

La concepción platonista del mundo occidental fue una narración sin fisuras hasta el siglo XIX. La crítica al idealismo por parte de Karl Marx y el materialismo dialéctico fue la primera estocada mortal. Marx dio paso a un cambio de perspectiva: la infraestructura y la superestructura nos limitaban ya la visión al mundo sensible (Galán, 2020: 29-30). Años más tarde, Friedrich Nietzsche plantearía una de sus grandes contribuciones: la muerte de dios. Esta segunda herida modificó, para siempre, nuestra perspectiva frente a la metafísica, diciendo adiós a la búsqueda de un sentido en el mundo suprasensible (Gómez Villar, 2020: 10).

Hasta entonces, no solo aspirábamos a comprender la realidad fuera de esta —el sentido se encontraba más allá de los sentidos—, sino también a comprender los conceptos a través de su ideal (Galán, 2020: 28-29). El ideal de bondad, belleza o justicia se hallaba fuera del mundo material e incluso la fenomenología posterior al hegelianismo, que empieza a poner los pies en la tierra, valora una actualización constante del saber a través del autoperfeccionamiento. De esta jerarquía de conceptos (real-ideal) se desarrollarán ideas más terrenales como original —que se percibe como la traslación del concepto clásico de verdad— y copia.

Hasta la consolidación de la “French Theory” a mediados del siglo XX, la diferencia mantendrá —o conseguirá perpetuar, cada vez con mayores dificultades debido al progreso de ciencia, tecnología y pensamiento humano— las cuatro grandes características conceptuales de las que hablará, por ejemplo, Gilles Deleuze (Garcés, 2020: 18): analogía, semejanza, identidad u oposición, así como una jerarquía clara que ya hemos mencionado. La copia siempre tendrá un valor menor al original. No obstante, a mediados del siglo XX, la fotografía, el cine y las nuevas vías de

expresión volverán imposible diferenciar realidad y copia, obligando a replantear conceptos que, durante siglos, habían tenido pleno sentido.

De este modo, perspectivas como las de Michel Foucault y Gilles Deleuze tratarán de superar el pensamiento representativo imperante al observar que los planteamientos tradicionales son insuficientes para acoger la realidad sensible. La imposibilidad de un espacio discursivo y del pensamiento más allá de la realidad conecta con la necesidad de pensar *lo “no pensado”* (Garcés, 2020: 18), que, a su vez, será el germen que permitirá pensar la diferencia y, a posteriori, otorgarle características propias.

Para comprender estas ideas, debemos tener presente el trabajo genealógico de Michel Foucault, quien propone *“abrir lo que vemos, lo que decimos y lo que somos para ver los acontecimientos dispares, las relaciones de fuerza y los dispositivos de saber-poder que lo hacen posible”* (Garcés, 2020: 17).

El objetivo de Foucault es práctico: centrarse en el ámbito de lo no pensado, observar la diferencia, comprobar cómo se relaciona conocimiento y poder desde el siglo XVIII en las sociedades modernas y valorar cómo podemos entender y afectar a este proceso.

El pensador francés afirmará (Foucault, 2013: 4): *“El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone. Una ‘anatomía política’, que es igualmente una ‘mecánica del poder’, está naciendo [...]”*.

En paralelo, Deleuze, irá un paso más allá, se encaminará en hacer pensable lo impensable, y otorgará a pensar la diferencia la característica propia del actor creador: *“Sabemos que una filosofía experimental no se explica por sus doctrinas sino por sus efectos, no se mide por lo que dice sino*

por lo que hace. Por tanto, pensar la diferencia será inseparable de hacerla, producirla” (Garcés, 2020: 17).

Tras la superación del idealismo, el papel de la diferencia será el camino hacia donde la creación y el cambio podrán desarrollarse. Para ampliar esta idea, vale la pena recurrir a las *Carta sobre el humanismo* de Heidegger (2022: 4). Concretamente, a este párrafo sobre la metafísica y su relación con la diferencia:

[...] la metafísica representa a lo ente en su ser y, por ende, también piensa el ser de lo ente. Pero no piensa el ser como tal, no piensa la diferencia entre ambos [...]. La metafísica no pregunta por la verdad del ser mismo. Por tanto, tampoco pregunta nunca de qué modo la esencia del hombre pertenece a la verdad del ser.

No obstante, esta flecha que apunta el camino hacia la diferencia y, por descontado, también hacia su declinación (pensar la diferencia, pero también la pérdida de cualidades intrínsecas en el proceso) tendrá una naturaleza dual, que podríamos afirmar que empieza en Hegel, su declinación del Uno y el camino hacia la idea absoluta. Al afectar a la ontología, como veremos a continuación, e ir ampliándose a distintos campos de la experiencia y el pensamiento humano, la pérdida de cualidades propia que se acompaña con la declinación paulatina de la diferencia impregna de tristeza, agonía y pesimismo al propio discurso: así, el declive del discurso será el declive del ser (Saez, 1995: 43-55).

En el famoso debate entre Noam Chomsky y Michael Foucault en el marco del International Philosophers Project, destaca el acercamiento de ambos hacia el concepto de conocer (Canal de Sociología, 2016: 13m 5s), que resulta desigual, pero, en parte, también complementario. Foucault ve en el saber una red que se superpone a otra (un conocimiento invalida al anterior, moviéndose en un corpus conceptual cercano a Nietzsche: las voluntades de poder (Gómez Villar, 2020: 18) rigen el mundo, unos

conocimientos más fuertes se enseñorean frente a otros más débiles); por el contrario, Chomsky valora cómo mediante la ciencia avanzamos en la mejora y la búsqueda de una estructura concreta de conocimiento. Se percibe, pues, un paralelismo frente a la búsqueda clásica del idealismo y, sobre todo, de la tradición dialéctica hegeliana.

En Francia y, en este contexto de apertura a los nuevos caminos del conocimiento que guía el estructuralismo (Garcés, 2020: 7) junto a figuras como Derrida, Foucault o Deleuze se empiezan a reconstruir la figura y el papel del hombre tras la crítica al humanismo. En este escenario, Ortega y Gasset (2022) afirmará en *¿Qué es la filosofía?: “El mundo exterior no existe sin mi pensarlo, pero el mundo exterior no es mi pensamiento, yo no soy teatro ni mundo -soy frente a este teatro, soy con el mundo-, somos el mundo y yo.”* En la crítica de nociones tan básicas como sujeto, razón, libertad o conciencia que presentan la muerte del hombre, la diferencia tendrá un papel fundamental (Garcés, 2020: 8).

Una vez contextualizados, me gustaría dirigir esta segunda parte del informe hacia una vertiente más pragmática. Cabe señalar que Foucault ve, y así lo explicitará en “Vigilar y castigar” (*Los cuerpos dóciles*), cómo las estructuras de gobierno y poder están ligadas al sustrato cultural, político y material: somos víctimas de nuestra propia sociedad y de nuestro propio cuerpo (a la vez, productivo y sometido). Todo ello, dificulta la posibilidad de mejorar mediante el cambio, mediante la diferencia.

El pensamiento occidental nos señala que la diferencia, que ha sido silenciada e invisibilizada, es el núcleo central de la discusión, pero, a la vez, aquella que nos imposibilita hallar una única respuesta, una significancia. Tras la “French Theory”, las percepciones posteriores a Habermas derivarán,

principalmente, en la mutación hacia la subjetividad y el debilitamiento del ser, junto a figuras como Vattimo y Lyotard.

Mientras se asienta la última fase del capitalismo en Occidente, la diferencia conecta con la agonía del sujeto moderno a caballo entre dos fenómenos: por un lado, la aseveración de que somos producción humana —la densidad del ser de Vattimo (Garcés, 2020: 35) representa la grandeza del espíritu humano, tanto como su debilitamiento— y la imposibilidad de alcanzar la autotransparencia —no podemos acceder a la verdad—.

Sin embargo, centro aquí mi análisis y el foco de la cuestión en la lógica cultural y productiva de la última fase del capitalismo, que como ya mantenía Foucault (*“El tiempo penetra el cuerpo, y con él todos los controles minuciosos del poder”*; Foucault, 2013: 18) suma las carencias propias del sujeto como individualidad. Si nuestro cuerpo no es totalmente nuestro, ya que ha sido modificado y adaptado por la estructura social, ¿cómo podemos cambiar el objeto e incluso la propia estructura? ¿podemos cambiarnos a nosotros mismos siquiera? ¿Es este el primer paso como señalarán autores como Antonio Negri? (Garcés, 2019: 38-41). Pese al gran número de propuestas filosóficas en la posmodernidad, el hombre se enfrenta a su propio vacío: sin dios, sin trascendencia, sin potencialidad para cambiar las cosas.

A todo lo anterior, se solapará un fenómeno que asciende a medida que las viejas narraciones se desmoronan: la neutralización de la inautenticidad (Boltansky et al., 2002: 583-586). Con el triunfo de las economías de mercado, la presentación del capitalismo (Boltansky et al., 2002: 571) como el sistema más auténtico (más real) y, a la par, la ocultación o la elusión de la demanda de autenticidad (Boltansky et al.,

2002: 573-577) se dará forma a un sistema en el que el sujeto se ve obligado a aceptar una estructura invisible y alienante.

Según Boltansky (Boltansky et al., 2002: 583), nos encontramos inmersos en un contexto social que nos exige, a la vez, flexibilidad y autenticidad (es decir, ser alguien “seguro” para la sociedad y el mercado, pero también diferente: destacar frente a la masa) y que nos da atenciones y valor según la visión que la colectividad tenga de nosotros como individuos.

Este ratio marca gran parte de lo que podemos y no podemos hacer como sujetos, como si de una aplicación con clasificación por puntos se tratase.

Podemos encontrar algunos ejemplos actuales en la cultura popular. Así, en el capítulo *Nosedive* de la serie *Black Mirror* (Brooker: 2011), las personas tienen oportunidades sociales y laborales según la clasificación en una aplicación móvil. También el éxito del “fenómeno *influencer*” denota esta valorización del ser según su propio éxito adaptándose al sistema y, a la vez, mostrando una parte de su ser auténtico (es decir, enfrentando la autenticidad y la flexibilidad como medidas de la confiabilidad del sujeto). Por último, la realidad parece superar la ficción: en la China actual se lanzó Zhima Credit (Rodríguez, 2019), una *app*, filial de Alibaba, que ofrece créditos según la “seriedad” y “confiabilidad” del usuario.

En el análisis de la diferencia y la búsqueda de elementos cohesionadores, pensadores como Byung-Chul Han —la influencia foucaultina en su sociedad del cansancio (Han, 2012) es enorme— o Slavoj Žizek (Garcés, 2019: 44-45) han aceptado que sí existe una narración aglutinadora en la posmodernidad: el neoliberalismo o el capitalismo

posfordista. Un discurso socioeconómico que se ha desligado intencionadamente de la política.

Para ello, esta narrativa oculta o fragmenta los principales elementos que la estructuran y modifica parte de esa superestructura, como la definiría el marxismo, para conciliar un sujeto sometido y, a la par, desarraigado de la realidad, debido a la inautenticidad que subyace de la diferencia y la imposibilidad de recuperar el concepto comunidad.

Autores como Antonio Negri afirman que el objetivo debe ser identificar y modificar el papel del trabajador. De nuevo, aquí la diferencia acoge un papel central. En este caso, el filósofo italiano propone una afectación del modelo social, económico y cultural a través del concepto de sujeto autónomo (el trabajador que ya no necesita del capital) y que puede aspirar a ser sujeto colectivo (Garcés, 2019: 39) gracias a la potencia spinoziana.

Volviendo a Foucault, debemos entender el cuerpo como una fuerza útil con una doble naturaleza: creadora y sometida al poder. Como el pensador señala en *Los cuerpos dóciles* (Foucault, 2013: 28), la relación de ambos conceptos se aplica desde una coerción constante, que se sitúa incluso en nuestro propio cuerpo y nos exige el buen empleo del tiempo:

La disposición en "serie" de las actividades sucesivas permite toda una fiscalización de la duración por el poder [...] en cada momento del tiempo; posibilidad de caracterizar, y por lo tanto de utilizar a los individuos según el nivel que tienen en las series que recorren; posibilidad de acumular el tiempo y la actividad, de volver a encontrarlos, totalizados, y utilizables en un resultado último, que es la capacidad final de un individuo. Se recoge la dispersión temporal para hacer de ella un provecho y se conserva el dominio de una duración que escapa. El poder se articula directamente sobre el tiempo; asegura su control y garantiza su uso.

Como parte de una estructura mayor, mediante Foucault, podemos entender cómo el sujeto moderno se ve sometido al poder incluso a un nivel primario: el propio cuerpo es manipulable. Cabe preguntarse: si no puedo confiar en mi potencialidad, ¿cómo puedo afectar a lo que me rodea? Esta impotencia, a la par, física y metafísica, conecta directamente con la diferencia: entonces, ¿cómo cambiar e incluso entender el cambio si, al estar conectados al propio sistema de forma directa, somos víctimas de esa estructura?

En este punto, pensadores como Žižek recogerán el testigo y simplificarán el problema y la agonía del sujeto moderno debido al desarraigo entre lo que somos y lo que hacemos. De este modo, con nuestras acciones, afirmamos que economía y sociedad son dos carreteras paralelas que no se tocan; en la misma línea, la globalización normaliza estructuras que favorecen la desigualdad, inhiben la diferencia y dificultan la posibilidad de creer y crear espacios multisignificantes.

Para Žižek, debemos repolitizar la economía y afirmar el antagonismo social; para Byung-Chul Han poner el foco en la autoexplotación del hombre moderno y recuperar el control de nuestro tiempo (cada uno es amo y esclavo en una persona). Una perspectiva muy en la línea de la tradición que dejó Foucault y que los escenarios postpandémicos nos han obligado a recuperar para su análisis y posicionamiento social (Reyes y Casco: 2020).

Mi visión se acerca aquí al planteamiento que recoge Slavoj Žižek. Desde una perspectiva práctica, considero, como puede afirmar Žižek, que el capitalismo cultural es esa narración posmoderna del mundo, donde la economía se ha despolitizado y se niega el antagonismo social entre los miembros. La imposibilidad de observar y aceptar esta diferencia en el sujeto moderno (tanto por su invisibilización como por las consecuencias

prácticas de percibir algo que no podemos cambiar, que escapa a nuestro control, y que se observa y transmite de modo distinto a como realmente es) parece el nexo entre la agonía del ser, la diferencia y el poder.

En conclusión, es posible que sea cierto que exista una multiplicidad de visiones (este es y será el siglo de la diferencia) o, dicho de otro modo, una incredulidad frente a las grandes narraciones que componen el mundo, pero como quien está en un lago tan extenso que solo ve una gran masa de agua a su alrededor y duda sobre si realmente es el océano, así nos encontramos flotando en el capitalismo posfordista, la única narración que se fragmenta, invisibiliza y apoya en la diferencia, pero, a la vez, dirige el mundo moderno: de forma directa (en los países capitalistas) e indirecta (en aquellos que dependen de los primeros).

Bibliografía

- Boltanski et al. (2002). El nuevo espíritu del capitalismo. Akal. pp570-591
- Brooker, C. (Creador), Jesse Armstrong (Autor), Bridges, W. (Autor). (2011, 4 de diciembre). *Nosedive* (Temporada 3, Episodio 2) [Capítulo de serie de televisión]. *Black Mirror*. Netflix.
- Canal de Sociología. (11 de octubre de 2016). Debate Chomsky Foucault | La naturaleza humana | Justicia versus poder [Archivo de Vídeo]. YouTube.
<https://www.youtube.com/watch?v=GazE5vFuFMs>
- Foucault, M. (2013). Vigilar y castigar. SIGLO XXI EDITORES. pp124-157
- Galán Sánchez, Wenceslao (2020). *Los límites de la racionalidad ilustrada*. UOC.
- Garcés, Marina (2019). *El problema de la transformación social*. UOC.
- Garcés, Marina (2020). *El problema de la diferencia*. UOC.
- Gómez Villar, A. (2020). *El método genealógico en Friedrich Nietzsche*. UOC.
- Han, Byung-Chul (2012). *La sociedad del cansancio*. Herder.
- Heidegger, M. (14 de noviembre de 2022). Carta sobre el humanismo. Universidad Complutense de Madrid. <https://www.ucm.es/data/cont/docs/241-2015-06-16-Carta%20sobre%20el%20humanismo.pdf>
- Ortega y Gasset, J. (14 de noviembre de 2022). *Ortega: la superación del idealismo: mi vida*. Encyclopaedia Herder.
https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Recurso:Ortega:_la_superaci%C3%B3n_del_idealismo:_mi_vida
- Reyes, L. G. y Casco, A. R. (2020). *Contrastes: Byung-Chul Han y Slavoj Žizek y los escenarios de la postpandemia*. Innovare Revista de Ciencia y Tecnología, vol. 9. núm. 1. 2020. <https://www.camjol.info/index.php/INNOVARE/article/view/9660>
- Rodriguez, P. (17 de octubre de 2019). Yo vivo con el sistema de crédito social chino y creo que los medios occidentales lo han contado mal. *Xataka*.
<https://www.xataka.com/privacidad/yo-vivo-china-no-conozco-a-nadie-que-tenga-sistema-credito-social>
- Saez Tajafuerce, Begonya (1995). *Autorrealización y temporalidad en el concepto de la angustia*. Thémata, Revista de Filosofía. Núm. 15. UAB. pp43-53.
<https://institucional.us.es/revistas/themata/15/04%20Tajafuerce.pdf>