

pero también lo contrario en un momento y movimiento simultáneo) es, precisamente, lo que rompe la comunidad de sujetos que juzgan lo bello; dicho de otra forma, mientras el sentimiento de lo bello hace y crea el acuerdo de la comunidad subjetiva, el sentimiento de lo sublime separa y desliga a los sujetos de aquella comunidad debido al *emovere*: lo que saca al sujeto de su estado habitual, por ello la “emoción” pertenece solamente a la “idea de lo sublime”, pues según el filósofo ilustrado, para lo bello no hay emoción, únicamente, placer. Dice Kant en el párrafo 23 de la *Crítica de la Facultad de Juzgar* que, en el juicio de lo sublime, la naturaleza juega un papel diferente que en el de lo bello. Para el enjuiciamiento de lo bello se juzga la forma del objeto conforme a “limitación”, pero para el de lo sublime no hay forma del objeto, por ello lo sublime consiste en “ilimitación”, es decir, no hay conformidad a fin en la forma del objeto, toda comparación sensible resulta pequeña e inadecuada. En consecuencia, el fundamento del juicio estético de lo sublime no se halla en la naturaleza; no obstante, a través de ella en el sublime dinámico se despiertan las ideas de razón, ya que estas ideas se orientan hacia lo suprasensible. Entonces, a través del poderío salvaje de la naturaleza, el sujeto experimenta este sentimiento de atracción y repulsión de las fuerzas vitales: placer negativo, que no es más que la disputa y contradicción del sujeto racional en sus propias facultades.

[la naturaleza] despierta las ideas de lo sublime más bien por su caos o por su desorden y devastación más salvajes, cuando sólo se puede ver magnitud y poderío. De ahí vemos que el concepto de lo sublime de la naturaleza no es de lejos tan importante y rico en consecuencias como el de lo bello en la naturaleza y que no indica absolutamente nada conforme a fin en la naturaleza misma, sino sólo en el *uso* posible de sus intuiciones para hacer susceptible de ser sentida en nosotros mismos una conformidad enteramente independiente de la naturaleza. Para lo bello de la naturaleza debemos buscar un fundamento fuera de nosotros; para lo sublime, en cambio, sólo en nosotros y en el modo de pensar que introduce sublimidad en la representación de la [naturaleza] observación preliminar muy necesaria, que separa completamente las ideas de lo sublime de la idea de una conformidad a fin de la naturaleza (1991, pág. 160)

auténticamente sublime se aplica solamente a ideas de la razón; no hay formas para este sentimiento en la naturaleza, más que por (las ideas de) su magnitud y poderío.

Ahora bien, Lyotard sostiene en *PQF* que pensar es ya hablar. Aquí; sin embargo, Lyotard entiende que hablar o, propiamente emplear el lenguaje, no se sujeta únicamente a la palabra lógica, el sentir es también emplear el lenguaje. Trasladado a *La Diferencia* sentir es ya pensar. Así, influido por la lectura *Crítica* de Kant y por su interpretación estética acerca de lo sublime, se observa que el filósofo francés, desarrolla en *La Diferencia* una analítica negativa que sostiene que el sentimiento es la parte negativa del lenguaje. De esta manera se entiende que nuestro autor descoloca el lenguaje del sentido cientificista, y afirma la sensibilidad en el lenguaje.

En efecto, dice Lyotard, no hay maneras necesarias de eslabonar porque cada frase persigue su propio fin, cada una busca acertar, incluso desde el encadenamiento contingente e inconsistente, esto es, desde el sentimiento. De acuerdo con esta perspectiva, el *Ereignis* es el estado inicial del lenguaje: acontecimiento originario. Esto es posible porque entre una y otra frase hay vacíos, silencios, hay diferencia. La idea de que haya vacíos entre las frases sugiere pensar que el silencio indica la parte sensible del lenguaje, y no la falta de lenguaje. De acuerdo con esta perspectiva, ¿cuál es la relación entre el estado inestable y sin fondo del lenguaje o, lo que se ha llamado aquí, el “silencio” y el lenguaje lógico-lingüístico?. En otras palabras, ¿hay un acto mediático entre ambos estados del lenguaje? si lo hay ¿cuál es su relevancia?

Examinar al lenguaje desde el silencio o desde su negatividad supone bajar o saltar hacia el abismo y hacer frente al *horror vacui*, a la falta denominativa y sumergirse en la nada o el vacío que como occidentales hemos evitado. ¿Por qué se ha evitado? porque si el lenguaje deja de ser un instrumento de valor para medir la verdad en beneficio del conocimiento, entonces se ha creído que este ha perdido su fuerza y validez y, en voz del Dr. Genaro Martell, *es la pérdida de poder de aquel que ejerce el lenguaje y el logos*. Aquí es importante indicar el cambio de coordenadas que maneja Lyotard sobre el lenguaje: este radica en observar que, el lenguaje, no es una herramienta hegemónica para el conocimiento ni tampoco es un objeto en sí mismo que pueda desnudarse para someterlo y confeccionarlo. Desmentir la eficacia del lenguaje puede parecer una locura dados los avances lingüísticos y

tecnocientíficos obtenidos actualmente a través de él; no obstante, la ciencia occidental, desde la Antigüedad, se ha servido del lenguaje como un instrumento que sostiene la existencia de verdades y poderes absolutos; igualmente, desde el campo metafísico y lógico se ha tratado de hallar una fundamentación necesaria y permanente que dé unidad a las diferencias. El momento culmen o el clímax del desarrollo científico alcanzado por la tradición occidental se ha dado en la modernidad, pero esta perspectiva positiva estableció severos límites al lenguaje. Por decirlo de algún modo, se encorsetó y se mandó al manicomio a todas aquellas expresiones que carecen de tintes científicos; de aquí surge la obsesión y frustración moderna, y aun contemporánea, de todas las disciplinas, por justificarse, por comprobarse y reconocerse científicas ante el tribunal de la razón. ¿Qué pasa pues con la historia, con la filosofía, con la religión, con la mística, con el arte y la literatura? Las proposiciones de estas disciplinas y otras han ido perdiendo su fuerza y su autonomía en su propio terreno porque sus frases no se ajustan al objetivo del género científico. La lógica de estas frases, insisto con Lyotard, no pertenece al idioma de la ciencia y, desterradas, desde ciertas perspectivas positivistas del lenguaje, han sido discriminadas en favor de políticas totalitarias, catalogadas como irracionales, ilógicas, absurdas y hasta degeneradas. Pero si hay frases que a propósito no buscan el conocer ¿qué buscan? Porque desde la lógica-lingüística, una proposición que no describe, que no nombra y que no muestra su objeto, no tiene sentido.

Naturalmente, hay proposiciones que no pretenden alcanzar un sentido científicista, ni la validez conceptual ni sostener la identidad del objeto con el nombre. En resumidas cuentas, si no buscan el conocer ¿qué buscan estas frases? y ¿por qué interesa ponerlas de relieve? En *Discurso, Figura*, Lyotard plantea su tesis estética apoyada en las investigaciones sobre el “trabajo del sueño” que realiza Freud para sostener la existencia de un “espacio figural”. Esta tesis plantea un campo distinto al de la significación; para Lyotard, el espacio figural es aquel que contradice las propiedades del espacio lógico-lingüístico porque a diferencia del proceso de la significación que busca la univocidad del signo lingüístico; en el espacio figural opera el deseo como negatividad, esto es, lo sensible en el lenguaje a partir de la figura. Esta trabaja en el discurso como verdadera imagen. De aquí que el deseo se exprese en la figura y que la figura albergue al deseo: movilidad de intensidades opuestas.

De lo anterior se sigue que para el Lyotard de *La Diferencia* el manejo del lenguaje analítico que lleva a cabo en la obra ha sido el medio para concretar su posición ontológica negativa, y sostener la impenetrable relación entre el lenguaje y el pensamiento, es decir, la operación que amalgama el objeto y la imagen o, lo que es igual, la figura y el pensar o, lo que Lyotard llama en *Discurso, Figura* (2014) la "energética del deseo":

"la figura es la marcación, en unidades y las reglas del lenguaje, de una fuerza que trata estas unidades y sus reglas como cosas. Ella es la huella de un *trabajo* y no de un saber por significación. Por medio de este trabajo, lo que se cumple es el deseo" (2014, pág. 203)

Así, retrocediendo en la cronología lyotardiana, y sobre todo para afinar el punto que quedó pendiente en la tesis *El deseo como concepto filosófico en la obra de J-F. Lyotard*, podría mencionarse que el valor prístino de la palabra filosófica o, como Lyotard analiza en *Discurso, Figura*, las palabras "figura-imagen"⁵⁷ se resisten a la conceptualización debido a su propia naturaleza: la energética del deseo dispuesto en el texto como imagen. Esto es la posibilidad heterogénea del sentido. Así, el lenguaje en su estado más originario se expresa como figura-imagen porque este sigue habitado por el deseo, cualidad que rompe la dualidad entre el objeto y el sujeto. Esta energía, según explica Lyotard, es transgresión referencial que produce en la palabra lógica-lingüística sus cortocircuitos o los "sinsentidos", pues, el

⁵⁷ Hay una connivencia radical entre la figura y el deseo. Es la hipótesis que orienta a Freud en la comprensión de las operaciones del sueño. Ella permite articular sólidamente el orden del deseo con el orden de lo figural a través de la categoría de transgresión: el "texto" del preconscious (restos diurnos, recuerdos) sufre esta ilegibilidad, la matriz profunda en que está tomado el deseo saca ventaja: se expresa en formas desordenadas y en imágenes alucinatorias.

[...] La *figura-imagen*, la que veo en las alucinaciones o en el sueño, que me dan el cuadro, la película; es un objeto dispuesto a distancia, un tema; pertenece al orden de lo visible; tal trazado revelador. La *figura-forma* forma parte de lo visible siendo, en rigor, visible ella misma, aunque en general no es vista; es el trazado regulador de André Lothe; la Gestalt de una configuración, la arquitectura de un cuadro, la escenografía de una representación, el encuadre de una fotografía y, en suma, el esquema.

La *figura matriz* es por principio invisible, objeto de represión originaria, inmediatamente mezclada con discurso, fantasma "originario". Ella es, con todo, figura, no estructura, porque es de entrada violación del orden discursivo, violencia hecha a las transformaciones que tal orden autoriza. (2014, pág. 375)

deseo (negatividad) o, ahora bien, como se analizó en *La Diferencia*, el silencio es quien ejerce la movilidad del campo semántico. De acuerdo con la tesis estética del Lyotard de *Discurso, Figura*, podría decirse que, dejar obrar al deseo, consiste en abandonar la idea del lenguaje como sistema o código formal para permitir la manifestación originaria del lenguaje, esto es, justamente, el “lenguaje-silencio” como hecho sensible.

Ahora bien, tomando al silencio como vacío o transgresión referencial, puede pensarse en los posibles puentes entre dicho abismo y el lenguaje formal. En *La Diferencia*, Lyotard habla de la necesidad del salto: ¿el salto poético, mítico, místico, etc.? ¿Es necesario dicho salto? El autor no señala más salto que el *supuesto*. El supuesto es una exigencia del pensamiento y del discurso. Para que haya filosofía se necesita suponer, de esta manera se entiende que suponer es dar con una forma de certeza. La necesidad de la frase primeramente responde al nombre a pesar de no tener ninguna evidencia de lo enunciado. Lo que quiero decir, partiendo de la interpretación analítica negativa lyotardiana es que, desde su origen, el ser humano se ha enfrentado al silencio, a la nada, en consecuencia: sí el salto es necesario y sí hay una relación lenguaje-silencio. El salto corresponde al tener que suponer ¿cómo? Nombrando una realidad desconocida; sin embargo, el silencio no desaparece porque, como se ha dicho, silencio y palabra, componen la naturaleza del lenguaje. Por lo tanto, es interesante examinar al lenguaje desde su propia naturaleza, es decir, como “lenguaje-imagen” desde lo que Platón entiende como poiesis en *El Banquete*: “la causa que convierte cualquier cosa que consideremos de no-ser a ser”. Positividad en el lenguaje.

En efecto, la ποιησις es la instancia poética, la “producción”, “creación” de sentido, aquí evidentemente, no me refiero a la poesía del poema en verso, sino a la “fuerza poética” que opera en el lenguaje, y que produce sus frutos dentro y fuera del texto. En este orden de ideas, la positividad del salto poético consistiría en el triunfo o en el éxito de una frase sobre todas las demás; una frase que, articulada originariamente desde el silencio, desde el vacío o desde la diferencia, germina y obra en la vida del ser humano sin dejar de ser figura. Esto es, conformidad entre lenguaje y pensamiento como acto inseparable. Al respecto, puede mencionarse al poeta y diplomático mexicano Octavio Paz en *El arco y la lira* (2003), texto donde el autor reflexiona acerca del lenguaje y su naturaleza poética. Dice, precisamente,

que la historia del ser humano es la relación de las palabras y el pensamiento, puesto que estamos hechos de palabras, ellas son el único testimonio de nuestra realidad. Por ello, sostiene que “todo periodo de crisis social inicia o coincide con una crítica del lenguaje”, pues, las dificultades del lenguaje son la crisis de los fundamentos de las sociedades y, en algún momento, el sentido de ciertas palabras se pierde o se dificulta, lo cual advierte que la crisis del lenguaje es a su vez una crisis del saber humano. Sin embargo, Paz reafirma que es en ese momento de crisis cuando se da el “primer acto” hacia la creación poética: primero, como violencia sobre el lenguaje porque es cuando se produce el desarraigo de las palabras. El “segundo acto” consiste en el regreso de la palabra cuando el poema se vuelve objeto de participación entre el poeta y el lector. Para el autor, el poema no es cualquier producción literaria, por el contrario, se entiende como la palabra poética o la palabra-imagen: creación original y única. Lo relevante del estudio de Paz, desde luego, es afirmar que ambos actos de la creación poética indican que el lenguaje del poeta es más que sensiblería barroca; su producción escrita reúne y acoge el pensamiento de su comunidad, ¿por qué? Porque la fuerza poética del poema se alimenta de los mitos, de los sueños, de las pasiones y de las tendencias más secretas y poderosas de su comunidad - ¿del inconsciente? - De aquí que el poeta (pero en realidad el artista), como inventor tenga un lugar imprescindible en las investigaciones estéticas.

Siguiendo al autor, la operación poética, en todo caso, es la “purificación de la palabra”, recuperación del sentido originario. De acuerdo con esta operación, la poética o el estado poético del lenguaje tendría como tarea la manifestación de imágenes que buscan afinarse con el cosmos. No cabe duda de que lo poético viene a ser la creación de nuevas imágenes, nuevos pensamientos que recuperan el valor original del lenguaje. Asimismo, la espontaneidad y naturalidad de la frase (anterior a las reglas gramaticales) obedece al pensamiento y al sentido, no a la estructura, dicho de otro modo, la frase inicial es poética porque obedece al contenido y no a la forma⁵⁸.

⁵⁸ La palabra suelta no es, propiamente, lenguaje; tampoco lo es una sucesión de vocablos dispuestos al azar. Para que el lenguaje se produzca es menester que los signos y los sonidos se asocien de tal manera, que impliquen y trasmitan un sentido. La pluralidad potencial de significados de la palabra suelta se transforma en

La “fuerza poética” hallada en el arte, en el lenguaje y en otros muchos aspectos de la vida cotidiana (Freud dirá, por ejemplo, que es el deseo y lo ubicará en el inconsciente) es el testimonio no lineal del pensamiento humano con sus crisis y sus auges. Dicho de otro modo, a partir de los desarraigos y los regresos de la fuerza poética de los que habla Paz, se podría reconocer la existencia del movimiento entre el silencio y la palabra, esto podría indicar, que entre el silencio y la palabra lógica se ubica la palabra poética: palabra vital que manifiesta al lenguaje como un acontecimiento inicial: “lenguaje-imagen”, esto es, lenguaje como hecho sensible. Con base en la lectura de Octavio Paz, el lenguaje del poeta exhibe la sensibilidad y el pensamiento de cada época. Por ello, andar los caminos de la poesía, sugiere recorrer las ideas, pensamientos y sentimientos de una cultura, pero ella también muestra el momento de la crisis social y señala cuando requiere restaurarse. En fin, Paz ve en el poeta, aquel que puede sacar brillo a las palabras para volver a ponerlas en circulación, el purificador de la palabra.

La reflexión que se plantea en este último capítulo es una sugestión de la lectura de *La Diferencia*, pues la razón humana, víctima de sí misma como demuestra el de Königsberg, cae no pocas veces en la tentación de extenderse y crear un intérprete de la naturaleza, traductor de la diferencia -aunque no exista- no hay traductor entre el silencio abismal y el lenguaje lógico-lingüístico. De aquí se aclara que, si se sigue enteramente y sin variación al

la frase en una cierta y única, aunque no siempre rigurosa y unívoca, dirección. Así, no es la voz, sino la frase u oración, la que constituye la unidad más simple del habla. La frase es una totalidad autosuficiente; todo el lenguaje, como en un microcosmo, vive en ella. A semejanza del átomo, es un organismo sólo separable por la violencia. Y en efecto, sólo por la violencia del análisis gramatical la frase se descompone en palabras. El lenguaje es un universo de unidades significativas, es decir, de frases.

[...] los niños no tienen conciencia de las palabras; la tienen, y muy viva, de las frases: piensan, hablan y escriben en bloques significativos y les cuesta trabajo comprender que una frase está hecha de palabras. Todos aquellos que apenas si saben escribir muestran la misma tendencia. Cuando escriben, separan o juntan al azar los vocablos: no saben a ciencia cierta dónde acaban y empiezan. Al hablar, por el contrario, los analfabetos hacen las pausas precisamente donde hay que hacerlas: piensan en frases. Asimismo, apenas nos olvidamos o exaltamos y dejamos de ser dueños de nosotros, el lenguaje original recobra sus derechos y dos palabras o más se juntan en el papel, ya no conforme a las reglas de la gramática sino obedeciendo al dictado del pensamiento. (2003, págs. 49,50)

Lyotard de *La Diferencia*, no hay traducción, simplemente, no es posible descifrar el silencio, no obstante, lo intentamos, si se me permite, debido a una última categoría que engloba las conclusiones tanto de *Discurso, Figura* como de *La Diferencia*: relación “lenguaje-nada”. La negatividad del lenguaje es impenetrable. En conclusión, la única posibilidad hasta este punto es negativa: la vastedad del campo sensible del lenguaje es un sinfín o sin fondo, el silencio nos lo muestra porque ese campo sensible es aquel del que sabemos nada, pero pensamos y construimos mucho.

CONCLUSIONES

Tomando en cuenta que la investigación de esta tesis tiene otra que la antecede, se logró confirmar, finalmente, aquella sospecha inicial acerca del hilo conductor de la filosofía lyotardiana. No es un equívoco decir que la filosofía de J-F Lyotard hunde sus raíces en el pensar estético, ya que de forma natural tiende a dejar registros sensibles en toda su obra. Así se ha hallado, por ejemplo, que en su etapa inicial, el filósofo francés desarrolla un tratamiento negativo mediante la categoría de “deseo” a partir de tres textos bases: *¿Por qué filosofar?* (1989), *Economía Libidinal* (1990) y *Discurso, Figura* (2014). Ciertamente (y vale subrayar que rechazando una de las hipótesis preliminares) en el texto de madurez, *La Diferencia* (1983), no se halla más la categoría de deseo; sin embargo, lo que sí pudo confirmarse siguiendo las cuestiones de la obra, es la fuerte tendencia de su “pensamiento estético” y, en consecuencia, su preferencia por el “tratamiento negativo”, este binomio revela que el autor es un pensador que no trata el tema de lo sensible casualmente, sino que él mismo es un indagador de lo sensible dado que ese es el meollo de su pensar. De ahí que su meditación estética detone diferentes asuntos. Asimismo, su obra orienta hacia una de las ocupaciones intelectuales fundamentales del siglo XX y XXI: el lenguaje.

En *La Diferencia* (1983), Lyotard planteó el verdadero problema posmoderno, el debate entre dos polos filosóficos: el analítico y el especulativo. Desde el marco de la filosofía analítica y desde la especulativa, por llamar de algún modo a la filosofía de la tradición occidental (tanto al racionalismo como al idealismo), el filósofo francés, percibe el estancamiento de una auténtica actividad filosófica debido a que el lenguaje ha sido capturado y apresado por las aspiraciones del pensamiento cientificista de la época moderna. Ahora la postmodernidad o la época después de la modernidad no puede rehuir al heredar una problemática sumamente relevante ¿cómo filosofar si la filosofía no cumple con el rigor científico? o ¿cómo volver al ejercicio filosófico sin temer correr los riesgos devastadores de las ideas convertidas en ideologías? ¿cómo filosofar sin ninguna “unidad teórica”? Lyotard responde sin tambalear que la única forma de salir de esta parálisis es pensando, filosofando.

La filosofía posmoderna, para muchos, sigue siendo un tema de controversia; los intelectuales continúan tratando de tomar alguna postura menos incómoda respecto a ella; lo cierto es que no hay manera de ignorar su aparición en la historia de la filosofía, pues, gracias al arrojo (o al descaro y osadía, según la posición preferente) de estos pensadores, la filosofía no se ha inmovilizado ante las promesas falacísticas de la epistemología (que promueven la idea que de solo existe lo que se puede conocer y si no es mostrable no existe); por el contrario, estos filósofos han insistido en que la forma más infalible de salir del entumecimiento teórico es mediante el supuesto, o bien, mediante la autoridad que otorga una certeza intelectual. Al menos aquí se puede decir que, Lyotard, es justo lo que subraya: hay que “suponer algo” por más riesgoso que esto pueda parecer porque la existencia antecede al conocer, es decir, podría no haber sujeto y aun así habría existencia. En este sentido, el pensamiento llamado “posmoderno”, me parece, revincula a la filosofía con un problema primario: el ontológico, pues para los pensadores posmodernos, la crítica a la modernidad consiste sobre todo en observar y mostrar nuevos modos de existencia que revelan la posibilidad ya no de una realidad, sino de realidades coexistentes. Dicho asunto le compete directamente a la labor ontológica; de aquí que los intelectuales posmodernos se mantengan en diálogo con los hallazgos de diferentes disciplinas. Considero que estos filósofos desaprobados o subestimados inicialmente por la tradición filosófica, bien estudiados y analizados, sin miedo a errar han afirmado la razón especulativa con la noble intención de continuar la labor del pensar. Creo que este es el caso puntual de J-F Lyotard, ya que lo que diagnostica como “condición posmoderna”, en efecto, es un informe sobre el saber y el quehacer humano después de la modernidad. Ese informe es la declaración inapelable de la crisis de sentido, y versa sobre el papel central que debe tomar la filosofía en dicha crisis; y aún más, del papel estético de la filosofía. Me explico: toda verdad, para ser considerada legítima requiere del enjuiciamiento social y este únicamente resuelve a favor, si la narración, o bien, si el relato soporta el carácter, las aspiraciones y sensibilidad de su sociedad. Por lo tanto, lo que aquí ha llamado mi atención es, precisamente, la centralidad del ámbito estético y su relación con el lenguaje para mostrar y declarar, con base en los problemas lingüísticos, las dificultades que enfrentan disciplinas como la historia, la ética, la religión, en fin, las humanidades y las ciencias sociales. Esto refleja, primeramente,

la escasez de sentido común en nuestra sociedad y, por otro lado, la necesidad del diálogo, del intercambio testimoniado para afirmar la relación de un dominio con otro.

En consecuencia con lo anterior, en primer lugar, subrayar el pensamiento estético en *La Diferencia* tiene el sencillo, pero invaluable propósito de inspirar a los lectores a reconocer el uso urgente de nuestra capacidad para reflexionar. En segundo lugar, cuestionar las herramientas y tratamientos alcanzados hasta el momento para dar explicación y dirección al sentido interno de nuestra sociedad. Dicho de otro modo, a la pregunta de si el tribunal de la razón, por decirlo así, “debe vivir o debe morir”, claramente puede decirse que ni una ni otra, solo tiene que ser actualizado; no desechado, sino renovado con los testimonios de las nuevas sensibilidades; sin embargo, no hay que olvidar examinar cuáles serán las actualizaciones del tribunal, sus aplicaciones, sus alcances y sus límites mediante el estudio de casos concretos, tal como sugiere Lyotard, “hay que encontrar idiomas a las diferencias antes de que se pierdan”. Esto quiere decir, reiterando lo anterior, que la diferencia existe mucho antes de conocerla, mejor dicho, quiere decir que es imposible conocerla. Ahora bien, no conocerla no significa no poder pensarla; así, el camino que queda es: puesto que existe puede ser nombrada.

Dicho lo anterior, esta tesis concluye con tres puntos que responden al mismo número de cuestiones fundamentales, a partir de la realización de la lectura estética de *La Diferencia*. En primer lugar, bajo la categoría del “silencio” y el “sinsentido” Lyotard amplía la comprensión del lenguaje. Para el autor, el silencio, no es la muerte del lenguaje, sino extensión del propio lenguaje. El silencio en tanto proposición negativa se entiende como el lenguaje de la diferencia, al cual hay que dar sentido; por esta razón, no hay traducción de la diferencia, pero también de ahí se explica que los temas éticos, estéticos, políticos, históricos, etc., desde la lógica-lingüística queden sin palabras al pedirles la muestra de su objeto, puesto que estas hablan fundamentalmente de *sensibilidades* precisas y particulares diversas. Por consiguiente, se sostiene que el silencio no sólo responde a la condición analítica de la obra, sino que, además, se comprendió como categoría estética. De acuerdo con el análisis estético del silencio, se infirió que podemos concebir un idioma de la diferencia mediante la

naturaleza del sentimiento intenso. En otras palabras, solo a través del sentimiento se soporta el exceso y derrame de sentido.

En esta obra, Lyotard parte de la lógica al señalar que la base o la primera regla que instauro al lenguaje lógico-lingüístico es la *certeza*, esto es el argumento; pero, como no es ningún ingenuo, también introduce la ontología o el pensamiento especulativo al plantear la necesidad de la frase, es decir, del *supuesto* y, en este sentido, encuentra el terreno que provee de contenido a los anteriores: el campo estético donde el sentimiento funciona como regla universal ante la falta del juez supremo o del tribunal (parte que establece lo real). Así, el filósofo de la diferencia pone de relieve en su análisis sobre la *Crítica de la Facultad de Juzgar* (1991), el fino y estrecho enlace entre la “idea estética” y la “idea de razón” que Kant establece en la Capacidad reflexionante del juicio. De ahí que la finalidad de estas frases iniciales, o dicho propiamente, de las frases ontológicas, no sea el conocimiento objetivo ni exacto, sino el saber, el sentido. Desde mi lectura de *La Diferencia*, quien hace estas frases es el “sujeto estético”, puesto que se requiere del *sensus communis aesthetic* para concebir, imaginar y representar la realidad. Por lo anterior, aun en *La Diferencia*, la simbólica tiene lugar como posibilidad de pensar el conflicto, el diferimiento como algo inconmensurable e insondable, pero también es cierto que diferir da pauta a la búsqueda y creación del eslabonamiento infinito de frases, esto es, a la infinita posibilidad del lenguaje.

En segundo lugar, el tratamiento de *La Diferencia* (1983). Lo que llamé su “analítica negativa” consiste en un razonamiento que entra en contradicción con las reglas establecidas, por lo que, a partir de la contradicción, inmediatamente surge un cuestionamiento crítico que exige la revisión y actualización de los procedimientos que establecen la realidad del mundo. Este tratamiento que analiza las diferencias obliga al pensamiento a abrirse a nuevos significados que tomen en consideración a aquellas sensibilidades que, en otro tiempo y en otro contexto, habían permanecido prohibidas, negadas, omitidas, invisibilizadas o silenciadas. En otras palabras, el haber concebido una analítica negativa, me permitió comprender de mejor manera la obra y confirmar mis propios intereses: la dimensión estética del lenguaje en Lyotard, o bien, su concepción sensible en el lenguaje.

Sin duda alguna, por un lado, la dificultad de la obra radica en su nomenclatura analítica y legislativa, por otro lado, también está la transversalidad de posicionamientos entre un argumento y su contrario, además de la diversidad de discursos y géneros que trata el autor en la obra: el político, el ético, el ontológico, el histórico, etc. En efecto, el esfuerzo por comprender el argumento del autor sin distraerse en las noticias, en sus interlocuciones con otros autores, para no perder de vista el objetivo propio, fue enorme, pues no pocas veces se cae en la tentación de profundizar en más de algún tema. Esto, por otro lado, no muestra más que la actividad filosófica prolífica del autor.

En tercer y último lugar, la trascendencia del autor en la filosofía contemporánea. Como se ha dicho, esta tesis responde a una cuestión planteada en una tesis anterior. Admito que la investigación inicial no llegó a una conclusión satisfactoria porque a las fuentes del autor les faltaba un sustento teórico que resistiera a las críticas analíticas más agudas, es por lo que, se decidió buscar respuesta en su siguiente texto, “La Diferencia”. De acuerdo con esto, puede notarse que la investigación seguía latente, ¿qué buscaba? Tener el argumento que sostuviera la legitimidad del ámbito sensible del lenguaje, pues si bien, ya se creía en este, aún faltaba que las pruebas fueran indiscutibles. De aquí la relevancia de esta tesis, ya que, la investigación ha logrado responder a los intereses estéticos perseguidos. Se han expuesto los casos de diferencia, se les ha dado un tratamiento negativo para poder exponerlos e incluso se ha mostrado cómo poder nombrarlos. Se ha evidenciado la exigencia del sentimiento, en tanto que este tiene su propia jurisprudencia y, por consiguiente, se revela de manera natural su necesidad relacional con el pensar. Sentir es indispensable para pensar y pensar es indispensable para sentir. No hay una sin la otra. De acuerdo con estas actividades primarias es que, finalmente, se puede indicar que mi investigación responde al problema estético del lenguaje tocando los horizontes de otro campo filosófico: el ontológico. Por ello, no sorprende que esta investigación muestre vínculos esenciales con la ontología, pues de manera paralela y continua, se ha señalado a lo largo del camino de esta tesis la exigencia de un reajuste teórico que atienda la heterogeneidad de la realidad ¿cuáles y hasta dónde podrían llegar dichos relieves ontológicos a partir de los hallazgos estéticos que plantea esta tesis? Es una pregunta que, a falta de tiempo y preparación, dejo en manos de los ontólogos, mis estimados y admirados colegas.

BIBLIOGRAFÍA

- Axelos, K. (1980). *Horizontes del mundo* (1a ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Beuchot, M. (2005). *Historia de la filosofía del lenguaje* . México, D.F, México : Fondo de Cultura Económica.
- Bouverresse, J. (1993). *Wittgenstein y la estética* . València, España: Universitat de València .
- Bricmont, Jean y Sokal, Alan. (1999). *Imposturas intelectuales*. Barcelona, España: Paidós.
- Freud, S. (1966). *La interpretación de los sueños* (2a ed.). Madrid: Alianza.
- García González, J. A. (2001). La filosofía de la diferencia en la segunda mitad del siglo veinte. *THÉMATA*(27), 201-210.
- Heidegger, M. (2006). *Ser y tiempo* (3a ed.). Madrid, España: Trotta.
- Jiménez-Aguilera, L. M. (2017). *El deseo como concepto filosófico en la obra de Jean-François Lyotard*. Guanajuato, México: Universidad de Guanajuato.
- Kant, I. (1991). *Crítica de la facultad de juzgar*. (P. Oyarzún, Trad.) Caracas, Venezuela: Monte Avila.
- Kant, I. (2006). *Crítica de la razón pura*. (P. Ribas, Trad.) México: Taurus.
- Kant, I. (2011). *Crítica de la razón práctica*. México: Fondo de Cultura Económica .
- Krebs, V. (1998). "Espíritus sobre las ruinas": Wittgenstein y el pensamiento estético. *Areté*, 49-66.
- Lyotard, J. F. (1991). *La posmodernidad (explicada a los niños)*. México, México: Gedisa.
- Lyotard, J. F. (1992). Qué es lo posmoderno. *Zona Erógena*(12), 10.
- Lyotard, J.-F. (1983). *La Diferencia*. Barcelona, España: Gedisa.
- Lyotard, J.-F. (1989). *¿Por qué filosofar?* (1a ed.). Barcelona, España: Paidós.
- Lyotard, J.-F. (1990). *Economía libidinal*. Argentina: Fondo de Cultura Económica .

- Lyotard, J.-F. (1991). *La condición posmoderna* (2da ed.). Buenos Aires, Argentina: R.E.I Argentina.
- Lyotard, J.-F. (Noviembre de 2006). Entrevista con Jean-Francois Lyotard. *A parte rei. Revista de Filosofía* , 5.
- Lyotard, J.-F. (2014). *Discurso, Figura* (1 ed.). Buenos Aires, Argentina: La Cebra.
- Mario-Teodoro, R. (2016). Cambio de paradigma en filosofía. La revolución del nuevo realismo. *Diánoia*(77), 131–151.
- Mendiola, C. (1999). Acerca de la distinción entre la capacidad de juzgar determinante y reflexionante en Kant. *Theoría: Revista del Colegio de Filosofía*(8-9), 79-99. Obtenido de <http://hdl.handle.net/10391/2388>
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, España: Planeta-De Agostini.
- Moreno May, K. (2004). Entre la lógica, el entendimiento y el lenguaje. *Universitas philosophica*(43), 99-122.
- Moulines, U. (1972). Un problema de interpretación: La significación del logos en Heráclito. *Boletín del Instituto de Estudios Helénicos*, Vol. 6(Núm. 2), p. 77-91.
- Paz, O. (2003). *El arco y la lira* . México: Fondo de Cultura Económica.
- Valdivia, B. (2002). *La conformación de la unidad teorica*. Guanajuato: Universidad de Guanajuato.
- Valdivia, B. (2013). *Ontología y Vanguardias*. México: Calygramma.
- Witgenstein, L. (1976). *Los cuadernos azul y marron*. Madrid: Tecnos.
- Wittgenstein, L. (1997). *Observaciones Filosóficas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Wittgenstein, L. (1997). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza.
- Wittgenstein, L. (2009). *Diarios, Conferencias* (Vol. II). Madrid: Gredos.
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Editorial Crítica.