

MISMIDAD Y DIFERENCIA

MARIA LUISA COUTO-SOARES

1. Como el *Goofus Bird* de que habla Borges, el filósofo es "un pájaro que construye su nido al revés y que vuela hacia atrás porque no le importa nada saber adónde va, sino de dónde viene" (*Manual de Zoología Fantástica*).

También la tarea del filósofo es un ir hacia atrás en búsqueda de un último fundamento, un más allá del fondo mismo: y siempre se puede dar un paso atrás, rechazando la apariencia, o resistiéndose a una mera descripción de la diversidad de lo que se nos presenta.

En este caminar hacia atrás hay el peligro del despeñamiento en el abismo de alguna noción absoluta, totalizante, omniabarcante, en la cual se disuelven todas las diferencias. Por eso hay que tomar precauciones, sin dilatar indefinidamente la búsqueda pues en la dilatación la razón muchas veces retrocede y cae en la órbita de sí misma.

Lo que nos surge, la apariencia es constituída de diferencias, sin diferencias no hay posible comienzo de conocimiento. Un fondo sin forma no podría nunca ser percibido. Nuestro interés por la diferencia, el placer que nos da la sensación, que es la captación sensible de la diferencia, y de la cual habla Aristóteles al principio de su *Metafísica* viene del deseo natural de conocimiento que tiene todo el hombre. (La Estética, en cuanto teoría de la sensibilidad y en cuanto teoría de lo Bello no es sino una teoría de la diferencia sensible; las artes son juegos de armonía de las distintas diferencias).

Si es natural al hombre el interés y el placer de las diferencias, le es connatural también el ir más allá de la diversidad aparente. Ir hacia atrás, en búsqueda de una identidad anterior y fundante. Esta es la tarea filosófica por antonomasia: una cierta *retro-spectiva*, mirar hacia atrás para luego recuperar. El pensamiento, en su de-

terminación metafísica moderna se ha atribuido a sí mismo como tarea esta fundamentación y justificación-legitimación (*Gerechtigkeit*) última del ente en su ser.

2. "¿Por qué hay algo y no la nada y por qué las cosas son así y no de otro modo?" había sido ya la cuestión de fondo del pensamiento leibniziano, expresión máxima del racionalismo metafísico. Su respuesta: el *principium rationis*. Cada ente trae en sí mismo su propia razón de ser y de ser así; por eso es así necesariamente, absolutamente idéntico a sí mismo y absolutamente *difer-ente* de todo lo demás. En Leibniz los *difer-entes* están totalmente justificados y legitimados por su misma esencia, mosaico completo y bien determinado de propiedades que le constituyen en una parcela, un punto de vista de Dios cuya mirada global es la causa de la armonía universal. En los seres hay un principio de diversificación y de desigualdad, de acentuada individuación. De este modo Leibniz salvaguarda la diferencia, la diversidad, pero a un precio elevado: el de contornar definitivamente y con absoluta necesidad cada *difer-ente*, cada individuo, con una línea biográfica totalmente determinada en la cual muy difícilmente podrán ser consideradas nociones como la posibilidad real, libertad, contingencia. La identidad pierde movilidad, esclerotizada en una total determinación de cada individuo; en aras de la identidad absoluta y de la armonía universal se queman nociones como posibilidad real, relaciones externas... Sin embargo, es la máxima variedad, diversidad, singularidad exclusiva de cada ser que constituye la riqueza y la perfección del mejor de los mundos posibles: "l'identité sans variété équivaudrait au sommeil, à la mort" escribe Leibniz¹.

3. Hacia atrás de las diferencias, el camino se puede prolongar todavía más: hacia la total *in-diferencia*, la mismidad absoluta en la que se disuelven todas las diferencias. El fundamento último de la diferencia, de la diversidad, sería la identidad, la unidad absoluta, como negación o como ab-solución de los *difer-entes*: esta identidad originaria, primera, origen y término de la diversidad, sería la aniquilación de la diferencia, ya que los *difer-entes* perderían toda consistencia, no serían más que momentos, fenomenizaciones pasajeras de esa identidad absoluta y originaria.

¹ COUTURAT, *Opuscles et Fragments inédits*, 16.

Esta noción de identidad constituye un universo parmenídeo –el ser es el ser, el no ser no es–, universo aislado y silencioso donde no es posible el movimiento, el tiempo, el discurso, la predicación, ya que "el movimiento como el tiempo es siempre otro"².

La identidad es algo que está fuera de la diversidad; la diferencia, para ser diferencia sale, procede, emerge de la identidad, como las procesiones del Uno, en Plotino. Si hay diversidad, si hay *difer-entes*, es porque están fuera de la absoluta identidad, y ese es el sentido más hondo del *existir*. La existencia corresponde pues al dominio de la diferencia, opuesto diametralmente a un mundo de la identidad, en el cual reina un absoluto silencio una radical inefabilidad; la posibilidad de la predicación, del discurso exige la salida del dominio de la identidad; sin embargo, en un universo de pura diferencia, donde todo es absolutamente diferente de todo, todo se puede decir de todo, ya que nada es idéntico a sí mismo. Estamos en el mundo de los heraclitizantes y protagorizantes, que Aristóteles exorciza en el libro IV de la *Metafísica*, reduciéndolos al silencio, o al mero agitar del dedo... (hombres como estos no son hombres, son como plantas...).

De un reino de la identidad absoluta, regido por una férrea univocidad, donde el silencio se impone por imposibilidad de empezar a decir algo a un reino de la total equivocidad, en el cual todo discurso puede tener sentido, todo se puede afirmar de todo, que es lo mismo que decir que nada se puede decir, donde el silencio acabará por imponerse también, por agotamiento y extenuación del ruidoso hablar: de un mundo al otro, la caída es mortal.

4. Para atenuar la caída, acercando en cierto modo estos dos mundos, conciliando identidad y predicación, Platón intenta formular en el *Sofista* una teoría predicativa basada en la idea de una "comunicación mutua entre las formas", una comunicación regulada por la teoría de la predicación. Así como la gramática regula las combinaciones de las letras para que formen palabras con sentido, también la dialéctica deberá regular la combinación entre las formas; en esta combinación de las letras, las vocales ejercen una función fundamental, ya que son ellas las que permiten la unión entre consonantes; ésa es también un poco la función de los géneros supremos (ser, movimiento, reposo, el mismo, otro), que cir-

² ARISTÓTELES, *Física* IV 219b 9-10

culan entre las demás ideas, posibilitando así la predicación y el discurso.

Dice Platón: "No hay forma más radical de aniquilar todo discurso, que aislar cada cosa de todo lo demás; pues el discurso surge por la combinación de todas las formas" (*Sofista*, 259e): "aislar cada cosa de todo lo demás", para garantizar la identidad de cada cosa consigo misma, rechazando cualquier contaminación con el otro, con lo diferente. Establecer la más mínima relación con otro sería ya introducir no-ser -la cosa misma *no-es* otra.

Platón esboza ya en el *Sofista* dos tesis que serán fundamentales en la resolución de la aporía de la identidad-diferencia, del uno-múltiple:

1. Ser es ser algo determinado -lo que significa que todo ser incluye siempre diferencia, todo ser existe diferenciadamente;
2. Lo mismo y lo otro son dos términos correlativos: "todo lo que es otro lo es necesariamente en relación a otra cosa" (255d 7-8).

No tiene sentido decir "x es el mismo...", sin completar con una determinación "...el mismo que"³.

El *Sofista* de Platón es el primer intento de formulación de una teoría analógica de las formas predicativas supremas, teoría que contiene ya en germen nociones como las de predicados trascendentales, predicados de segundo nivel, niveles de predicación, etc. Sin duda alguna, Platón rechaza una concepción absoluta e unívoca del ser y por consecuencia, una concepción unívoca de lo mismo, el otro, de la identidad y de la diferencia.

5. Este diálogo anticipa, en efecto, aunque de forma todavía germinal, una teoría analógica de las formas predicativas que asegura, en primer lugar la identidad de cada cosa consigo misma –de contrario, estamos en el universo heraclítico de los hombres-plantas, que después de mucho ruido de palabras sin sentido (no hay sentido donde no hay nada originario), se tienen que reducir al

³ Esta formulación es nitidamente semejante al análisis fregeano del predicado "un": no tiene sentido decir "Solon es un..." sin completar la proposición con algún complemento: "...un sabio". De este análisis fregeano de predicados como "un", "existe", parte Geach para su teoría de la identidad relativa. Así como "un" necesita ser completado, así también el predicado "es el mismo", no tiene sentido si no se completa con un concepto determinado. Como vemos, este tratamiento de los predicados más generales, trascendentales, está ya anticipado en Platón.

silencio o al ridículo gesto de agitar el dedo... no pueden ni siquiera decir lo falso, no hay aquí una posible explicación del error; en segundo lugar, la teoría asegura también la individualidad propia de cada ser, o sea su derecho a la diferencia, a ser *otro*, sin fundirse en un todo indiferenciado, sin constituir una especie de amalgama confusa y más o menos caótica; y finalmente, que esa misma individualidad, ese mundo constituido de *difer-entes* que mantienen su consistencia, no constituya un universo de mónadas cerradas, un mundo de "otros" que consisten precisamente en eso, en ser otros.

Identidad de cada cosa consigo misma quiere decir que el universo deberá estar constituido, en último análisis por unidades elementales, los elementos primarios, las sustancias primeras de que habla Aristóteles. Para comprobar ésto, Aristóteles presenta un argumento *ad hominem* basado en la posibilidad misma de conocer lo que las cosas son: el hecho de que seamos capaces de conocer algo, de identificarlo y de distinguirlo de todo lo demás, es la sola prueba a la que recurre Aristóteles en el libro Z, para mostrar la identidad de cada cosa con su misma esencia. Nuestro mismo conocimiento es aquí considerado como la condición (¿o el condicionado?) de la existencia de un universo constituido por formas individuales, formas contornables en sí mismas, identificables, sujetos de predicación, abstractos de inherencia de los accidentes⁴.

Sin embargo el principio de individuación, mejor dicho, la condición transcendental de una cabal determinabilidad de los "contornos" específicos de cada ser, no debe ser tan rígido y preciso, que cierre a cada individuo totalmente en sí mismo: en el principio de individuación deberá coexistir una fuerza centrípeta, un foco de unidad y de identidad, y una fuerza centrífuga, una abertura a los demás, una posibilidad de relación, un camino de diferenciación.

Una teoría que integre en sí misma estos puntos, una analogía de los distintos tipos o grados de identidad, permitirá integrar predicación e identidad. Hará ver que la identidad no es un punto ideal, al cual tiende nuestro conocimiento asintóticamente, sino que es a la vez lo *visado*, lo que busca y lo que está siempre ya implícito en

⁴ Wittgenstein utiliza una argumentación muy semejante para demostrar que el mundo está constituido por objetos simples.

cualquier forma de conocimiento. Aristóteles en los *Tópicos* la pone como el fin de la dialéctica y a la vez como el principio implícito en cualquier forma de predicación, algo que circula por dentro de todo movimiento predicativo. La búsqueda de la identidad no será pues como un movimiento centrífugo de la predicación hacia fuera, sino como un movimiento que podríamos decir de constante recuperación, o de retorno al centro de cada juego predicativo. La identidad es la causa de la predicación, aun de las formas en las cuales la fuerza de unión de la cópula es más débil, como el caso de la predicación accidental.

6. Husserl, en *Erfahrung und Urteil* hace una descripción fenomenológica de la forma originaria del juicio en la que se hace bien patente esta presencia constante de la identidad en todo juicio: cualquier proposición enunciativa presenta una configuración de dos miembros –sujeto y predicado– unidos por la cópula. Examinando esta relación copulativa, Husserl observa que en todo movimiento predicativo hay un primer momento, el punto de partida en el que se da una percepción y una explicación sencilla de un substrato (S), todavía indeterminado; este S es objeto de una determinación interna, pasando de S a P. Sin embargo, la operación predicativa solo se realiza cuando de esta primera determinación, esta primera brecha en la unidad compacta inicial del objeto aprehendido, se retorna a S, afirmándolo como el sujeto de P. Este retorno a S, es la recuperación de la unidad y de la identidad que el pasaje a P había roto. El substrato recibe entonces un *plus* de sentido, que sólo es posible porque en ese retorno a S lo identificamos como el mismo S, ahora con una nueva determinación. Así lo que se percibe en una cadena de predicaciones de un substrato es la unidad misma del objeto –es el mismo objeto aprehendido *como* blanco, pequeño, mayor que... etc. El *es*, la cópula, desempeña la función de "en tanto que" o "como"... De este modo esta *praedicatio* es, de cierto modo una *reduplicatio* –un proceso de recuperación constante de las unidades originarias de los objetos aprehendidos bajo distintos sentidos (este análisis tiene una semejanza patente con el de Frege: la referencia (el objeto) se da bajo varios sentidos (los distintos aspectos, o propiedades, o determinaciones del mismo objeto).

En esta perspectiva, la predicación no produciría una diseminación, una dispersión creciente e irreparable del ente en sus dis-

tintos momentos, en la que se pierde de vista la unidad o la identidad originaria –quizá porque esa unidad no ha existido nunca...; los movimientos predicativos no constituyen una difusión generalizada de una circunferencia sin centro, sino una serie infinita de órbitas en torno a un número finito de elementos primarios.

Concluyendo:

En el camino hacia atrás de las diferencias no es necesario retroceder hacia una identidad absoluta, originaria, hacia un *tauton* anterior que circunscribe ser y pensar, haciendo de la tarea filosófica, o bien un infinito retroceso cuyo término no se llega nunca a vislumbrar, o bien una infatigable desconstrucción en un campo de sucesivas diferenciaciones sin original (diferencias sin *difer-entes*); no es necesario este infinito retroceso si se encuentra detrás de cada diferencia manifiesta, la identidad que ella misma revela, reconociendo así los focos de unidad que constituyen las formas individuales. Cada forma es idéntica y diferente y su misma individualidad nos lo muestra de un modo evidente. La identidad que se busca está ya en la misma búsqueda; y sin embargo hay que buscarla pues no es fácil ver lo que está implícito o latente. Pero cada diferencia conocida como diferencia, remete y recupera la identidad de la forma originaria de la misma diferencia.

Sin embargo, la cuestión de la identidad queda en suspenso de una otra, la de la sustancia individual y de su estatuto. ¿Qué es la *ousía*? ¿Un fajo, un mazo de atributos, un enjambre de propiedades? La teoría analógica de la identidad depende fundamentalmente de la cuestión que plantea Aristóteles en el libro Z –¿será cada cosa idéntica a su propia esencia? ¿o su misma identidad se desmoronará en un montón de predicados para los cuales no hay regla ni ordenación posible? La tarea que se impone, para poder resolver la cuestión de la identidad, es el examen de la noción de individualidad: de una teoría de la individualidad (expresión, ya en sí misma algo paradójica), dependerá el buen éxito de una teoría analógica de la identidad.