

LAS DIFERENCIAS PARALELAS
DELEUZE Y DERRIDA*

Jean-Luc Nancy

[...] la diferencia se repite diferenciándose, y sin embargo no se repite jamás en forma idéntica [...]. La diferencia vuelve en cada una de las diferencias; cada diferencia es, por lo tanto, todas las otras, salvo su diferencia [...].

François Zourabichvili¹

1

Deleuze y Derrida se reparten...

Podría ser el comienzo. Podría ser, al menos, un comienzo a la manera de Derrida, un comienzo que anticipa y eclipsa a la vez en su irrupción un fin que no vendrá, que ya se habrá retirado.

Pero basta con añadir una palabra para hacer de él un comienzo a la manera de Deleuze: un comienzo igual a sí mismo impulsado por un movimiento nunca interrumpido y siempre-ya comenzado.

Ahora basta con añadir la diferencia: se reparten la diferencia.

Habríamos querido hacerles compartir** este enunciado mismo. Habríamos querido escucharlos a uno y otro, uno cerca del otro y uno lejos del otro, compartir –confrontar, contrastar, combinar quizás sus maneras respectivas de recibir este enunciado, que les habríamos pro-

* Este texto fue publicado originalmente en la obra colectiva dirigida por André Bernold y Richard Pinhas, *Deleuze épars. Approches et portraits*, Paris, Hermann, 2005. En una versión abreviada, fue leído por el autor el 22 de octubre de 2005 en la École Normale Supérieure de París, con ocasión del homenaje rendido a Jacques Derrida bajo el título "Colloque Derrida, la tradition de la philosophie". Agradecemos a Jean-Luc Nancy, quien no habiendo podido participar de las *I Jornadas Internacionales Derrida* nos ofreciera publicar su texto en las actas de las mismas.

1. Deleuze. *Une philosophie de l'événement* (2^e version) en François Zourabichvili, Anne Sauvagnargues, Paola Marrati, *La philosophie de Deleuze*, Paris, PUF, 2004, p. 80 [*Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, trad. de I. Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2004, p. 109]. En *Le vocabulaire de Deleuze* (Paris, Ellipses, 2003) [*El vocabulario de Deleuze*, trad. de V. Goldstein, Buenos Aires, Atuel, 2007] el mismo autor sugiere una "confrontación" entre Deleuze y Derrida sobre la base de una distinción entre "deconstrucción" y "perversión" de la metafísica clásica.

** Aquí y en lo que sigue traducimos por "compartir" el verbo *partager*. No obstante, dado el uso deliberadamente ambiguo que el autor hace del mismo en ciertas ocasiones, el lector tendrá en cuenta otros significados que también posee el verbo francés, principalmente los de "dividir" y "repartir". Nótese, por lo demás, que cuando el verbo es utilizado en su forma pronominal (*se partager*) lo traducimos invariablemente por "repartirse". Asimismo, cabe añadir que el sustantivo *partage* es traducido en todos los casos como "reparto". (N. de los T.)

puesto como punto de partida de un doble retrato, de una doble silueta en sombra chinesca de sus pensamientos. Habríamos intentado captar así, en la pantalla de nuestros esquemas, de nuestros modos de dirigir el pensamiento, el doble perfil, tan discordante como discretamente ensamblado, de cierta idéntica necesidad del pensamiento en un tiempo del que puede decirse que habrá sido el suyo².

2

Deleuze y Derrida se reparten. Se reparten absolutamente, para (re)comenzar: es decir que toman parte juntos y que cada uno toma su parte. Participan y reparten o distinguen. Incluso antes de decir qué, antes de precisar de qué tarea se trata, o de qué herencia –si algún día fuese posible brindar verdaderamente esta precisión–, es preciso afirmar de ellos y entre ellos este reparto.

Él habrá formado su contemporaneidad. No aquella marcada por cinco cortos años de diferencia (la primogenitura de Deleuze), sino más bien ésta: ellos compartieron el tiempo filosófico de la diferencia. El tiempo del pensamiento de la diferencia. El tiempo del pensamiento diferente de la diferencia. El tiempo de un pensamiento que debía diferir de aquellos que lo habían precedido. El tiempo de un estremecimiento de la identidad: el tiempo, el momento, de un reparto.

Comparten la contemporaneidad de una disyunción de lo idéntico, de lo mismo, de lo uno –del ser entendido como uno y como ente (como uno-ente)³. Les tocó esta disyunción en el reparto: venida de Hegel tanto como de Bergson, de Heidegger tanto como de Sartre, y sin que

2. Que me sea permitido decirlo: yo había propuesto a Deleuze y a Derrida responder juntos algunas preguntas. Ellos habían aceptado el principio. No hubiese sido una entrevista sino dos series paralelas de respuestas a las mismas preguntas. Este protocolo estaba establecido entre nosotros en la primavera de 1995, pero el estado de Deleuze se agravó sin retorno ese mismo verano. Derrida hace alusión a este episodio en su texto de homenaje de noviembre de 1995 (« Il me faudra errer tout seul », en *Chaque fois unique, la fin du monde*, Galilée, 2003, p. 235 [“Tendré que errar solo”, trad. de M. Arranz, en *Cada vez única, el fin del mundo*, Valencia, Pre-Textos, 2005, p. 204]). El retraso que volvió vano este proyecto se debió sólo a mí: pasé demasiado tiempo imaginando las preguntas, intimidado como estaba por la representación de la precisión y de la delicadeza que habría que poner en ellas. Estaba equivocado y lo lamento. Habría hecho falta, en primer lugar, avanzar. Pero creo también que ese retraso, ese “demasiado tarde”, dependía de una ley: el presente no se comprende a sí mismo en presente, es preciso que su diferencia propia le llegue de otro lugar. La diferencia entre Deleuze y Derrida como diferencia propia –y en consecuencia, como identidad en sí dividida– de un tiempo, de un presente de pensamiento que habrá formado una inflexión decisiva, sigue estando por pensar. No es lo que pretendo hacer aquí: esbozo referencias, aún estoy retrasado. Pero si a pesar de todo intento asistir a una cita, es hoy a la vez por fidelidad a aquella que no fue, y por (para) la amistad de André Bernold, artesano tenaz del presente volumen, quien fue amigo de ambos. [El “volumen” al que Nancy hace referencia es *Deleuze épars. Approches et portraits*, éd. A. Bernold et R. Pinhas, Paris, Hermann, 2005. (N. de los T.)]

3. Un poco al margen del reparto, sobre su borde, tercero, se encuentra Lévinas.

distinguir estas proveniencias sea tan simple como uno quisiera, una misma tarea vino a requerir el pensamiento, la tarea de penetrar en la diferencia misma.

El momento en el que este requerimiento tomó cuerpo en la filosofía no es indiferente: la época de la post-segunda guerra mundial (habría que decir, la época de la post-las-dos-guerras-mundiales) fue aquella que debía reexaminar todas las certezas de las visiones del mundo y de las fundaciones del orden humano, incluidos los conceptos mismos de "mundo" y de "hombre". La humanidad europea se había significado a sí misma el *impasse* aterrador de su propia identificación: por haberse querido idéntica a sí y modelo o principio de identidad para el mundo, había abierto la deshumanización del mundo.

Con el concepto de hombre y el concepto de mundo se quebrantaba también el de "historia", el de "progreso", y más generalmente, el de continuidad y el de homogeneidad, en fin, el concepto de *ser* entendido según la posición de una identidad a sí decible de un substrato o de un proceso de la totalidad de los entes. Y en consecuencia, también el de la *nada*, entendida como la negación de este ser. La negatividad viraba por la necesidad reencontrada de negar o más bien de turbar y desplazar la oposición de la posición y de su negación. (En cierto modo, era poner nuevamente en juego el corazón de la dialéctica hegeliana, pero esa es otra historia⁴.)

3

Así hemos arribado –náufragos, en cierto modo– a las orillas de la diferencia que debían parecer tan extrañas y tan inquietantes a quienes no pensaban sino en términos de restauración de lo idéntico, del hombre y de la razón razonable.

Aún había que afrontar lo que, de hecho, no podía sino parecer extraño y debía seguir siéndolo, lo que debía no prestarse al pensamiento sino imponiéndole prestarse a su objeto, como debe hacerlo siempre –darse de hecho a él, entregarse y abandonarse a él, no siendo nunca pensamiento de ningún objeto sin volverse este objeto mismo en tanto sujeto de su propia enunciación pensante. Desde luego, que Deleuze haya llamado a este gesto "creación de conceptos" y Derrida "tocar la lengua" no viene a ser lo mismo, sino que viene a ser la *diferencia de lo mismo que no viene a ser lo mismo más que difractándolo a*

4. Al mismo tiempo, Adorno elaboraba su *Dialéctica negativa*, concebida bajo el signo de "la conciencia consecuente de la no-identidad" [trad. cast. de A. Brotons Muñoz, *Obra completa* 6, Madrid, Akal, 2005, p. 17].

través de su propio prisma. Que por lo tanto no vuelve, que no se vuelve, que no vuelve en sí.

Deleuze y Derrida habrán compartido un desvanecimiento del pensamiento en tanto pensamiento de la elevación, del enunciado "a propósito del" objeto, y su transformación, su transvaloración también en sujeto sin objeto, en sujeto de la experiencia del pensamiento. Así, ellos recomenzaron para su tiempo lo que la filosofía siempre recomienza bajo pena de no ser otra cosa que concepción y deducción de lo real, pero no prueba de su consistencia y de su movimiento.

Pero eso, esa experiencia, ese sentido de la experiencia de pensamiento, lo habrán compartido en el pensamiento de la diferencia y lo habrán compartido diferentemente. Me agrada considerar que un feliz dispositivo trascendental —una empiria trascendental, un existenciario o un trascendental él mismo móvil, diferencial y no trascendente sino más bien transinmanente a aquel momento de nuestra historia— hizo posible entonces esta doble D de la filosofía: partida, demanda, destino, devenir, repartición y declaración** en doble figura, en doble cuerpo, bajo doble firma. (Eso me agrada, pero estoy seguro de que es más que agradable. Es real y es verdadero.)

Sin embargo, en modo alguno desdoblamiento de una unidad. La división de ambos, su disyunción, su disparidad, los precede. Lo trascendental de la diferencia no podía dar la diferencia como una unidad, como una identidad pre-dada de la que el uno y el otro habrían ejecutado luego variaciones a modo de cantos amebosos. Deleuze y Derrida no fueron preconcebidos en una matriz. Ellos mismos son los diferentes de la diferencia que no ha precedido sino siendo diferente o deviniendo diferente, como por otra parte, sin duda, nunca ha dejado de hacerlo —siempre el uno, desde siempre, difiriendo de sí mismo, y la diferencia del uno sin formar en modo alguno, por su parte, una unidad más primitiva ni un origen más arcaicamente presupuesto en sí que toda posición posible.

Eso, precisamente, *eso mismo* cuya mismidad se disuelve en el movimiento mismo de su designación y de su puesta en juego, eso constituye, eso forma lo que ellos han compartido. Y eso, en consecuencia, no constituye en un sentido nada que hayan compartido como un bien legado o abandonado por cualquiera delante de sus puertas.

* En francés: "[...] *cela sans aucun doute ne revient pas au même, mais cela revient à la différence du même qui ne revient au même qu'en le diffractant à travers son propre prisme. Qui ne revient donc pas, qui ne se revient pas à soi.*" (N. de los T.)

** En el texto francés, a diferencia de lo que ocurre en esta traducción, todos los términos enumerados comienzan con la letra D: "[...] *départ, demande, destin, devenir, donne et dire* [...]". (N. de los T.)

De una puerta a la otra, de una entrada en el pensamiento a la otra, no hay medida común, y no es ninguna especie de comunidad ni de continuidad lo que quiero evocar aquí. En cambio, sólo quiero sugerir esto: su paralelismo. No lo demostraré (por lo demás, la existencia de paralelas entendidas en el sentido euclidiano es un axioma), no haré más que un corto bosquejo. Ni un estudio, ni un análisis. Me aligero de toda referencia, solamente abro el juego.

No abro este juego –este batimiento– por el placer de la simetría ni de quién sabe qué conciliación. Por lo demás, ¿hay contendientes? No es seguro, eso quedaría por examinar. Quizás haya *diferendo* a la manera indicada por Lyotard, como entre las dos D, como de una a otra sin pasaje: imposibilidad de proporcionar una regla común a dos regímenes de frases, a dos juegos de lenguaje. Pero –es también lo que quiere Lyotard– la filosofía *misma* se nos presenta como ese régimen de la regla no dada.

Régimen general de la inconmensurabilidad: de un pensamiento el otro –este giro celiniano que hace la elipsis de la *a* pone el otro contra el uno pero sin pasaje, sin medida común, sin ningún punto común, tal como ocurre con las paralelas. Al mismo tiempo, de un pensamiento el otro: desde uno, el otro no deja de estar a la vista, aun cuando permanece inidentificable, inasimilable, quizás incluso imposible de reconocer.

De una D la otra: tal es su reparto. Cada uno es el otro del otro. Tienen en común esta ausencia de comunidad. Es así que han compartido la diferencia. En efecto, tanto uno *como* el otro se propusieron distinguir la diferencia para sí misma o en sí misma. Se ocuparon de ella, y no de las identidades que ella diferencia. Su no-punto común –¿acaso Deleuze hubiese dicho su virtual?, ¿acaso Derrida su espaciamiento?– es la diferencia misma, la mismidad de la diferencia.

Desde Kant dominaba el problema de la distinción y en consecuencia el de la reunión de los distinguidos –el de una reunión que ciertamente los distinguiese siempre al reunirlos, aunque finalmente el problema legado por Kant fue comprendido, en primer lugar, como el de reunir los lados separados. Hegel condujo esta reunión al movimiento de una reabsorción de la diferencia, reabsorción ella misma diferencial, pues en Hegel los distinguidos no se identifican de otro modo más que por la identificación de lo idéntico con el pasaje de uno a otro. De ahí dos lecturas de Hegel, que son sin duda las de cada una de las dos D: o bien el pasaje es comprendido él mismo como resultado (“síntesis dialéctica”, representación de la unión de los contradictorios), o bien el resultado es

el pasaje mismo y entonces no resulta.

Nietzsche identifica el ser al devenir, el devenir al retorno de lo mismo y el retorno de lo mismo a su propia diferenciación ("eterno retorno" = no fuga fuera del tiempo, sino tiempo continuamente discontinuado que interrumpe su acabamiento, todo resultado, toda resolución). Heidegger piensa el ser como transitividad del ek-sistir, puesta fuera de sí del ente, diferencia abierta en él del ser a sí mismo. Lo "absolutamente trascendente", del que Heidegger califica el ser, no significa otra cosa que lo diferente, lo diferente-de-sí o lo diferenciando-se absolutamente, el ser como inidentificable.

No sería del todo incorrecto resumir la situación así creada diciendo que lo Diferente absoluto, lo Mismo en tanto que Otro de toda existencia, existente absoluto identificado en la presencia-a-sí (en sí para sí), en consecuencia inexistente, hizo lugar o bien se dividió (eso puede discutirse) como diferencia que se diferencia en la misma mismidad de todas las cosas, en la misma mismidad del mundo.

5

Hasta aquí, no obstante, se discierne en qué medida los términos diferenciados han quedado en ciertos aspectos sostenidos por sus identidades (lo positivo y lo negativo, el ser y el devenir, el ser y el ente). Esta medida es delicada de establecer, pues desde entonces estamos provistos de grillas de lectura que nos permiten –incluso nos ordenan– detectar en nuestros predecesores el trabajo ya emprendido de la diferencia "misma", así como ya no podemos comprender, por ejemplo, la sustancia spinoziana como inmóvil e inalterada detrás de sus modos. Un interés paralelo en las dos D es precisamente también el de haber conducido la historia de la filosofía, más clara y vigorosamente que nunca antes, al movimiento de una auto-diferenciación, de una reescritura diferencial y diferenciante de sí misma, que nada tiene que ver con un cambio de lentes hermenéuticos, sino con el devenir *mismo* de la filosofía como su propia diferencia –como el *philein* de su propio sí mismo abierto a y por su diferencia, y en consecuencia también como el singular *philein*, la singular atracción –atracción y repulsión– que se desencadena entre las dos paralelas que tienen en común (y no tienen en común más que) su imposible junción en el infinito, es decir, más rigurosamente, el infinito como el régimen verdadero de su conjunción (o sea el objeto absoluto de la filosofía).

Hasta aquí: hasta que la diferencia misma devenga el objeto, antes de toda diferencia de términos. Hasta que devenga también el sujeto de un

doble gesto filosófico. No ya los términos sino una diferencia que ya no es la suya, una diferencia que en primer lugar difiere y respecto a la cual los términos *diferentes*, *diferenciados* o *diferidos* no serán más que secundarios, depositados sobre los bordes del hiato abierto de la diferencia misma.

Detengámonos en este único motivo: entre D y D habrá tenido lugar un reparto de la diferencia misma, para sí misma, por sí misma. La "diferencia misma" no sería una contradicción más que si se quisiera, por desprecio, considerarla como un término. Haría falta entonces distinguirla de la identidad. Pero la identidad de la diferencia *misma* es la identidad que no se distingue de la diferencia –por definición– y que, al no distinguirse, se relaciona consigo misma en tanto diferencia.

Aquí comienzan las paralelas. Aquí se abre la diferencia: se abre entre ellos, y al abrirse entre ellos, abriéndose del uno el otro y no del uno al otro, se abre sin más. Es decir que se abre en sí y que se abre a sí: difiere en sí. Difiere, pues, de sí. Difiere en sí del *sí* en general si la forma del *sí* es la identidad a sí.

La fórmula de Deleuze se enuncia: "diferir consigo mismo" [*différer avec soi*]. La de Derrida: "sí mismo difiriéndose" [*soi se différant*].

6

El hiato es considerable. Por un lado, el *sí* [*soi*] es dado y arrebatado con la diferencia y como la diferencia. Por el otro, el *sí* es dado y perdido en la diferencia que lo difiere.

Deleuze no dice siquiera "diferir *de* sí mismo", como se podría estar tentado de decir (Grévisse precisa que este uso del *de* delante de *con* tiene por fin insistir sobre la "diferencia positiva" entre los términos considerados: podremos pensar que, en efecto, no se trata de "diferencia positiva" en este sentido, es decir, de la diferencia cuyo acento cae sobre los términos distinguidos). Deleuze dice "diferir consigo mismo": la diferencia y el *sí* son dados juntos, el uno con el otro; ni identificados formalmente como si uno *fuese* el otro, ni separados uno del otro como si uno excluyese el otro. El *ser*, por el contrario, es aquí idéntico a la diferencia. Por eso el *ser* "unívoco" no se dice de sí mismo (que, en cuanto tal, no es y no puede ser dicho) sino que se dice solamente, si se dice, de todas las diferencias.

Derrida no habla del *ser* (no a este respecto, y poco en general). Tiene detrás de él el *ser* como término de la diferencia óntico-ontológica, esto es, el *ser* como presencia y presencia a sí. Delante de él, por el contrario,

* En francés, *d'avec*, literalmente "de con". (N. de los T.)

en el espacio abierto sin términos (los términos perdidos, devorados en un pasado jamás advenido), el diferir de la presencia misma. Ella no se presenta sino por adelantado o con retraso respecto de "sí". El ser no será entonces, en todo rigor, ni unívoco ni plurívoco: el sentido mismo de "ser" y en consecuencia, con él, el sentido "mismo" en general, la mismidad que autoriza un sentido, es, por el contrario, arrastrado en este "diferirse".

Así, el hiato se profundiza: por un lado, el sentido se apoya en la autoridad de la diferenciación, por el otro, el sentido se anula en ella. Uno hace caer todo el peso sobre el sentido como movimiento, como producción, como novedad, como devenir, el otro hace caer un peso equivalente sobre el sentido como idealidad, como identidad localizable, como verdad presentable. La diferencia entre los dos lados viene a formar una doble diferencia del sentido: inicial para uno, terminal para el otro, el sentido o bien se engendra al diferenciarse o bien se pierde diseminándose.

En cierto modo, aquí y allí se trata del sentido. De aquello que constituye el sentido del sentido. De aquello que del sentido, en el sentido, difiere de una identidad significada, de una verdad dada. Pero uno lo ve diferir abriéndose, el otro lo ve ser abierto difiriéndose. Uno está en el surgimiento del sentido, el otro en su promesa que promete no ser cumplida.

7

Así, la producción de lo nuevo sin precedente se distingue de la suplencia de lo antiguo siempre perdido. Así, la vida de la muerte. Y sin embargo, no es en absoluto la oposición de un positivo y de un negativo. La vida de uno no excluye la muerte del otro, que por su parte no niega la vida del primero. Pues la vida del primero se diferencia y, al diferenciarse, abre también por sí misma la dehiscencia de la muerte, la repetición tendencial de lo idéntico no obstante a su vez diferenciado, diferentemente retomado en los acontecimientos del mundo. Y la muerte del segundo se diferencia de y "en" la muerte "misma" abriendo en ella la imposibilidad con la que, para "terminar", está comprometido el diferir de sí: la relación con el otro en cuanto otro.

¿Se cruzarían entonces estas paralelas? No: pues todo ocurre en dos espacios heterogéneos. Por un lado, el mundo de un caos fecundo, agitado, movilizado; por el otro, una voz que dice "sí" [*oui*] a lo que ella no podría llamar un mundo. Heterogeneidad y disimetría son totales. La diferencia se desvía en los dos sentidos, tira de los dos lados y cava el infinito entre las paralelas hasta el punto de su improbable junción.

O bien, incluso: se cruzan, sí, pero el punto de su cruce, situado en el infinito, se descruza en el instante del cruzamiento. La intersección

se separa de sí misma: vuelve a repartir de inmediato las diferencias de una parte y de la otra de la diferencia misma que, así, las disjunta tanto como las conjunta.

Ahora bien, esta partición* se vuelve a interpretar de inmediato, se repite y se divide al mismo tiempo. Pues para uno, la disyunción está incluida en la síntesis (en la división de sí en sí), mientras que para el otro, la conjunción está excluida en la división de origen (del origen/en el lugar de origen).

No se deja de tirar del doble hilo de esta dehiscencia continua. Un mundo antecedente, múltiple, co-implicado, o una voz antecedente, cortada. Un mundo anterior al mundo o una voz anterior a toda voz. Una germinación y una creatividad, o bien una proferación y una promesa. Un recurso inicial, un brote, un impulso, o bien un comienzo retirado, un retroceso en el origen, un corte en la apertura y antes que ella. Un hormigueo de singularidades pre-individuales o una pro-tética y una archi-suplencia de toda unidad posible.

Se puede continuar de muchas maneras, en muchos registros: la diferencia no deja de volver a interpretarse de una D la otra, golpe a golpe, tocándose, separándose sin cesar. Tocándose, es decir, separándose: contiguas, contingentes, contagiosas, distintas, desacopladas, intactas. Cada una, en cierto modo, trascendiéndose hacia la otra y cada una inmanentizándose en sí misma a la medida misma de esta trascendencia: lo que de Deleuze abre a la "arquía" general de Derrida, hace proliferar inmediatamente la arquía en multiplicidad, y lo que de Derrida se abre a la diferencia de fuerzas en Deleuze, separa inmediatamente esta diferencia de su propio juego. Ninguno deja que la diferencia se identifique en el otro, y cada uno la retoma en sí mismo para llevarla a una mayor diferencia aún.

Ahora bien, no hay grados en la diferencia. Los hay solamente cuando uno se interesa por los términos que difieren. Pero la diferencia misma difiere, absolutamente, sin más ni menos. Difere en sí, difiere de sí, se difiere, se diferencia. Es así como en este punto preciso –el ser absolutamente diferente en sí– D se vuelve igual a D y, en esta igualdad, recomienza a diferir de D.

8

Como se sabe, de ello resultan dos grafías. Diferen^t/_ciación en Deleuze, *différance* en Derrida. Es notable que uno y otro hayan encontrado

* En francés, el vocablo *partition* significa tanto "partición" como "partitura". (N. de los T.)

la necesidad de diferenciar la escritura de la diferencia, y que hayan producido así dos grafías (tipografías, ortografías, poligrafías...) diferentes, no para la misma palabra, por lo demás, sino para dos palabras, de las cuales una (diferenciación) nombra de entrada la diferencia como proceso o movimiento, mientras que la otra (diferencia) nombra la diferencia como estado. Ahora bien, Deleuze inscribe en la palabra *diferenciación*, que es el término usual⁵, la diferencia entre la diferenciación [différentiation] y la diferenciación [différenciation]*: la primera equivale a la determinación o a la distinción (de una Idea, de una cosa en su Idea, o virtual en el sentido de Deleuze), la segunda designa la actualización de la primera, es decir, la encarnación en cualidades y partes. La segunda no es la efectuación de la copia real de un posible: es la expansión divergente en acto de la singularidad virtual en su alteridad (en su diferencial)⁶.

La grafía de Deleuze, que él mismo designa como "rasgo distintivo", distingue, pues, en la diferencia, lo virtual de la Idea (lo diferencial de una singularidad o, más exactamente, de un grupo concomitante de singularidades cada vez, puesto que estas singularidades pululan siempre con anterioridad a toda individualidad) y lo actual de lo diferenciado, la cosa conformada, organizada en el mundo, que no por ello detiene su propia diferenciación [différenciation], sino que, por el contrario, no deja de conducirla más lejos, entrando en nuevas relaciones y en nuevas modificaciones o modalizaciones.

La grafía de Derrida se comporta muy diferentemente: en lugar de trazar un rasgo diferencial y diferenciante en la diferencia misma (que no es tal más que como diferenciación y, en consecuencia, como diferencia de la diferenciación [différentiation] y de la diferenciación [différenciation]), esta grafía reabre en la palabra *diferencia* el valor verbal del verbo *diferir*. La *différance* es la actividad de diferir, pero introduce así con ella el valor primero y transitivo del verbo. "Diferir", en efecto, difiere de "diferir de". Este último se escribe entre términos. El primero indica la acción de aplazar hasta más tarde. El "más tarde" de la *diffé-*

5. Robert, después de Littré, reconoce *diferenciación* [différentiation] como homónimo de *diferenciación* [différenciation], pero reservado al uso matemático ("Operación destinada a obtener la diferencial de una función"). Por otra parte, Robert introduce *différance* como observación al final de la entrada *diferencia* [différence], con referencia expresa a Derrida, de quien se da una cita tomada de *De la gramatología*.

* Seguimos aquí la traducción que María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, traductores de *Diferencia y repetición*, proponen para la pareja de vocablos franceses *différentiation* y *différenciation*. Cf. Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, nota p. 283. (N. de los T.)

6. Ver, a título de referencia mínima, la conferencia « La méthode de dramatisation » en *L'île déserte*, Paris Minuit, 2002 ["El método de dramatización", trad. de J. L. Pardo, en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, Valencia, Pre-Textos, 2005].

rance no es cronológico: es un "más tarde que sí [soi]" de la diferencia que no podría coincidir consigo misma y para la cual, en consecuencia, este "más tarde" es también un "más temprano": la diferencia no coincide consigo, y es por lo que ella es ella "misma".

La diferencia de las dos diferencias o diferenciaciones gráficas es, pues, muy notable. En Deleuze, la diferencia difiere de sí como lo virtual de lo actual: el primero es la potencia –pero no la posibilidad, simple calco retrospectivo de lo real, según la lección de Bergson– de creación, es decir la actividad de la novación (más que de la novedad) como condición de un devenir que no va hacia un término sino hacia sí mismo, esto es, "hacia" su propia diferencia. Este devenir implica una temporalidad, pero no la temporalidad rectilínea que va de t a t' : se trata al contrario de una temporalidad múltiple, heterogénea, abierta al afuera de la sucesividad o de la simultaneidad del tiempo cronológico. Podría decirse que el devenir no va sino hacia su propia diferenciación como inflexión y corte del tiempo crónico, "infinitivo de una cesura"⁷. Es allí, si puede decirse, en cada punto de flexión de la diferenciación, que se cristaliza un devenir como venir a sí, por así decirlo, de la diferencia misma (es decir, cada vez de tal diferencia o diferenciación de diferencialidad).

En Derrida, la *différance* impide al ser de la diferencia llegar a término. No sólo no se trata en principio de diferencia entre términos, sino que la diferencia misma no puede terminarse: es ella misma su fin, y eso no constituye un término, es decir que la diferencia no se identifica. Precisamente por ello "el aparecer de la *différance* infinita es finito él mismo"⁸. La finitud es el aparecer de la infinidad según la cual la diferencia difiere y se difiere. Pero el aparecer debe entenderse aquí según el valor más fuerte y, en cierto sentido, menos fenomenológico (en el sentido del parecer a un sujeto) de la palabra: el aparecer es el venir en el mundo, el venir al mundo y el hacer-mundo. Por lo tanto, se implican allí también la contingencia de esta venida y la partida que es su correlato. La muerte no como el deceso al cabo de la vida sino como el partir inscripto en el venir, es decir, nuevamente como la *différance* del ser en cuanto puesto en juego en el existir. Es aún de tiempo que se trata: de un tiempo interrumpido o sincopado por la *différance*.

Este corte, sin embargo, esta separación que distiende el instante de la presencia, no se abre a otro tiempo y difiere por ello del "infinitivo" deleuziano. Derrida no concedería la posibilidad a Deleuze, así como

7. François Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze*, cit., p. 24 [trad. cit., p. 35].

8. *La Voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967, p. 114 [*La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, trad. de P. Peñalver (ligeramente modificada), Valencia, Pre-Textos, 21995, p. 165].

no se la concede a Heidegger, de un concepto no cronológico del tiempo (o de un tiempo arrancado al presente tanto simultáneo como sucesivo). Aquello hacia lo que la *différance* se vuelve como hacia la muerte es más bien un afuera del tiempo tal que no tiene ningún lugar en el tiempo sino que ha, que siempre habrá "precedido" y "seguido" al tiempo mismo como el diferimiento del presente.

9

En definitiva, es de un lado y del otro del curso linealmente crónico del tiempo que pasan las dos paralelas. Es a la cuestión de un presente cuya presencia les pareció arrastrada en una sucesividad a la que ninguna historia, ninguna teleología podía ya asegurar un término tranquilizador que Deleuze y Derrida se propusieron responder.

Juntos fueron los pensadores de la diferencia *misma* porque la diferencia entre los puntos del tiempo —en consecuencia también entre los lugares, entre las cosas, entre los sujetos, entre todos los términos que separa y reúne el tiempo de nuestras acciones, el tiempo de nuestras vidas— cesaba delante de ellos, en su tiempo, de prestarse a su propio resumen en la reunión de los términos y, de manera general, en cualquier forma de identificación que sea. Respondieron a la puesta en crisis y en suspenso de la identidad —diferenciándola.

Juntos son los pensadores de la diferencia en la identidad, diferencia llevada al corazón de la identidad, abierta en ella como su apertura misma a sí misma, y por ello son los pensadores de la diferencia *misma*: no de la diferencia planteada como un término distinto, sino precisamente de la diferencia no planteada, arrebatada como el movimiento por el que ningún término (se) termina. Abriendo así, el uno y el otro —y el uno el otro—, la necesidad de otra relación a sí que la de una apropiación por sí de un ser para sí: comprometiendo el "sí" [*soi*] en su diferencia a sí.

Comprometiéndolo así en una negatividad diferente de la negatividad aniquilante o anonadante de cualquier proceso: en una negatividad ni negativa ni positiva, tal vez podría decirse en una neutralidad, pero una neutralidad diferenciante y difiriente, la neutralidad activa de aquello que afirma no aferrarse ni a uno ni a otro de los términos dispuestos sobre los dos bordes de la diferencia misma. En Deleuze, esta actividad comienza siempre ya en la proliferación de las virtualidades y de los movimientos de diferenciación, en Derrida siempre se ha desencadenado ya difiriendo su propio comienzo que por lo tanto ya habrá finalizado infinitamente.

Una vez más, se podría estar tentado de reducir su diferencia a "la vida/la muerte". Pero sería falso. La vida de uno, cualquiera sea su po-

tencia de generosidad proliferante, no es menos la vida que la muerte viene también a diferenciar. La muerte del otro, cualquiera sea la tonalidad de su duelo originario, no es menos generosa, incluso en cierto modo generativa (diseminante...) que la vida –pero su generosidad viene de otro lugar. Otro lugar, una alteridad irrecuperable, quizás hace aquí la diferencia. Quizás.

10

El uno y el otro, entonces, el uno con el otro, pero no el uno como el otro, aunque tampoco el uno contra el otro. El uno diferentemente del otro, el uno diferente del otro y difiriendo o diferenciando al otro. Se podría decir que Deleuze es lo diferido de Derrida –para este último nunca “llega” nada en sentido estricto– y que Derrida es lo diferencial de Deleuze –otra Idea, otra configuración singular, cuya diferenciación parte de su lado.

Ambos, sin embargo, llamándonos a –la filosofía, es decir a un ejercicio, a una actividad, a una *praxis*. Lo que comparten es también esto: que filosofar es entrar en la diferencia, salir de la identidad y, en consecuencia, tomar las medidas y asumir los riesgos que tal salida exige. Acaso de eso se trate desde el comienzo de la filosofía: de no poder quedarnos quietos ahí donde en principio nos parece estar puestos, seguros de un suelo, de una morada y de una historia. Pero tan pronto como nos movemos, la diferencia juega y no puede haber una única manera de entrar en diferencia.

¿Podría intentar reunir así cada una de sus llamadas: diferenciándolas como una iniciación y una invitación? Serían dos maneras de envío o de dirección, de convocación o de interpelación por la filosofía, a la filosofía.

Una iniciación: la propuesta de entrar en el movimiento de la diferencia, de comprometerse en él procurando devenir uno mismo el *sí* [soi] de la diferencia, de diferenciarse deviniendo –por ejemplo, como se sabe, animal, mujer, imperceptible, lo que siempre quiere decir, a fin de cuentas, deviniendo aún más, más singularmente, la diferencia *misma*, difiriéndose a sí mismo, deviniendo, para nunca acabar, el *sí* de una división renovada de sí– un iniciado que inscribe sobre sí mismo, de través respecto a sí mismo, el rasgo distintivo de su diferenciación, y por ello mismo un iniciado siempre de nuevo inicial.

Una invitación: una llamada al otro, un “¡Ven!” lanzado no desde mí mismo sino desde aquello o aquél, desde aquélla o este animal o eso que habrá precedido en “mí” con una anterioridad tal que se sustrae a toda

antecedencia y que confunde toda "arquía" con el duelo de la *arkhé*, un "¡Ven!" redoblado por un "¡Sí!" [*Oui*] que sólo es apenas otra palabra, y esta doble palabra, esta doble llamada que no tiene otro sentido que el de invitar al otro y, en consecuencia, invitarse a sí mismo como otro a este "venir" que permanece suspendido como la identidad difiriente de la llamada y de la venida.

Dos llamados paralelos que oímos, el uno y el otro, el uno como el otro y sin embargo el uno sin el otro –sin que a pesar de todo esté excluido que los oigamos también, de algún modo, el uno por el otro. Quizás cada uno abra hacia el otro al mismo tiempo que se distingue absolutamente de él. Quizás cada uno de los dos ha oído al otro tanto como se ha apartado de él, fuera del alcance de su voz. Quizás, incluso, cada uno se ha oído a sí mismo en el otro, quizás se ha oído diferir en el otro y ser llamado por el otro. Llamado a unírsele tanto como llamado a permanecer de su lado. Tales son los llamados o los destellos que según Nietzsche se transmiten de estrella en estrella en la amistad estelar.

Lo que importa es que una doble voz –y poco importa bajo que nombres–, una resonancia, nos llega de la diferencia *misma*: ella misma repercutiendo en sí misma en virtud de esta ipseidad singular y compartida que nos corresponde oír. Pues lo que así resuena es la exigencia de una metamorfosis de la mismidad en general. Dos llamados paralelos para diferir a nuestra vez –"nosotros mismos".

Reunirse en el infinito [*à l'infini*: infinitamente]: sí, acudir *allí* y reencontrarse *allí* cada uno por su diferencia –solamente a condición de que sea con toda efectividad y con toda verdad *en el infinito*.

Traducción: Daniel Alvaro y Juan Luis Gastaldi