


EXPRESAR O IMPOSIBLE. ACONTECEMENTO E DIFERENZA EN JEAN-FRANÇOIS LYOTARD

Abraham Rubín Álvarez¹ 

¹ Universidade de Vigo, España

Recibido: 02/03/2023; Aceptado: 13/11/2023

Resumen

Jean-François Lyotard es uno de los filósofos franceses de la segunda mitad del siglo XX que intentó darle una oportunidad a la elaboración de un pensamiento del *acontecimiento* a partir de su unión con el *motivo* de la *diferencia*. El punto de arranque es la consideración de que el conocimiento no puede reducir toda diferencia a identidad, al quedar siempre márgenes y restos que no se pueden traducir de una lengua a otra ni asimilarse a un concepto unificador. Lyotard apuesta por tratar de prefigurar el surgimiento de la novedad con un pensamiento que vaya más allá de lo homogéneo. La diferencia pretenderá dejar señalados los restos inasimilables e intraducibles, también las *sinrazones*, mientras, al mismo tiempo, da espacio y lugar a un discurso y una comunicación abierta, aunque desajustada, que ayude a que algo acontezca.

Palabras clave: Lyotard; diferencia; acontecimiento; despropósito; deseo.

Abstract

Jean-François Lyotard is one of the French philosophers of the second half of the 20th century who tried to give a chance to the elaboration of a way of thinking about the *event* by linking it to the *motif* of *difference*. The starting point is the consideration that knowledge cannot reduce all difference to identity, as there are always margins and remnants that cannot be translated from one language into another or assimilated into a unifying concept. Lyotard will attempt to prefigure the emergence of novelty with a way of thinking that goes beyond the homogeneous. Difference will aim to highlight the unassimilable and untranslatable remnants, as well as the wrongdoing, while also making room for a more open, unaligned discourse and communication, which will help something to happen.

Keywords: Lyotard; difference; event; wrongdoing; desire.

1. INTRODUCCIÓN

Jean François Lyotard é un dos filósofos contemporáneos máis afamados en canto iniciador dun pensamento da posmodernidade, cando menos por iniciar a discusión sobre o termo no ámbito filosófico a partir da publicación da súa obra *A condición posmoderna*. Alí Lyotard quería aplicar o motivo que xa se empregaba noutras esferas e noutros lugares á problemática das narracións, pois pensaba que a finais da década de 1970 se vivía unha crise dos grandes relatos. Con ese termo facía referencia especialmente aos grandes discursos utilizados para lexitimar unha postura, un sentido ou unha posición de poder, por parte da ciencia, a política ou a filosofía tanto clásica como moderna.

Lyotard, ao falar de *condición posmoderna*, quería facer notar que a percepción dos sucesos históricos por parte dos suxeitos mudara de xeito notable respecto á época moderna. É dicir, se ata entón as sociedades modernas tiveran os seus relatos de lexitimación, que funcionaran de maneira precisa, o esgotamento da confianza nos devanditos relatos indicaba que había que comezar a preparar unha lexitimidade distinta para a sociedade futura. As novas subxectividadeas históricas orixínanse, a xuízo de Lyotard, polo desencanto ante conceptos tan firmes e convincentes para a sociedade moderna como a razón, a historia, o progreso ou a emancipación. O ser humano moderno e universal é substituído pola identidade de pequenos grupos que posúen unha visión fragmentada da realidade. Pero, ademais, o desencanto tamén afecta ao propio concepto de suxeito e a toda concepción universalizadora, incluíndo a noción de verdade.

2. VERDADE E DIFERENZA

Considera Lyotard que os metarrelatos son narracións que están destinadas ao fracaso, xa que non se cre máis na existencia dunha verdade, senón que a mesma cultura evolucionou de tal maneira que se asumen unha pluralidade de verdades, o que fai pensar que non hai unha verdade en sentido forte senón que soamente se teñen impresións subxectivas acerca do que é a verdade. Para Lyotard a verdade non está máis no centro da teoría senón que aparece e se manifesta nas marxas. Este talvez podería ser un punto de entrada ao concepto –se pode denominarse así– de *diferenza*.

A pesar de que Lyotard utiliza “dúas” diferenzas (en francés, *différence* e *différend*), e que nós imos ocuparnos maiormente da segunda, é relevante analizar que é o que está en xogo cando pasamos o termo ao primeiro plano da reflexión filosófica.

Desde logo un pensamento diferencial remite inevitablemente a varias posicións á vez. Por unha banda remite a algo moi importante para Lyotard, a saber, a consideración semiótica. Pois a diferenza é o decisivo á hora de fixar un signo. Desta posición, por sendas e camiños diverxentes, arrincan a tradición hermenéutica –que traduce a diferenza en polisemia, o que lle outorga un maior control sobre os posibles desvíos aos que aquela pode dar lugar– e a propiamente *diferencial*, que no canto de fixar o sentido do signo deixa que este estale de maneira incontrolable nunha inesgotable produción de sentidos que remiten uns a outros sen peche nin final posible. Precisamente é isto último o que provoca que a diferenza resista ao seu encaixe dentro dun corpus conceptual, onde se pretende tela, de novo, controlada. Por iso é polo que calquera pensamento diferencial é dalgún modo unha aposta por tentar achegarse á alteridade –da cal a diferenza talvez non sexa máis que unha figura–, unha aposta por un pensamento da multiplicidade e da disensión que poida alcanzar doutra maneira o tratamento

daquilo intratable, dar conta do inconmensurable ou, mesmo, rozar o irrepresentable. É por tanto unha aposta polo imposible.

Lyotard –como Deleuze, como Derrida– tenta que a súa proposta filosófica escape das fauces da lóxica máis identitaria. Por iso pon énfase na heteroxeneidade do discurso, alí onde van aparecer certas diferenzas que na súa irreducibilidade tentan manterse dentro da esfera da comunicación, sempre que entendamos a comunicación como algo desaxustado, distinto da comprensión hermenéutica.

Na obra *A diferenza* vemos de que forma Lyotard vai apoiarse explicitamente nos traballos de Wittgenstein e Kant, a quen considera *pensadores do tránsito*, aqueles que dentro da modernidade tentan pensar doutro xeito, especialmente no que refire aos xogos da linguaxe (Wittgenstein), e á *Crítica do xuízo* (Kant).

Devanditos pensamentos interrogan os termos en que aquelas doutrinas [doutrinas universalistas] crían poder achandar as diferenzas (realidade, suxeito, comunidade, finalidade). [...] Kant di que non hai intuición intelectual e Wittgenstein que a significación dun termo é o seu uso. O exame libre das proposicións culmina na disociación (crítica) dos seus réximes (separación das facultades e do seu conflito en Kant, desintrincación dos xogos de linguaxe en Wittgenstein). Estes autores preparan o pensamento da dispersión (diáspora, di Kant) que [...] forman o noso contexto¹.

Na súa análise do discurso, Lyotard considera que existen tres xéneros diferentes, inconmensurables entre si, a saber, o discurso explicativo, o prescritivo e o narrativo, cada un deles coa súa propia finalidade. De aí a disensión fundamental que se apodera do discurso e que provoca a loita de Lyotard contra as figuras do consenso baseadas na tentativa de controlar a heteroxeneidade da linguaxe –por exemplo a xa sinalada tradición hermenéutica, ou tamén aquel pensamento baseado na tentativa de alcanzar un consenso de carácter universal (Habermas)–. Parte polo tanto da consideración de que o ser e a linguaxe pertencen á mesma unidade orixinaria pero, asemade, que hai unha diferenza na orixe dos modos do ser e dos xéneros da linguaxe. O punto de arranque é pois unha multiplicidade na linguaxe que impide a funcionalidade de todo discurso baseado en criterios de conmensurabilidade entre os elementos do sistema, a partir de considerar que existe un elemento preeminente, ou que ten anterioridade causal. Aquí, como dicíamos, situaríanse os grandes relatos de occidente, a emancipación, o contrato social ou a verdade científica, todos eles hexemónicos no capitalismo.

Para Lyotard o pensamento debe facerse cargo dunha diferenza irreducible, aquela que separa o discurso do que este pretende enunciar. O seu obxectivo aspira a traballar coa diferenza, aquela que separa a linguaxe do desexo, por iso unha tentativa na súa obra é escribir liberando enunciados que poidan inscribirse sen máis nun fluxo xeral, á marxe do hexemónico, onde pode chegar a ter lugar unha relación que se deixe unir e separar á vez, simultaneamente.

3. CONTRA A TOTALIDADE E O UNIVERSAL

O feito de que Lyotard nomee explicitamente a Kant e Wittgenstein como pensadores aos que seguir –considerando que eles forman o epílogo da modernidade, establecendo as bases a partir das cales pode ser posible pensar doutro xeito–, ten relación co recoñecemento da imposibilidade do pensamento da totalidade, motivo polo cal Kant se nega a dar o paso que máis adiante asumirá Hegel, e polo que Wittgenstein censura as tentativas de Russell

¹ J. F. Lyotard, *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1988, p. 12.

de establecer un coñecemento científico que indefectiblemente leve á certeza. Nese sentido a grande pretensión filosófica de Hegel ten a súa continuidade na vía que seguiron os grandes lóxicos do século XX. Pois estes asumían a matemática como a única ciencia totalmente fiable para cumprir o obxectivo de explicar e fundamentar toda realidade. Tradicionalmente, apelábase á xeometría de Euclides. Pero unha vez aparecidas as xeometrías non-euclídeas, e abrirse o chan baixo os seus pés, buscouse o fundamento último da matemática na aritmética –e esta na lóxica–. E se algo aprendemos das consecuencias da presentación do teorema de incompletitude de Gödel foi precisamente que a aritmética –e, por tanto, calquera sistema baseado nela– é, por necesidade, incompleto. É dicir, non pode demostrar todos os enunciados matemáticos que contén. Dito doutro xeito, sempre haberá preguntas sen resposta.

No caso de Lyotard, a chave está na linguaxe, que é o mínimo imprescindible que se ten que dar para poder falar de sociedade. E neste punto asume o modo de pensar de Wittgenstein co gallo dos denominados “xogos de linguaxe”, un modo fecundo de facer referencia a modos de vida diferentes, sen por iso esmagalos baixo unha consideración universal. O pensar wittgenstiniano acerca dos xogos de linguaxe parte da consideración da linguaxe como algo formado por unha heteroxeneidade múltiple de xogos de linguaxe diferentes². Lyotard afirma pola súa banda que os xogos de linguaxe desenvólvense fundamentalmente en tres ámbitos diferentes: en primeiro lugar as “frases”, que para Lyotard son a unidade mínima da linguaxe; a continuación, as “familias de frases”, que teñen as súas propias regras diferentes das frases illadas; por último, os “xéneros de discurso”, onde se insiren distintas familias de frases cando teñen unha finalidade concreta³.

En liña coa súa tentativa de dar lugar a un pensamento diferencial, Lyotard considera que todo xogo de linguaxe é heteroxéneo e inconmensurable respecto a calquera outro, xa que cada un ten un sentido diferente, refire ou pode referir a algo diferente, e ten (ou non) unha finalidade distinta, motivos polos que no caso de ter regras que guíen o seu proceder, estas estarán baseadas en todo o anterior e serán, inevitablemente, diferentes a outros posibles xogos de linguaxe. Por tanto, pensar diferencialmente implica aceptar todos os conflitos e diferenzas que poidan xurdir entre os distintos xogos de linguaxe que poden darse nunha sociedade.

4. DIFERENZA, DEREITO E XUSTIZA

¿Como resolver pois o conflito entre xogos de linguaxe diferentes que pretenden ser lexitimados, é dicir, aceptados como saberes? Aquí Lyotard recorre a unha certa “filosofía crítica”, en sentido kantiano⁴. Ora ben, hai que entender que Kant é un pensador moderno que, como tal, asume que a crítica pode darse autonomamente desde as facultades dun suxeito, e isto é algo que o pensamento posmoderno non acepta. Para Lyotard a distinta separación das facultades da razón feita por Kant non pode corresponder ás facultades dun

² L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988, *passim*. Unha interesante aproximación á posible relación entre a *diferenza* de Lyotard e o *desacordo*, entendido como categoría central de estudo alternativa á de consenso, especialmente no ámbito da filosofía analítica, é a de J. Cartledge, “Lyotard, the differend and the philosophy of deep disagreement”, *Synthese* 200, 359 (2022).

³ Cfr. J. F. Lyotard, *La diferencia*, *Op. Cit.*, p. 155.

⁴ Esta liña está moi ben desenvolvida facendo referencia ás tres Críticas, especialmente á primeira, en K. Crome, “Disputing Critique: Lyotard’s Kantian Differend”, en S. Baiasu & A. Vanzo (eds.), *Kant and the Continental Tradition: Sensibility, Nature, and Religion*. New York, Routledge, 2020, pp. 131-145.

suxeito, senón aos distintos xogos de linguaxe que se poden dar na sociedade. Dese xeito sería posible entender o pensamento crítico como un tribunal que delibere sobre as pretensións de lexitimidade de todo xogo de linguaxe que pretenda ser recoñecido como saber válido. De existir tal tribunal, este tería que aceptar a heteroxeneidade e multiplicidade dos xogos, que levaría á aceptación consecuenta das diferenzas, empregando sempre que fose posible a linguaxe cotiá, para non dar lugar á predominancia dunha metalinguaxe universal, que se considerase presuntamente válida para todos os xogos de linguaxe. Ora ben, ¿é posible a existencia dunha linguaxe cotiá que non sexa metalinguaxe e que asemade poida xulgar xogos de linguaxe heteroxéneos? Lyotard, para non caer nunha posición ambigua, afirma que é necesario asumir que non hai regras nin criterios herdados do pasado que sirvan como programas a desenvolver, ou como unha serie de medidas a aplicar. Ningún caso pasado pode considerarse como semellante a calquera outro no que nos atopemos actualmente e non é posible prescribir de antemán como se debe actuar en cada caso⁵.

Dese modo aparece unha diferenciación que é preciso aclarar, a saber, que é exactamente o que distingue o dereito da xustiza, problemática traballada por Lyotard así como por outros compañeiros de xeración –por exemplo, Derrida–. Tradicionalmente, o dereito occidental pretende reducir a xustiza ao cumprimento das súas leis. Hai xustiza cando se cumpre a lei. Pero é posible distinguir, como fan tanto Lyotard como Derrida, que a xustiza e o dereito pertencen a esferas heteroxéneas⁶. Mentres que a segunda responde sempre a un intento de cálculo, a primeira é incalculable, só acontece, é dunha orde radicalmente outra á esfera da legalidade. Pero isto non significa que a xustiza poida acontecer á marxe do dereito, sen relación directa con aquilo ao que este apunta. Ao contrario, e en todo caso, a xustiza ten lugar en certa interrupción do dereito e, por tanto, é preciso que se dea a interrupción, pero tamén o dereito, para que a xustiza teña unha oportunidade. Para Derrida, por exemplo, a xustiza é o desaxuste, o non acordar as cousas, a desunión, e por iso a responsabilidade esixe actuar conforme a esa desunión no real. Precisamente por ser a xustiza desacordo e por colocarnos fóra da previsión, é polo que existe en ética a indecidibilidade, e conforme a ela a esixencia de responsabilidade e decisión, pois

ela [a indecidibilidade] é a condición de toda decisión máis aló do cálculo e do programa. Que sería unha decisión calculable, programable? Cando se formula a grave cuestión da responsabilidade e por tanto da decisión, de elixir entre esta indecidibilidade de segunda orde –do heteroxéneo– e a decisión, non só non hai incompatibilidade, senón que hai unha especie de terrorífica co-implicación. É no momento en que o cálculo é imposible cando algo así como unha decisión se impón –en todas as ordes, pódese traducir isto en termos de ética ou de política–⁷.

Para Lyotard ser xustos non é actuar conforme a isto ou aquilo, ou seguir un determinado precepto: «amádevos os uns aos outros», por exemplo. En realidade, non hai alternativa: «é necesario, cada vez, decidir, pronunciarse, xulgar e, logo, meditar sobre se iso era ser xustos»⁸. É imprescindible a invención, a creación, o non aferrarse a ningunha regra preestablecida, sabendo con iso que aquel que asume o risco non ten ningunha seguridade de estar a actuar como debe. Deben inventarse novas regras e dicir aquilo que aínda non foi dito para tentar darlle unha oportunidade ao xurdimento do acontecemento. Por iso o pensamento de Lyotard

⁵ *Op. Cit.*, p. 42.

⁶ *Op. Cit.*, pp. 44-45. Cfr., así mesmo, J. Derrida, *Fuerza de ley*, Madrid, Tecnos, 1997, *passim*.

⁷ J. Derrida. & P. J. Labarrière, *Alterités*, Paris, Osiris, 1986, p. 33.

⁸ J. F. Lyotard, & J. Thébaut, *Au Juste: Conversations*, Paris, C. Bourgois, 1979, p. 102.

foxe de grandes palabras e discursos sistemáticos e propón máis ben unha “filosofía menor”, como dirían Deleuze-Guattari, na que se poñen en dúbida as relacións articuladas que teñen lugar na linguaxe, poñendo ao descuberto as multiplicidades, as disensións e, finalmente, as diferenzas.

Un dos puntos fundamentais de resistencia para Lyotard é o que se opón a toda tentativa de universalización, de propoñer unha solución válida para todos os contextos e situacións. Atopámonos pois co problema da Lei. O que nun primeiro momento é a resistencia a unha suposta lei do progreso, que na práctica xustificaba os procesos de conquista e colonización de todo aquilo que non se consideraba occidental, acaba subliñando a oposición á racionalidade se esta ten pretensións universais. É dicir, albíscase a diferenciación entre litixio e diferenza [*différend*]⁹.

5. DIFERENZA E LITIXIO

Lyotard afirma que existen casos nos que o conflito é irresoluble, precisamente pola heteroxeneidade radical dos discursos que están en liza. A iso é ao que denomina máis frecuentemente diferenza [*différend*]¹⁰. No libro *A diferenza* Lyotard ocúpase pormenorizadamente da cuestión da linguaxe a través da análise das proposicións. Unha proposición expresa un enunciado no que están en xogo catro instancias diferentes, fundamentais para que a proposición funcione: destinatario, destinador, sentido e referente. Existe unha multiplicidade heteroxénea de proposicións que se van formando en virtude do que Lyotard denomina “réxime”, a saber, un conxunto específico de regras.

A proposición máis corrente está constituída en conformidade cun grupo de regras (o seu réxime). Hai moitos réximes de proposicións: razoar, coñecer, describir, relatar, interrogar, amosar, ordenar, etc. Dúas proposicións de réxime heteroxéneo non son traducibles a unha á outra. Non obstante, poden ser coordinadas, como elos dunha cadea, a unha á outra, segundo un fin fixado por un xénero de discurso¹¹.

En todo caso, os xéneros do discurso operan coordinando proposicións, tal é a súa finalidade. Por iso as proposicións coordínanse en función da regra que o xénero aplica, pero tal regra non é extrapolable ao resto de xéneros da linguaxe. O asunto é que unha proposición pode ser coordinada de máis dunha maneira, en liña coa multiplicidade de xéneros que pode coordinala, coa súa correspondente regra. Pero se nos colocamos na tesitura dun xuízo no que se tenta dirimir un conflito, o tribunal non aceptará que a mesma proposición sexa coordinada desde dous xéneros distintos á vez. Con todo, a coordinación é necesaria, por tanto é preciso que un dos xéneros se faga cargo da mesma. Cal? Aquel que se presente como lexítimo. Pode ser o xénero dunha das partes en conflito, e non o da outra parte, ou pode que sexa o do tribunal, que á súa vez é distinto do de ambas partes. En todo caso, «que unha das argumentacións sexa lexítima non implica que a outra non o sexa»¹². É máis, unha vez establecida a regra, se o xénero de discurso non se axusta a ela sufrirá o que Lyotard denomina *despropósito* [*tort*], un dano inevitable. Poden existir casos nos que a regra do xuízo non sexa aceptada por ningún dos xéneros de discurso que forman parte do mesmo, o que

⁹ J. F. Lyotard, *La diferencia*. *Op. Cit.*, pp. 74-75.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 9.

¹¹ *Op. cit.*, p. 10.

¹² *Op. cit.*, p. 9.

levaría consigo que polo menos un deles sufra o despropósito –os dous no caso de que ningún acepte a regra establecida–¹³. Un litixio non se pode resolver cando dous xéneros distintos están en disputa e ambos se refiren a linguaxes distintas. A diferenza [*différend*] aparece porque só unha das coordinacións vai acontecer finalmente.

Os xéneros de discurso determinan obxectivos, someten a proposicións de réxime diferente a unha finalidade única [...]. Diso non se segue que as diverxencias nas proposicións sexan eliminadas. Partindo de cada unha, outro xénero de discurso pode inscribirla noutra finalidade. Os xéneros de discurso non fan senón desprazar a diferenza do nivel dos réximes ao nivel dos fins. Pero o feito de que varias conexións de elos sexan posibles, ¿non implica que hai unha diferenza entre eles? Si, porque non hai máis que unha que poida ocorrer¹⁴.

Lyotard manexa unha concepción filosófica que asume que a linguaxe pode ser máis motivo de conflito que de acordo, facendo inevitable a sucesión de disputas, litixios que non poderán ser resoltos ao existir unha serie de diferenzas irreducibles.

Como vemos, insistir nun pensamento diferencial leva consigo fuxir do universal pero, ao mesmo tempo, evitar os acordos baseados en posicións de poder que se fan pasar por actos de boa vontade, entendemento e comprensión. Tras iso axexa o perigo do totalitarismo, aquel que pretende subsumir a diferenza baixo unha identidade imposta. Evitar a diferenza a calquera prezo leva consigo a redución da diversidade, pretendendo superala cunha integración forzada. E isto pode non ser só unha disputa teórica senón, así mesmo, unha operación práctica. En tal caso sería directamente a represión do diferente, levando consigo inevitablemente violencia exercida polo sistema e dor por parte da vítima.

Para Lyotard, nun litixio é o tribunal o que decide que proposicións son tidas en conta e cales non se axustan ao procedemento. Son aceptadas aquelas que se presentan como ben formadas. E son ben formadas se se axustan ás regras a partir das cales o tribunal xulga. Para iso, por tanto, as proposicións deben axustarse a un réxime específico, aquel marcado polo tribunal. En todo caso, a linguaxe acubilla múltiples diferenzas e, por tanto, é posible que as disputas sexan continuas. A consecuencia directa do feito de que se xulgue en virtude dunha identidade, aquela encarnada na regra que propón o tribunal, é o dano. Ao haber varias linguaxes, unha delas sempre será susceptible de sufrir un despropósito. Lyotard di que hai dano cando se transgreden as regras dun xénero de discurso¹⁵, e hai despropósito cando o dano non pode ser expresado porque a regra do seu xénero non coincide coa regra coa que se xulga¹⁶:

Despropósito [*tort*] [...]: un dano acompañado pola perda dos medios de presentar a proba do dano. Ese é o caso como se a vítima queda privada da vida ou de todas as liberdades ou da liberdade de facer públicas as súas ideas ou as súas opinións ou simplemente do dereito de testemuñar ese dano ou aínda máis simplemente se a proposición do testemuño está ela mesma privada de autoridade [...]. En todos estes casos, á privación que constitúe o dano agrégase a imposibilidade de poñelo en coñecemento dos demais¹⁷.

¹³ *Ibíd.*

¹⁴ *Op. cit.*, p. 44.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 9.

¹⁶ Cfr. A. Gómez Chaparro, *Visiones de lo irrepresentable*, Bogotá, Universidad La Salle, 2015, p. 10.

¹⁷ J. F. Lyotard, *La diferencia*, *Op. cit.*, p. 17.

Con iso aparece a imposibilidade da comunicación. Se un discurso se mantén heteroxéneo ás regras do tribunal que o vai xulgar, non ten posibilidades de chegar a ningún acordo con el. O acordo é imposible. Pero non poderá tampouco expresar o conflito que sofre, verase simplemente amparado polo silencio ao que debe acollerse todo aquel que non pode falar a linguaxe que debe, aquilo que rexe como válido e lexítimo. É un despropósito porque non pode dar conta da realidade que está a vivir, ao manterse nun discurso inconmensurable con aquel que lle xulga, e ao estar imposibilitado para adoptar aquel que emprega o tribunal.

Por iso, segundo Lyotard, ponse en dúbida a propia relación coa linguaxe, ao poñer en risco a posibilidade de decidir falar ou non facelo¹⁸. O que sofre o despropósito deixa de facer parte do litixio, xa que nin sequera pode expresarse como se lle esixe a todo membro da contenda. Se un non se expresa en función da norma do tribunal pasa a ser unha vítima, tamén no referente á exclusión que esta leva sempre consigo. De acordo con Lyotard, «o que presenta unha demanda ante o tribunal é escoitado, pero aquel que é a vítima queda reducido ao silencio»¹⁹. Así aparece a diferenza [*différend*], cando o feito de que un discurso sexa heteroxéneo coa regra dun xuízo leva consigo o silencio daquel que non pode expresarse doutro xeito:

A diferenza [*différend*] (no sentido que damos aquí ao termo) é o estado inestable e o instante da linguaxe en que algo que debe poderse expresar en proposicións non pode selo aínda. Ese estado implica o silencio, que é unha proposición negativa, pero apela tamén a proposicións posibles en principio²⁰.

Lyotard define aquí diferenza [*différend*] como aquilo que se manifesta na linguaxe cando se presenta a imposibilidade de comunicación. Debido á inexistencia dun xénero de discurso, soamente a través do silencio (proposición negativa) pode a situación facerse manifesta, non expresándose, mediante a ausencia de proposición. A diferenza [*différend*] esixe a creación de novas formas de expresión que permitan comunicar o que debe ser comunicado²¹. Para Lyotard, o obxectivo é que deixe de haber vítimas, e para iso é imprescindible que non exista o despropósito, que sexa posible expresarse. É necesario expresar o imposible. Urxe, entón, a creación de novas significacións e novos referentes, destinadores e destinatarios, que permitan que se faga xustiza á diferenza²². Son precisas novas linguas e novas formas de expresión. Consecuentemente, tamén, novos tribunais que os xulguen. De tal modo poderase salvar á vítima do silencio ao que doutra maneira se ve abocado. «Ninguén dubida de que a linguaxe sexa capaz de acoller estas novas familias de proposicións ou estes novos xéneros de discurso. Todo despropósito [*tort*] debe poder expresarse en proposicións»²³. Co concepto de diferenza podemos facer referencia, por unha banda, á heteroxeneidade de discursos, nos que un xénero é incompatible coa regra de xuízo establecida por un tribunal. Pero por outra banda, a diferenza tamén implica a posibilidade de inventar novas formas de expresión que poidan facerse cargo das necesidades de comunicación que non son satisfeitas nas

¹⁸ *Op. cit.*, p. 23.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 22.

²⁰ *Op. cit.*, p. 25.

²¹ Cfr. A. Gómez Chaparro, *Visiones de lo irrepresentable*, *Op. cit.*, p. 11.

²² Cfr. J. F. Lyotard, *La diferencia*, *Op. cit.*, p. 25.

²³ *Ibid.*

proposicións actuais. Mentres, o que se presenta como única oportunidade de expresión é o silencio.

6. CONFLICTOS IRRESOLUBLES E DELITOS PERFECTOS

Como vimos, unha diferenza non é simplemente un conflito, pois un conflito pode resolverse baixo a forma dun litixio, pero o que iso implica é que tanto o tribunal como as partes en conflito deben falar a mesma lingua, estar de acordo respecto do sentido, o referente, o destinador e o destinatario de cada unha das frases que se emiten. Soamente neste caso é posible chegar a un consenso. Por iso mesmo todo aquel que actúe como adaiñ do consenso está a asumir que non hai diferenza entre as partes en conflito, senón que estas están de acordo no fundamental.

Con todo, se non hai acordo respecto a algunha instancia do discurso o conflito devén irresoluble. Asíse pois que hai xogos de linguaxe inconmensurables que fan imposible que algo poida transmitirse entre unha parte e outra, tanto entre aquelas en conflito como entre unha delas e o tribunal que o xulga. Tal imposibilidade causa un dano irreparable que, á súa vez, non pode ser sequera transmisíble pola vítima²⁴. Por iso, se se considera que o establecemento de acordos é algo fundamental para a sociedade, as diferenzas inevitablemente producirán posicións de poder que esmagarán ao diferente, ao que nin sequera se lle recoñecerá a posibilidade de transmitir o dano que se lle ocasionou. Un dos exemplos utilizados por Lyotard é Auschwitz, o que tal mención implica para o nazismo e para o pobo xudeu:

A conexión do elo da proposición *SS* coa do deportado é imposible porque non proceden dun mesmo xénero de discurso. Ningunha delas ten un fin común. Ao aniquilar aos xudeus, o nazismo elimina un réxime de frases no que a marca está no destinatario. [...] Entre o *SS* e o xudeu non hai nin sequera diferenza no sentido de discrepancia, porque non teñen un idioma común (o dun tribunal) no cal un dano polo menos podería ser formulado, aínda que fora en lugar dun despropósito [*tort*]²⁵.

Outro exemplo empregado por Lyotard é o da historia da colonización. Nese caso aparece como algo relevante o feito de que en todo proceso de colonización hai violencia, pero desde o momento en que hai un tribunal –baseado, digamos, nunha suposta racionalidade de corte universal– que pretende xulgar a aqueles que non poden comprender a súa lingua –ou mesmamente, aqueles que sofren o acto de ser xulgados nunha lingua que apenas comprenden–, atopámonos cunha diferenza [*différend*]. É aquilo que Lyotard denomina “delito perfecto”, pois é un acto violento (de conquista) onde, ou ben non hai testemuñas porque foron caendo no devir do propio suceso que se xulga, ou ben, en todo caso, os sobreviventes non son considerados válidos nin pertinentes en canto á racionalidade á que os conquistadores apelan fronte ao tribunal que xulga. Os procedementos mediante os que opera o tribunal son inevitablemente aqueles marcados pola cultura, a lingua e o dereito occidental, asumindo que en virtude deles debe existir o acordo, o consenso e, no fondo, toda posibilidade de comunicación.

²⁴ Cfr. *Op. cit.*, p. 22.

²⁵ *Op. cit.*, p. 126.

7. UNHA COMPRENSIÓN DESAXUSTADA

Respecto da comunicación, un podería partir, ao modo do pragmatismo norteamericano, da existencia dunha intencionalidade intrínseca dos actos de fala, onde o crucial fose o conxunto de estados mentais intencionais, que non serían un mero aderezo circunstancial, senón o aspecto máis constitutivo do acto lingüístico, sen o cal este mesmo non tería lugar. Iso é o que fai, por exemplo, Searle²⁶. A partir de aquí, e uníndolle a iso un voluntarismo de tipo kantiano, poderíamos aspirar a unha comunidade ideal comunicativa, como fai Habermas, para quen a comunicación é un constitutivo inherente á actual condición humana. E na medida en que a ética trata de resolver problemas prácticos de interacción (relacións entre ser humanos mediadas lingüisticamente) entón tería, polo menos en canto ao seu procedemento, que basearse universalmente no diálogo como medio indispensable dunha auténtica comunicación. Para que este proceder se leve a cabo necesítase un acordo entre os seres humanos para poñelo en práctica. A intencionalidade clásica ilustrada basea a posibilidade de acordo en conseguir a comprensión do outro, e tal sería, ao seu xuízo, o fundamento da comunicación. Na linguaxe de Gadamer, o *Verstehen* é o principio reitor da comunicación e, por tanto, da comunidade²⁷. A comprensión en Gadamer é buscada –e alcanzada, ao seu xuízo– a través do diálogo co outro, aquel ao que se interpreta –e nisto camiña moi preto de Habermas–, baseándose pois nun suxeito en sentido forte.

Lyotard, pola contra, pon o acento en que toda tentativa de resolución dun conflito pode topar con diferenzas irreducibles que non poden ser ignoradas sen máis, motivo polo cal se pode dar o caso que un tribunal resolva causando un dano irreparable, esmagando a diferenza na procura dun consenso, esquecendo que para que iso poida existir é imprescindible que se estea de acordo nas instancias básicas nas que nos apoiamos no acto comunicativo.

Por esta razón, non parece posible, nin sequera prudente, orientar, como fai Habermas, a elaboración do problema da lexitimación no sentido dunha procura dun consenso universal por medio do que el chama o *Diskurs*, é dicir, o diálogo de argumentacións. É, en efecto, supoñer dúas cousas. A primeira, que todos os locutores poden poñerse de acordo acerca das regras ou das metaprescripcións universalmente válidas para todos os xogos de linguaxe, mentres que é claro que estes son heteromorfos e proceden de regras pragmáticas heteroxéneas. A segunda suposición é que a finalidade do diálogo é o consenso. Pero mostramos, ao analizar a pragmática científica, que o consenso é máis ben un estado das discusións e non o seu fin. Este é máis ben a paroloxía²⁸.

De feito, o consenso constrúese sempre esquecendo ou ignorando aquilo que non se deixa acordar, mentres limita as posibilidades en base a unha serie de interpretacións que non poden fuxir da súa teleoloxía, dunha meta final que se presupón como imprescindible e sen a cal o contacto entre suxeitos *non ten sentido*. E se non confiamos na oralidade non podemos confiar no diálogo²⁹. A este respecto, asumindo a fractura do sentido que o concepto non pode máis que intuír mentres tenta dominalo, poderíamos entrever a importancia das diferenzas de Lyotard. Pois aspirar a un consenso implica falar a mesma lingua. Pero o suxeito

²⁶ Cfr. J. Searle, *El redescubrimiento de la mente*, Barcelona, Crítica, 1996, pp. 89-94.

²⁷ Cfr. A. Gómez Ramos (ed.), *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, Madrid, Cuaderno Gris, 1998, p. 17.

²⁸ J. F. Lyotard, *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 2000, pp. 116-117.

²⁹ Cfr. A. Gómez Ramos (ed.), *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, Op. cit., p. 44.

de Gadamer, por exemplo, non ve diferenzas [*différends*] en ningures, pois para el a polisemia é relativa, e o sentido do texto é cando menos parcialmente controlado polo suxeito, se este aprende a dialogar coa tradición da que el mesmo parte. Con todo, podemos afirmar que tamén hai diferenza [*différend*] cando a linguaxe que falan as partes –ou o tribunal que xulga o conflito– non consegue expresar aquilo que permanece máis aló do concepto. Noutras palabras, tamén hai diferenza [*différend*] cando o poder axusta as partes, asimilando a súa riqueza na procura da comprensión da situación dada, ou ben, cando a potencia resiste a homoxeneización á que o poderoso pretende reducila obviando a fractura do sentido, así como as semióticas asignificantes³⁰.

Gadamer, pola súa banda, dinos que non temos maneira de saír do círculo hermenéutico, aquel no que nos inserimos a partir das interpretacións daqueles que leron antes que nós e a partir das cales asumimos os prexuízos que nos constitúen á hora de enfrontarnos a un texto, e que delimitarán o camiño que emprendamos na conversación co outro. Pero o círculo hermenéutico marca e delinea todo o espazo no que o suxeito se centra á hora de buscar un acordo. Por tanto, na súa procura de comprensión Gadamer asume que o sentido é abarcable a partir dunhas condicións históricas determinadas que non pode evitar, e que existe algo así como unha vontade de entendemento da que fan gala os suxeitos hermeneutas, na procura continua da comprensión do outro³¹. Evidentemente, devén fundamental decidir se a maneira de achegarse ao outro debe ser a partir de entendela como aquilo que nos constitúe xa de antemán, ou pola contra, como esa alteridade que o noso aparello conceptual debe asimilar.

8. DIFERENZA E SILENCIO

Lyotard afirma que a linguaxe se expresa na forma dun arquipélago, onde cada xénero de discurso é unha illa e todas entre si inconmensurables e incomunicables. Tal é o arquipélago da linguaxe³². A diferenza impide por tanto que a linguaxe sexa un obxecto do que apropiarse, ou polo menos, deixa entrever os restos que seguen a cada intento de apropiación. Lyotard busca poñer en dúbida toda tradición filosófica baseada na crenza de que o control sobre a linguaxe, unido á súa perfectibilidade, leva consigo poder alcanzar os fins propios do ser humano³³. Ao contrario, tal e como dicíamos, é a linguaxe a que require que o ser humano invente novas formas de expresión, novas linguas. O feito de que existan diferenzas implica así mesmo que a linguaxe non representa un terreo seguro para o ser humano, xa que sempre é posible que este se converta en vítima baixo os auspicios dun tribunal e se vexa, por tanto, abocado ao silencio. O silencio non deixa de ameazar ao ser humano. Faino facendo referencia ao despropósito e o dano que este pode sufrir. Así mesmo, co silencio exclúese á persoa da comunidade comunicativa, do espazo de interlocución, o que implica o seu illamento. Todo iso leva ao sentimento de terror que leva consigo a posibilidade de sufrir o silencio. Igualmente, o despropósito, o dano incomunicable pola vítima –que, por tanto, non recoñece o tribunal– sinala o mesmo illamento daquel que foi excluído da comunidade de falantes. A diferenza [*différend*] preséntase do mesmo xeito en canto incapacidade de expresar o dano que o silencio provoca á vítima. O despropósito, ademais de impedir que o querelante se comunique,

³⁰ Cfr. J. F. Lyotard, *La diferencia*, *Op. cit.*, pp. 9 e ss.

³¹ Cfr. H. G. Gadamer, *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 1998, *passim*.

³² Cfr. J. F. Lyotard, *La diferencia*, *Op. cit.*, p.152.

³³ *Op. cit.*, p. 11.

impide que a comunidade se decate do que acontece. Por iso é unha exclusión que pode causar terror dunha maneira semellante á experiencia do sublime.

9. DIFERENZA E SUBLIME

Lyotard afirma que a diferenza se refire a unha experiencia múltiple que leva consigo tanto o desazo (sufrir o silencio) como o xúbilo (inventar unha lingua)³⁴, e en liña con iso, refírese ao concepto do sublime como un sentimento de dispracer, un

pracer negativo que caracteriza contraditoria e case neuroticamente o sentimento sublime, que provén da suspensión dunha dor ameazante. Esta ameaza, da que están preñados certos “obxectos”, certas situacións e que pesa sobre a conservación dun mesmo, é chamada terror por Burke: tanto as tebras, como a soidade, o silencio ou a proximidade da morte poden ser “terribles” en canto anuncian que a mirada, o próximo, a linguaxe, a vida van faltar. Experimentábase a posibilidade de que moi pronto xa nada suceda. O sublime expresa que no seo desa inminencia da nada, con todo, suceda, teña “lugar” algo que anuncie que non todo está terminado³⁵.

Para Lyotard o sublime é *pensamento presente como chamado pero ausente como presentación sensible*³⁶. Pois a liberdade «nunca se dá nunha presentación e con todo sempre está ‘presente’ como *chamado a pensar máis aló do ‘aquí’ presente*»³⁷. O sublime é un sentimento, séntese a diferenza [*différend*], e con ela o terror e a exaltación asemade. O sublime pode manifestarse como terror, referíndose á privación –a imposibilidade de que algo aconteza, é dicir, que non suceda nada– e como exaltación, porque hai algo que acontece. Por iso poderíamos falar dun *acontecemento do sublime*. O sublime é terror porque o que a liberdade é non é case nada fronte ao que podería e debería ser, pero tamén é exaltación debido á presenza da liberdade, que dalgún modo sempre actúa e provoca que algo suceda³⁸. O sublime é tamén diferenza porque o feito do pensamento (pensar a liberdade) ten un interese que vai máis aló do feito da súa presentación sensible (imposible)³⁹. O sublime é acontecemento da presenza do pensamento. O pensamento, como o indeterminado e como o non determinable, pode chamarse tamén o *impresentable*, o irrepresentable, o inexpresable, o descoñecido, o intratable, o inhumano, a *infantia*. Todo aquilo que (aínda) non se determinou na presenza. Así mesmo, a diferenza dise tamén discrepancia, disensión, heteroxeneidade, incommensurabilidade, paradoxo, disonancia, e non pode senón relacionarse coa resistencia⁴⁰.

O sublime alude ao que excede os límites, aquilo que aínda que concibible non pode en ningún caso ser presentado. Por iso podemos dicir que evoca o inimaxinable. Lyotard expón o sublime como aquilo que, en liña coa diferenza, non pode ser subsumido baixo o

³⁴ Cfr. *Op. cit.*, p. 26. Para desenvolver unha liña desde esta concepción de xúbilo asociada á diferenza coa literatura e a arte, máis en concreto con textos de corte experimental e con prácticas artísticas, pódese consultar A. Tomiche, “Lyotard's Differend: Radical and Unresolved Dispute, from the Political to the Literary”, *Paragraph* 40, 1 (2017), 28-42.

³⁵ J. F. Lyotard, *Lo inhumano*, Buenos Aires, Manantial, 1998, p. 91.

³⁶ Cfr. A. Vega, “Perspectivas de la estética y la política en J. F. Lyotard”, *Revista de Estudios Sociales*, 35 (2010), p. 37.

³⁷ J. F. Lyotard, *Leçons sur l'analytique du sublime*, Paris, Galilée, 1991, p. 185.

³⁸ Cfr. *Op. cit.*, pp. 171-172.

³⁹ Cfr. *Op. cit.*, pp. 183, 190.

⁴⁰ Cfr. A. Vega, “Perspectivas de la estética y la política en J. F. Lyotard”, *Op. cit.*, p. 38.

concepto, pois non é representable, senón en todo caso evocado, poñendo especial énfase en precisamente a súa incapacidade de poder presentarse. Non é banal que un pensamento diferencial repare neste asunto, pois a herdanza de Nietzsche esixe asumir que existe unha diferenza indómita que se mantén viva no interior de toda expresión, e que toda redución dunha metáfora a un concepto leva consigo a tentativa de esmagamento da diferenza. Por iso todo pensamento diferencial toma moi en serio as metáforas de Nietzsche e o feito de que non se poidan asimilar en conceptos, lendo a partir diso a recusación completa da tiranía deste e o totalitarismo do sentido. Para Lyotard, o sublime non se deixa apresar polo concepto. «Non se pode, escribe [Kant], presentar no espazo e o tempo o infinito do poder ou o absoluto da grandeza, que son Ideas puras. Pero si é posible polo menos facer alusión a eles, “evocalos”, por medio dunha presentación que non presentaría nada»⁴¹. Dese xeito o sublime, irrepresentable, non podería senón evocarse “en negativo”, deixando entrever a relevancia que a alteridade ten na constitución de todo pensamento da diferenza, tamén no que refire á problemática do sublime. Alí onde a linguaxe perde a batalla segue latente unha alteridade, que pode ser monstruosa, que pode ser terrorífica, unha non-presentación, unha presentación negativa. En palabras de Lyotard, «a abstracción baleira que experimenta a imaxinación en busca dunha presentación do infinito (outro impresentable) [...] é ela mesma como unha presentación do infinito, a súa *presentación negativa*»⁴². A este respecto, para Lyotard o sentimento do sublime, tamén se con iso facemos referencia á experiencia estética, está *aquí e agora*⁴³.

O inexpresable non reside nun alá lonxe, outro mundo, outro tempo, senón nisto: que suceda (algo). Na determinación da arte pictórica, o indeterminado, o que “sucede” é a cor, o cadro [...] para ser fieis ao desprazamento en que talvez se considera toda diferenza entre o romanticismo e o vangardismo “moderno”, habería que traducir *The sublime is Now* non por *o sublime é agora* senón por *agora, tal é o sublime*⁴⁴.

A asunción da diferenza leva consigo a imposibilidade da representación e de todo axustarse ao concepto, por iso Lyotard non pode senón expor a posibilidade dunha presentación negativa, dun silencio manifestado a través da ausencia de proposicións. Dese xeito a realidade é unha experiencia da multiplicidade, que pode levar consigo disputas, pero que se opón decisivamente a toda tentativa de unificación, de instauración dunha única realidade. Maníftase así mesmo como o oposto ao consenso, que non pode senón fragmentarse en virtude das diferenzas irreconciliables.

O impresentable é terrorífico pois o sublime aumenta a potencia da diferenza, facendo imposible que exista ningún tipo de representación ao estilo moderno. En todo caso realizará unha evocación, ao presentar de maneira negativa algo, evitando con iso a figuración⁴⁵. Desa maneira atopámonos tentando pensar o impresentable, tentando expresar o imposible. Ao saber que existe aquilo que non se dixo e que non se pode de ningún modo dicir, atopámonos nas portas do despropósito tentando evocar aquilo que en ningún caso pode ser presentado. En tal tentativa a negatividade cumpre o papel do espello deforme que permite pensar máis

⁴¹ J. F. Lyotard, *Lo inhumano*, *Op. cit.*, p. 91.

⁴² J. F. Lyotard, *La postmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 21.

⁴³ Cfr. A. Gómez Chaparro, *Visiones de lo irrepresentable*, *Op. cit.*, p. 20.

⁴⁴ J. F. Lyotard, *Lo inhumano*, *Op. cit.*, p. 98.

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 21.

aló do reflexo que se percibe, na procura de algo diferente. Co sublime expónse a noción de diferenza [*différend*] como aquilo que desestima a posibilidade de calquera consenso, alimentando aquilo irredutible que separa pero que non debe ser esquecido na espera (activa) dun porvir común. Apelar á presenza ou ao simplemente figurable maniféstase como algo a evitar se se pretenden ter en conta as diferenzas. É o fracaso de todo intento de totalización, a imposibilidade do consenso, o que provoca o sentimento do sublime. «A resposta é: guerra ao todo, demos testemuño do impresentable, activemos os *diferendos*»⁴⁶. Para iso é fundamental manter activo o sentimento de entusiasmo, unido ao do sublime. É necesario o entusiasmo para non quedar ancorados na imposibilidade de resolver as diferenzas e centrarse en inventar novas regras, novos discursos, novas coordinacións de proposicións, para seguir tentando dicir aquilo que non foi dito, mesmo aquilo que non se pode en ningún caso dicir, pois con iso daríamos conta da imposibilidade de trasladar o despropósito a unha esfera de discurso. Debemos, entón, manter presente, na súa impresentabilidade, o sublime porque é iso precisamente o que demostra a imposibilidade de todo consenso, e que renunciar ao sublime polo consenso mantén igualmente o despropósito.

10. DIFERENZA, DESEXO E ACONTECEMENTO

Outra figura para facerse cargo da imposibilidade do discurso é a de desexo, xa que non está presente máis que como falta, e provoca que se manifeste a diferenza entre o discurso e o seu obxecto. É dicir, Lyotard mantense nun pensar que pretende deixar manifestarse ao outro do discurso, a alteridade irredutible á linguaxe, aquilo co que se relaciona dalgún modo o desexo, tentando deixar unha porta aberta ao acontecer. «Pola palabra desexo entendemos a relación que simultaneamente une e separa os seus termos, fai que estean o un no outro e asemade o un fóra do outro»⁴⁷.

Para Lyotard o desexo non fai parte dunha representación de suxeito e obxecto, nin dunha teoría da carencia. Non hai obxecto nin suxeito no desexo senón unha concepción de fluxo, na mesma liña que Deleuze-Guattari.

Existe o desexo na medida en que se poida dicir que o presente está ausente de si mesmo, ou o ausente presente. Dese xeito, o desexo é provocado e establecido por unha certa ausencia da presenza, ou á inversa; algo que está aí pero non totalmente, e quere con todo coincidir consigo mesmo, realizarse. O desexo non é máis que a forza que mantén xuntas, sen confundilas, a presenza e a ausencia⁴⁸.

Estes fluxos e refluxos caracterizan a inconsciencia e a inconsistencia dun sistema social que, precisamente grazas a elas, ten a posibilidade de inventar as súas propias estruturas, esquinando a represión, á vez que abren a única posibilidade para o acontecemento. «Se é verdade que o mundo pide ser transformado é porque hai un sentido na realidade que pide acontecer; pero se é verdade que ese sentido pide acontecer, é que o seu advir vese impedido dalgunha forma»⁴⁹.

Con todo, ningunha teoría revolucionaria pode nin debe depender dun ideal a conseguir senón que soamente pode e debe centrarse en destaponar o fluxo pulsional e dirixilo cara

⁴⁶ *Op. cit.*, pp. 25-26.

⁴⁷ J. F. Lyotard, *¿Por qué filosofar?*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 89.

⁴⁸ *Op. cit.*, p. 82.

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 158.

á novidade, case espontánea, dunha revolución. Lyotard sostén que non pode existir un núcleo da subversión –debido á imposibilidade de lexitimación de todo metarrelato– e, en consecuencia, defende que o último dos grandes relatos emancipadores da historia, o capitalismo, permite a subversión do sistema con máis facilidades que as ríxidas estruturas platónico-cristiás do socialismo. Isto quere dicir que o sistema do capital, debido a que a súa moral se sostén sobre a apropiación sen límites, deixa a porta entreaberta a unha subversión que hai que facer e que, en todo caso, o propio sistema fai de por si. Para Lyotard, a actuación máis pertinente consiste en acelerar ese proceso de derrube inevitable. Por tanto, a concepción do desexo en Lyotard remite así mesmo a unha subversión, a darlle unha oportunidade ao acontecemento.

11. CONCLUSIÓN

Lyotard aposta por unha filosofía da novidade, por axudar a que algo novo aconteza, manténdose aberto ao que poida xurdir, sen deixar pechados os camiños de figuración do diferente.

O elemento configurador desta estratexia é o de diferenza, nunha ensamblaxe con outros motivos disparadores que desaxustan a comunicación e o discurso e non permiten que a diferenza sexa esmagada desde unha posición de poder totalizadora, ou, cando menos, deixan sinaladas as políticas discursivas que actúan en virtude desta finalidade na súa procura do universal. Varios motivos que vai empregar nesta liña de pensamento son os de desexo, xustiza, litixio, despropósito, silencio ou sublime, todos eles tentativas de facerse cargo do outro que está a chegar e ao que é preciso deixarlle espazo e lugar e ir máis alá da filosofía clásica e moderna.

Para Lyotard existe un desexo de transformación da realidade que pide acontecer, pero está presente na sociedade dunha maneira desarticulada e deformada, a veces pode que de forma inconsciente. Como volver patente aquilo que só se percibe como latente? Trátase, entón, dun desexo cuxo “sentido” non está “dito”, non forma parte de ningún tipo de discurso. Lyotard cre, ademais, que a filosofía non pode dicir o sentido deste desexo porque o seu discurso está baseado aínda en formas tradicionais de pensamento. Por iso a visión lyotardiana pretende, nun principio, expresar dalgún modo no discurso ese sentido do desexo de transformación da realidade que, estando latente na sociedade, pide acontecer: un discurso (do) imposible.

O pensamento de Lyotard, polo tanto, pode ser denominado unha filosofía do imposible porque tenta evocar o impresentable, respectando as diferenzas irreducibles que niso están en xogo, mentres asume o desafío de manter o entusiasmo e a alegría sen ceder á desesperanza, algo no que Lyotard insistía a miúdo, mentres lucía unha das súas expresións máis frecuentes e tantas veces lembrada polos seus amigos: o seu sorriso.

Bibliografía

- Cartlidge, J., “Lyotard, *the differend* and the philosophy of deep disagreement”, en *Synthese* 200, 359 (2022).
- Crome, K., “Disputing Critique: Lyotard's Kantian Differend”, en S. Baiasu & A. Vanzo (eds.), *Kant and the Continental Tradition: Sensibility, Nature, and Religion*. New York, Routledge, 2020, pp. 131-145.
- Derrida, J. & Labarrière, P. J., *Alterités*, Paris, Osiris, 1986.

- Derrida, J., *Fuerza de ley*, Madrid, Tecnos, 1997.
- Gadamer, H. G., *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 1998.
- Gómez Chaparro, A., *Visiones de lo irrepresentable*, Bogotá, Universidad La Salle, 2015.
- Gómez Ramos, A. (ed.), *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, Madrid, Cuaderno Gris, 1998.
- Lyotard, J. F. & Thébaud, J., *Au Juste: Conversations*, Paris, C. Bourgois, 1979.
- Lyotard, J. F., *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1988.
- Lyotard, J. F., *¿Por qué filosofar?*, Barcelona, Paidós, 1989.
- Lyotard, J. F., *Leçons sur l'analytique du sublime*, Paris, Galilée, 1991.
- Lyotard, J. F., *Lo Inhumano*, Buenos Aires, Manantial, 1998.
- Lyotard, J. F., *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 2000.
- Lyotard, J. F., *La postmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa, 2001.
- Searle, J., *El redescubrimiento de la mente*, Barcelona, Crítica, 1996.
- Tomiche, A., "Lyotard's Differend: Radical and Unresolved Dispute, from the Political to the Literary", en *Paragraph* 40, 1 (2017), 28-42.
- Vega, A., "Perspectivas de la estética y la política en J. F. Lyotard", *Revista de Estudios Sociales*, 35 (2010), 26-40.
- Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988.