

## Relato de (posible) emancipación

J. L. RODRÍGUEZ GARCÍA\*

Me permitiré comentar algunas cuestiones que, derivadas de la publicación de *Mirada, escritura, poder* (2002) y de la más reciente *Crítica de la razón postmoderna* (2006), parecen haber animado la discusión sobre algunos de los problemas centrales del debate actual sobre la ontología, la ética y, en suma, sobre los presupuestos que inspiran las mismas o que pretenden orientarlas. Aunque todo haya sucedido en modesta medida, es de agradecer que lo que algunos seguimos considerando temas capitales se renueven, y máxime cuando la escena se produce con elegancia y rigor.

Aludiré, antes de nada, a lo que entiendo en el texto de 2006 por «razón postmoderna». Como me gustaría que hubiera quedado obvio, es la forma de una razón que piensa a partir de la potencia ontológica de la inmanencia y que opera a partir del reconocimiento de la actual desregulación ético-política, pero no solamente... No se trata de una apuesta apriorística. Más bien, se trata de una conclusión derivada de la consideración del espectáculo occidental que abordé con alguna precisión en MEP. En muchas páginas de la obra del 2002 pretendí subrayar la tensión secular entre la ontología de la identidad y la ontología de la diferencia para intentar mostrar hasta qué extremo aquélla se asienta en un presupuesto insostenible que sólo merece consistencia filosófica en virtud de los mecanismos de sometimiento de la inmanencia. Esto es, la ontología de la identidad me parece un constructo conformado a partir de una consistencia que sólo se reverencia a partir del oportuno e interesado condensado entre la maquinaria política y la seducción ética que generan las ideas de la vinculación entre caos y diferencia. Pero es cierto que, aunque pueda establecerse una continuidad entre MEP y CRP, no hablaba en exceso en el texto del 2002 de «razón postmoderna». Sin embargo, en la obra de 2006, el tema es, estrictamente, la «crítica de la razón postmoderna». ¿Por qué la referencia a un horizonte que, al fin y al cabo, tan sólo parece renovar enfrentamientos seculares? Pues bien, porque existe una importante línea de demarcación: resulta que, si otros episodios limitados por el conflicto teórico y socio-político entre identidad y diferencia, en los que protagonistas individuales y colectivos defensores de la diferencia –Protágoras, Juliano, Montaigne o las sectas trastornadas cuya brillantez ha recuperado Ch. Hill– resultaron sometidos, nuestra actualidad se caracteriza por la extensión social de la vivencia de la diferencia, de la normalización de la diversidad. Tal panorama es una condición de posibilidad para la predisposición antidespótica que he entendido vinculada necesariamente a la ontología de la diferencia. Lo que no quiere decir, ni mucho menos, que la aceptación subjetivo-social de la diferencia haya de desembocar en una sociedad ordenada democráticamente de manera más sensata. Bauman, por ejemplo, se ha referido

---

Fecha de recepción: 26 marzo 2007. Fecha de aceptación: 16 mayo 2007.

\* Dirección: Departamento de Filosofía. Plaza S. Francisco, s/n. 50009 Zaragoza. E-mail: rogarcia@unizar.es

a los peligros éticos y políticos que podrían derivarse de la ontología de la diferencia –y de aquí su recurso a Levinas o Jonas. Y, por su parte, las últimas intervenciones de Negri parecen estar determinadas por la urgencia de esquivar dichos riesgos. Hablo tan sólo de una condición de posibilidad para limar la dominancia de los dispositivos despóticos de la política moderna.

Pero volveré sobre este asunto. Baste por el momento remarcar que entiendo por «razón postmoderna» la forma de racionalidad que opera a partir del reconocimiento de la prioridad de la inmanencia y, en consecuencia, celebra la densidad ontológica de la diferencia. Así, lo que he pretendido subrayar es que la razón postmoderna actúa en un panorama caracterizado por la puesta en cuestión de la normatividad social y totalitaria asentada en los dispositivos que entronizan el privilegio de una Mirada (Visión). La razón postmoderna no es operación desreguladora, sino, estrictamente, comprensión de que ha de pensarse a partir de los variados procesos desreguladores y de que es urgente situarse ante los conflictos y la problemática que los mismos presentan.

1. Entiendo que es necesario precisar lo que debe entenderse por diferencia. La aproximación merece varias consideraciones. La primera es socio-cultural, la segunda histórico-ontológica.

Cuando advierto la importancia de la primera consideración me permito suscribir la importancia de los fenómenos emigratorios de otras culturas que intervienen en la nuestra o que han sido el alimento de cualesquiera sociedad. Lo preciso es reconocer que toda cultura-sociedad ha sido permeabilizada por la irrupción de la extrañeza o, al menos, por su conocimiento. La fundamentalidad que hoy prestamos al fenómeno es simétrico en relación a otros horizontes. Nada radicalmente nuevo se incorpora en nuestra conciencia cultural. Cuando Taylor, por ejemplo, suscribe la importancia y esencialidad de otras culturas nos remite a una consideración intrínseca de la extrañeza. Pero no es algo novedoso. Si releemos los documentos de la modernidad, sobre todo los que recomiendan la vigilancia sobre las operaciones de los extraños o suscriben las actas notariales de una presencia que provoca asombro, es fácil darse cuenta de que la atención a una alteridad más o menos inquietante es antigua. Ya Galeno refería modélicamente esta sorpresa en sus escritos médicos. Ahora bien, es indudable que la permeabilidad de nuestra actualidad sitúa la presencia del Otro como algo ética y políticamente preeminente.

Sin embargo, el concepto de diferencia que he intentado acentuar en MEP y en CRP va más allá del puro y normal reconocimiento de las diferencias marcadas por el reconocimiento del valor intrínseco de las históricas conciencias sociales, por cuanto me sitúo en la previsión de que todas ellas están limitadas por el esfuerzo tendente a constituir los dispositivos que aseguren que una mirada se convierta en Mirada privilegiada. Dicho de otra forma: más allá de los monumentos culturales –que pueden ser traducidos religiosa (como cristianismo, como judaísmo, como islamismo), cultural (como platonismo, racionalismo, idealismo) o geográficamente (como asiáticos, subsaharianos o americanos en una indefinición sorprendente)–, lo que debe constatar es que cada uno de ellos está atravesado por la explosión de fuerzas que expresan la potencia reivindicativa y existencial de las inmanencias que se constituyen en un territorio complejo, regularmente azaroso y regado por una confluencia de fuerzas que difícilmente pueden referirse –puesto que la potencia de la ontología de la diferencia prescribe, estrictamente, la indeterminación relativa de las inmanencias.

Intentaré precisar con más exactitud. La problematicidad filosófica de la cuestión no se ampara en el reconocimiento de la extrañeza, de una alteridad marcada por su inmersión en otros horizontes ajenos a la misma. Si nos detuviéramos en esta constatación sociológico-política, estaríamos prestando un mero y escaso favor teórico a la reconstrucción del mapa geopolítico. Es preciso ir más allá. ¿Hasta dónde? Mi punto de vista ha quedado claro en MEP y, más restringidamente, en

CRP. Es urgente certificar la constatación de que la diferencia no es una aventurada comprobación de que existe un afuera a nosotros mismos, esto es, a nuestra estructura socio-cultural, sino, más allá, la evidencia de una potencia que contamina de problematización de cualesquiera mapa político y cognitivo. O, si se quiere, la diferencia no es esencialmente una extrañeza cultural, sino algo propio de todo territorio. Sólo desde esta perspectiva puede comprenderse la densidad teórica de las reflexiones sobre la diferencia que encuentran eco en algunos textos de Deleuze o Derrida: su línea de demarcación señala estrictamente la distancia, aunque también la complementariedad, entre un enfoque de la multiculturalidad y un enfoque ontológico de las diferencias. La potencia de la immanencia no es meramente un aviso de una otredad que nos adviene, sino el reconocimiento de la previa y constitutiva presencia ontológica de la otredad en lo que consideramos extrañeza para nosotros y, aún, de la extrañeza que el Yo incorpora como marca constitutiva de un *mi mundo* que es afectado por la irrupción de los otros *mi mundo* impensables para convertir en *problemático* mi mundo. Creo haber entendido algunas lecciones de Derrida y Deleuze al respecto. La aceptación de tal indeterminación siembra dudas en la lectura de sus textos, lo sabemos. Las releo en CRP: la diferencia como impensable, como apertura, como lo que no puede ser definido, como lo sin concepto, como lo que está como siendo en tanto potencia sin previsible actualidad, como lo que no puede ser *pensado*, ni *dicho*. Esto es, diferencia que es, esencialmente, sorpresa no sometida a ninguna ley.

2. Me inquietan los problemas éticos y políticos que plantea una tal consideración de la diferencia ontológica. Precisamente la intención de CRP pretende marcar la insatisfacción derivada de las propuestas de una particular vivencia de la razón postmoderna, que culminan en una recaída metafísica, en un voluntarismo insatisfactorio. Pero la inquietud subjetiva no debe contaminar la inteligibilidad del problema. Es obvio que el panorama anunciado o previsto es el del caos –la de la constatación de una extrema dificultad de potenciar una normatividad colectiva asentada en determinados valores. Hasta tal extremo me inquieta el asunto que antes de la publicación de las dos obras que centran esta reflexión había manifestado mi inquietud: lo hice, por recordar algunos textos previos, en *Ontología de la diferencia y legitimación moral* –artículo recogido en Praxis, Lisboa, 2000 y que incluí en MEP–, en *Contra el caos (a la sombra de G. Deleuze)* –Microfisuras, 1999– o en *Retos de la ontología constitutiva* –Riff-Raff, 2001–. En todos ellos remarcaba las extremas dificultades de articular un proyecto colectivo a partir de la ontología constitutiva, sugiriendo una alternativa que me atrevo a caracterizar ahora como derivada de un constructivismo político democrático-radical.

Los problemas ético-políticos que plantea un constructivismo político como el que reivindico, asentado en una ontología radical, son enormes. He querido apuntarlo en el capítulo 17 de MEP. En verdad que más sosegador sería conceder prioridad a la ética sobre la ontología. Pero tal posicionamiento me parece ser un extraño residuo esencialista que me recuerda inevitablemente al inquieto y contradictorio Rousseau cuando advertía, en el Prefacio que precede a su segundo discurso, que, arañando la agitada estatua de Glaucos ubicada en la orilla marítima, podría encontrarse la bondad-belleza originarias. No se trata, ni mucho menos, de apostar por la ontología en detrimento de cualquier esencialismo confeso o desfigurado: la recepción de los hechos sugiere conceder a la ontología el privilegio de punto de partida. La vivencia de culturas, grupos, clases, tribus, sexos y oficios son las marcas que configuran las subjetividades. Así, hay que reconocer, en efecto, que los problemas ético-políticos derivados de la prioridad ontológica son fuertes, inquietantes, porque el problema es cómo construir una sociedad que, respetando las diferencias, asegure un ordenamiento marcado por juicios de valor sobre los hechos y sustente comportamientos que

aconsejen la solidaridad y la justicia, por ejemplo, sobre la impiedad o la usura. Según mi criterio, para confirmar la prioridad de la ética sobre la ontología habría que demostrar que el proceso de autovaloración de la conciencia está subsumido en un territorio ético: pero nada lo indica. Debe reflexionarse sobre este asunto, y, sobre todo, debieran proceder en tal sentido los filósofos éticos. Para que exista un comportamiento ético, lo que señala, como es obvio, indicación de una rigidez o posible normatividad moral en relación al mundo y los otros, se requiere la autoconciencia, el reconocimiento de un Yo que se desprestigia como objeto para confirmarse como Sujeto: Hegel redacta con magistral pormenor este momento en la FE y, más cerca de nosotros, Lacan describió ese momento específico que caracterizara como «estadio del espejo» y que es un episodio de la conformación ontológica de la subjetividad tan sólo a partir del cual es pensable y proyectable un comportamiento. No puede haber presencia del otro cuando no hay conciencia de sí mismo. Así que necesariamente los problemas se centran entonces en la construcción de un Nosotros que sería el resultado de un ejercicio estratégico, constructivista, a partir del reconocimiento de la prioridad de la ontología constitutiva.

3. He intentado certificar las dificultades de dicho proceso: pretendí remarcar las mismas en los capítulos finales de MEP. Pero es ciertamente en CRP donde he librado una modesta batalla contra las alternativas que, aceptando en mayor o menor medida la desregulación propia de la vivencia que anima la razón postmoderna, devienen en respuestas insatisfactorias. Lo que he pretendido es convocar a presencias con las que la razón postmoderna podría dialogar –como si fueran presentes, aunque sean tan ausentes. Es comprensible que algunas de las autoridades que homenajeo no aceptarían ser postmodernos. Negri o Foucault no se resistirían. Levinas lo aceptaría a regañadientes. Rorty asentiría. No me importa lo que decidiera Rawls. Deleuze se encogería de hombros.

En mi diálogo con todos ellos, he advertido que su punto de partida es el mío, es decir, aceptar la diferencia para pensar a partir de aquí en un Nosotros constituido de manera diferente a como ha resultado en el devenir occidental. Su aventura parte del requerimiento de lo no-común e impropio. La pertinencia de esta aceptación se encuentra precisada con claridad en Levinas, y también en Rorty –sobre todo, desde la investigación derivada de la crítica culminante en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*–, en Rawls cuando propone su aproximación a lo que sea el constructivismo liberal, en Foucault, Deleuze y Negri. Claro está, también en Blanchot y su teoría de la comunidad imposible que es, a la postre, la configuración ilusionada de una comunidad de lo radicalmente diferente (acaso la invocación más potente de la eutopía nietzscheana). Analícese desde el punto que se quiera, su lugar de concierto es el de la aceptación de la prevalencia de lo ontológico a partir de la que es preciso partir para reflexionar.

Ahora bien, este punto de partida es olvidado por nuestros interlocutores o conducido hacia un apoteosis de la subjetividad o de la imposibilidad que afecta fuertemente a la consistencia ética del *deber ser*. Entiendo que ninguna de sus primeras estancias teóricas, ontológicas, se desarrollan coherentemente. Para ejemplificar con brevedad, considero que la densa presencia de la alteridad es el efecto de una experiencia-vida que requiere, entre otras adquisiciones, la de la comprensión del Yo como sujeto de acción: de aquí mi afectuoso distanciamiento con Levinas, ya que su apuesta me parece estar condicionada por la concepción de una alteridad que se concibe como presupuesto-cause cuando podría más legítimamente comprenderse como encuentro-efecto. La distancia remarcada en relación a otros posibles interlocutores *para* la razón postmoderna tiene otro carácter. Rorty parte de la aceptación de la diferencia como la lección primaria que dictan la aventura de las sociedades y la consideración de la actualidad. Es más, deconstruye la obsesión por el fundamento que ha laminado toda propuesta política. Para desembocar, según mi punto de vista, en la apuesta

por un horizonte de requerimientos esenciales y provechosos que, sin embargo, no acertamos a comprender en qué medida pueden ser realizables. La maquinaria estratégica es eludida sospechosamente en sus trabajos, y, en consecuencia, su propuesta parece aquejada de un sano voluntarismo que resulta tan consolador en la intimidad cuanto desesperante en lo que se refiere a las expectativas de los otros que carecen de voz y de plataformas estratégicas. He querido intervenir en el debate sobre esta ausencia en las codas que cierran los capítulos de la Segunda parte de CRP. Y el desentendimiento de la cuestión estratégica es lo que me aleja igualmente de Blanchot, Foucault o Deleuze: la imprevisibilidad del acontecimiento en Blanchot, la recomendación del «cuidado de sí» alimentado por la deflagración parrésica (Foucault) o la advertencia de la potencialidad de las líneas de fuga, constituyentes del mapa mesetario en Deleuze, me parecen posicionamientos que quedan apresados en un inane estar político que sólo es satisfecho por el pensamiento de la seguridad en un happy end histórico-dialéctico. Ah, y Negri... Mi posición al respecto es muy clara: el análisis impecable en muchos aspectos de *Imperio* se curva en el texto que continúa su aproximación a la postmodernidad, ya que *Multitud* reintroduce una dialéctica que invita a pensar una necesidad social que vuelve a sacralizar litúrgicamente un happy end que se entiende *escrito* en la inmanencia. Por eso descreo de la fortaleza teórica de la operatividad formal-final del sujeto constituyente negriano –que es, ha de reconocerse, el enmascaramiento de una teleología renacida.

Como he subrayado, mis interlocutores no concluyen satisfactoriamente al pretender establecer un vínculo argumental entre el reconocimiento de la diferencia y una ética-política como la que he querido defender tanto en MEP cuanto en CRP. O, en otros casos, aceptando una deriva que, a la postre, permite la convivencia con la presencia y extensión del mal hasta que suceda ese mágico encuentro intersubjetivo. Quizás me encuentre más de lo que yo mismo he podido prever con los intereses de Rorty: al fin y al cabo, es el filósofo americano quien más fuertemente se desplaza en relación a las pretensiones fundamentadoras, resolviendo la apuesta ético-política hacia la pura y radical convención, si bien su final apuesta a favor de la tradición platónico-occidental no parece ser concordante desde ningún punto de vista con la suave y elegante tensión del filósofo griego a favor de un indudable despotismo socio-político. ¿Y Levinas? ¿Qué pinta Levinas en este diálogo? En verdad es el autor más problemático en este juego: porque, por un lado, acepta la radicalidad de la diferencia contingente y, por otra parte, apuesta por unos valores que, según mi criterio, conectan con los episodios políticos de emancipación –de aquí la aceptación de su obra en algunos horizontes del marxismo latinoamericano, asunto que no parecía desagradarle. Siendo así un interlocutor válido, lo que no termino de entender es por qué, para fundamentar la hospitalidad que debe animar las relaciones del Yo con el Otro para constituir un provechoso Nosotros, recurre a un presupuesto ético, a una ética anterior a la metafísica, como si un Nosotros de tal carácter no pudiera merecer validación desde un reconocimiento teórico constructivista. A mi parecer, el temor a un pensar ético sin fundamento es lo que le aconseja introducir un recurso pre-ontológico a la ética. También lo ha terminado por aceptar Negri... Pero yo entiendo, y así lo he escrito, que el carácter o fortaleza de un presupuesto no es garantía de nada, es más, que podría amenazar con contaminar la propuesta ética-política de aquellos aspectos totalitarios que, precisamente, se intentan esquivar. ¿O es que no se puede operar desde la convicción de que no hay fundamento –en el sentido fuerte– para la socialización de los valores? He querido decir que no hay fundamento para la propuesta de juicios de valor. Entiendo que no es preciso un fundamento (Grund) para fabricar, para hacer, para sentirse satisfecho de la proyección de una praxis.

4. Me situó en un marco tal... Nunca como ahora resulta tan profética la advertencia de Mannheim cuando suscribía en *Ideología y Utopía* que «en el actual período de transición es

perentorio hacer uso de la crepuscular luz intelectual que parece dominar nuestra época y a cuya luz todos los valores y puntos de vista aparecen en su genuina relatividad». Lo que Mannheim situaba en el horizonte de la nueva Sociología del conocimiento puede extenderse hasta al mapa cognitivo y práxico de una ontología de orden diferencialista. Entonces, parece que la exclusiva posibilidad para que la ontología constitutiva desemboque en una proyecto tendente a la socialización de un Nosotros cuya praxis esté dictada por el interés hacia la vulnerabilidad y el dolor de los otros –como lo desea Rorty en *Contingencia...*–, por la vivencia de la hospitalidad (Levinas), enfrentada a la agresividad occidental, como ha sugerido Taylor, o por la búsqueda de la realización del deseo o la autovaloración subjetiva (Deleuze, Foucault), etcétera, es asentarse en lo que podría calificar como constructivismo político radical. Dicho constructivismo político radical reconoce el cortocircuito entre ontología constitutiva y proyecto socio-político, lo hace suyo, pero plantea la necesidad de exigir o desarrollar un proyecto que marque con claridad proposiciones normativas. A costa, obviamente, de requerir el olvido del fundamento que es el resultado de la dolorosa y fecunda genealogía de la razón postmoderna, como he intentado poner de manifiesto en la primera parte de CRP.

5. Acepto que un muy fuerte dosis de voluntarismo ético-político anima las dos obras de referencia. Pero es que el constructivismo político radical debe ser afectado por una dosis de tal carácter cuando se descrea del fundamento. ¿Pero no he criticado el voluntarismo de Rorty –incluso el que está latente en el constructivismo liberal de Rawls? Es verdad. Pero entiendo que hay diversas motivaciones que justifican la oportunidad o la impertinencia del voluntarismo. El voluntarismo de Rorty o de Rawls –dejemos a un lado a Blanchot, Deleuze o Foucault– es confirmado a partir de un análisis incompleto del espacio público en el que habita la razón postmoderna: su voluntarismo es impertinente por cuanto se proyecta desde un diagnóstico incompleto del horizonte de la postmodernidad, por cuanto proyectan su interés estratégico en virtud de una reducción de dicho horizonte en el que se borran las diferencias cuya presencia no interesa certificar. Por esto, entiendo que hay un voluntarismo que tiene una raíz materialista y un voluntarismo que, siendo conveniente en cuanto episodio formal para resolver el circocircuito ontología-ética, no va más allá de expresar un deseo que resulta, estrictamente, irrealizable.

Hablemos de la condiciones de mi reivindicación del voluntarismo...

Es obvio que MEP y CRP se sitúan, por un lado, en el marco de una crítica al devenir occidental (MEP) y, más específicamente, a la Modernidad (CRP). Tal crítica no la presento como negación que requeriría una síntesis en «nuestro contemporáneo estado de perplejidad social e intelectual» –por evocar de nuevo a Mannheim. He intentado esforzarme por subrayar que lo que aparece desde nuestro origen como trayectoria paralela a la ontología de la identidad y a la constitución derivada de una Mirada privilegiada que legitima el despotismo político y el totalitarismo moral es, estrictamente, *una trayectoria paralela*. Desde este punto de vista, no puedo reivindicar una síntesis, ya que la ontología de la diferencia es un discurrir que desatiende la ontología de la identidad –excepto cuando, por razones coyunturales, académicas o políticas, el debate fue abordado sin que fuera posible diálogo alguno. Y similar posicionamiento reaparece en mi aproximación crítica a la Modernidad. Puede pensarse en la estela de Weber, que Habermas recupera, que las realizaciones de la Modernidad están entintadas por una ambivalencia radical: ciencia, razón instrumental y estética definirían sus marcos y, si sensatamente podemos poner en crítica las derivas científica e instrumental de la Modernidad, la bondad de la razón estética aliviaría el desastre moderno. Qué agradable... Pero no parece posible ni sensato apuntar que, por un lado, la Modernidad puede ser deslegitimada, mientras que, por otra parte, al merecer un reconocimiento positivo algunas de sus

manifestaciones, el balance tiene que ser favorable o esperanzado. Jay le respondió a Habermas en un meritorio artículo, publicado en *Praxis Intrnernational*, algunos de cuyos puntos comparto. Las bondades particulares de la Modernidad no deben alterar la valoración sobre la totalidad. Por esto mismo, planteo la proyección ético-política del constructivismo político como la herencia de una trayectoria secular que, ahora –acaso por vez primera en la aventura de Occidente–, puede realizarse. Entiendo la proyección de la razón postmoderna que acepto como aventura restauradora de una línea que se remonta a nuestros primeros días. No será fácil su realización y, a sabiendas de ello, he llevado a cabo una «apología de la coyuntura trágica» que ha de tener lugar en lo que he denominado «sociedad agórica», es decir, en un renovado espacio público en el que los protagonistas sean las subjetividades liberadas de la obsesión de una identidad y animadas por la convicción de la urgencia de fabricar una normatividad democrático-radical. Es el punto que me he atrevido a sugerir para reordenar una normatividad postmoderna.

Tal atrevimiento no está amparado por la convicción de un happy end histórico. Voluntarismo *versus* necesidad... Creo que debo explicarme brevemente al respecto: por qué no situo la proyección constructivista-política de la razón postmoderna en la atmósfera de los «grandes relatos». Pues bien, si algo marca la identidad de la trayectoria de los Grandes relatos es la relación establecida entre los valores reivindicados y el telos que es incorporado como categoría en el mapa del complejo teórico. Gran parte de los filósofos que ejercen como instructores de la conveniente normatividad y de quienes nos limitamos a arqueologizar las condiciones que animan su variedad, asumirían la conveniencia de los valores recomendados por Moro, Cabet, Fourier, Marx o Morris. Dejando a un lado las imposiciones impuestas por las diversas coyunturas históricas, nadie invalidaría la necesidad de una sacralidad humanizada, de una ciudad ordenada o de un trabajo vinculado al convencimiento de que el esfuerzo es, a la postre, una muestra ejemplarmente sacrificial del reconocimiento de otro en virtud del cual es pensable el Nosotros, la Comunidad o incluso esa curiosa Autoridad que alimenta el sueño de los icarianos. Ahora bien, todo Gran Relato sólo ha podido expresarse como expresión de una causa formal-final definitiva del objeto que centra su interés.

Por mi parte, la añoranza de un happy end no pasa de ser la expresión de un horizonte colectivo que erradicaría el malestar que me provoca lo que he llamado devenir occidental. Esto es, *mi happy end* no está provisto de necesidad alguna. Si entiendo que debe renunciarse a cualquier figuración teórica del telos histórico-político es por situarme en la estrategia reivindicadora de la diferencia, del plano de inmanencia, que, entendiéndolo a partir de algunos textos de Derrida y de las propuestas deleuzianas, sustenta la imposibilidad de cualquier pensamiento de dicho telos al ser la diferencia, precisamente, lo imprevisible. Lyotard caracterizó hace décadas la condición postmoderna por el asentamiento de «la incredulidad en relación a los grandes meta-relatos». Pues bien, no se trata de restaurar la creencia en los meta-relatos, sino de situarse en la conveniencia de un horizonte que no está inscrito ni ontológica ni socialmente en la naturaleza de las diferencias y de apostar consecuentemente por una normatividad que no se deriva del ser de la diferencia, sino del convencimiento de su posible pertinencia –tal es la inspiración primaria del constructivismo político democrático-radical que reivindico.

Entiéndase, entonces, que no resulte pertinente marcar la aventura de un Qué hacer... Ceder a esta tentación, como Negri lo hace en *Multitud*, es, cuanto menos, imprudente. Por mi parte, incluía en MEP un capítulo titulado *Cómo hacer*: es muy diferente suscribir *qué hacer* a *cómo hacer*. Esto último sólo sugiere las condiciones en las que las Diferencias constituidas pueden comenzar a expresarse –lo que requiere, previamente, el reconocimiento jurídico de las voces extrañas, condición *sine qua non* para que puedan ser oídas como diferencias. Se entenderá, en consecuencia, que

la expresión misma de las Diferencias constituidas requeriría saber qué Diferencias están en disposición de hablar. Por esto mismo, todo relato que pueda dejar constancia de *qué hacer* es siempre prematuro o, en verdad, enmendado por el devenir mismo de las diferencias. Al respecto, nuestra tarea como filósofos debe estar atenta al sonido de las voces en la situación agórica –y reivindicar su patencia social y cultural. Demasiadas voces, claro está. Pero así es la República.