

DIFFÉREND Y DIFFERENZA. HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA DIF-ERENCIA*

Dr. (c) Luis Uribe Miranda**

Resumen: El artículo es un diálogo en torno a la diferencia. Para esto se recurre a la filosofía francesa e italiana contemporánea respecto de esta cuestión sobre la base del silencio y la metáfora. La tesis del autor es que desde un diálogo con estas filosofías se puede plantear una filosofía chilena que se puede denominar filosofía de la dif-erencia y que esta puede devenir dif-herencia.

Palabras Clave: Diferencia – Filosofía Chilena – Metáfora – Dif-erencia

Abstract: The article is a dialogue about the difference. For this, contemporary Italian and French philosophy are requested, regarding this question on the base of silence and metaphor. The thesis of the author is that from a dialogue, with these philosophies, a Chilean philosophy can be raised, which can be denominated philosophy of the dif-ference and that this can happen dif-inheritance.

Key words: Difference - Chilean Philosophy - Metaphor - Dif-ference

* Artículo fue presentado en el 'Seminario de Pensamiento Contemporáneo' realizado en la U. Católica Silva Henríquez en Julio de 2007.

** Chileno. Bachiller en Filosofía por la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, Italia. Profesor de Filosofía y Licenciado en Educación por la Universidad Católica Blas Cañas. Magíster en Filosofía por la Universidad de Chile. Doctor (c) en Ciencias de la Educación, mención en Filosofía de la Educación, Universidad de París VIII, Francia. Académico Asociado de la Universidad Alberto Hurtado y CONFERRE. Contacto: luis.uribe@wanadoo.fr Recibido el 31 de julio de 2006 y aceptado por el comité editorial el 19 de agosto de 2007.

"La filosofia è il futuro inevitabile dell'umanità"¹.

"La filosofia è una "scienza critica", non però nel senso ordinario del termine, indicante il rigore metodologico e l'imparzialità valutativa... ma nel significato etimologico di krinein, inteso come "dividere" e "differenziare"..."².

"A la différence d'un litige, un différend serait un cas de conflit entre deux parties (au moins) qui ne pourrait être tranché équitablement faute d'une règle de jugement applicable aux deux argumentations"³.

"Les philosophes n'ont jamais eu de destinataires institués, ce n'est pas nouveau. La destination de la réflexion est aussi un objet de réflexion"⁴.

A.- Des-había una vez...

En otros textos, que no viene al caso mencionar, he planteado que el pensar es una tarea. Al mismo tiempo, he insistido en que la tarea es aquella *por hacer* y no la que *está hecha*. Según esto, pensar es ante-todo *estar pensando ya* y, como tal, *estar-atareado*. Lo interesante de esto, es que no me lo impone autoridad alguna sino que es fruto del abandono y el olvido de la autoridad. El olvido de la autoridad no es el *olvido del ser*, sino que es el caer en la cuenta de que no hay principio de autoridad posible. Es decir, es imposible pensar según el principio de autoridad. Esto, por de pronto, es la anulación del recuerdo como posibilidad del pensar, me refiero a las historias de la filosofía, y habérselas con un olvido originario que me mantiene atareado. El principio de autoridad consagrado, en la "llamada academia", en la historia de la filosofía, transita del *había una vez* a un *des-había una vez*. El olvido y abandono del principio de autoridad permite arribar al fin de la historia y, por ende, al fin de un modo de pensar.

¹ SEVERINO, Emanuele; *Essenza del nichilismo*, Ed. Adelphi, Milán, 1995, Pág. 135.

² ESPOSITO, Costantino; "Il periodo di Marburgo (1923-28)" ed "Essere e tempo": *dalla fenomenologia all'ontologia fondamentale* en *Guida a Heidegger*, (Al cuidado de Franco Volpi), Ed. Laterza. Roma-Bari, 2005, Pág. 121.

³ LYOTARD, Jean-François; *Le différend*, Ed. Minuit, Paris, 1983, Pág. 9.

⁴ Ibídem, Pág. 14.

La filosofía, dado este olvido, se ve enfrentada a la tarea de pensarse a sí misma como una no-misma. Es decir, como una negación de aquello que ha sido su modo de proceder al interior de la institución universitaria y de los centros de poder, que en muchos casos, coinciden. La co-incidencia entre poder y "saber" no es nueva en occidente. Es decir, algo tan moderno como la unión-dependencia entre saber y poder no es algo moderno, no es algo nuevo, no es novedoso; por el contrario, es algo antiguo, conservador y tradicional. En esta unión no se puede pensar. Sin embargo, se puede in-tentar el olvido. En el in-tentar *me deajo tentar*, caigo *en tentación*, esto es, olvido los principios y me arriesgo. Pero no me arriesgo una vez, *me arriesgo una y otra vez*. La tentación me permite re-parar en mi "condición" de debilidad. El pensar como tarea es débil y supone una filosofía de la debilidad.

Más de algunos, al leer o escuchar el título de esta "ponencia", pensaron en la relación con Jacques Derrida. Bueno, en verdad mi olvido llega y va más allá de este filósofo. Por lo mismo, no hablaré ni me referiré a él. Lo que sí in-tentaré es *conversar* con Jean- François Lyotard. Como decía en otra oportunidad, los muertos me persiguen. Con todo, sólo lo haré para hacer comprensión de una palabra: *Différend*. Esto sólo me ocupará en un primer momento. En otro momento, indagaré la vinculación entre *differenza* y *pensiero debole*. Esta propedéutica me permitirá *caer en la tentación* de in-tentar decir algo sobre una *filosofía de la dif-erencia*.

En lo que sigue in-tento decir algo. Pretensión muy grande para esta época...

B.- La *différence* como *différend*

Jean-François Lyotard fue ampliamente conocido, no solamente en Chile, por ser el filósofo de la llamada postmodernidad. De hecho, en el año 1979, producto de una investigación pedida por el Consejo universitario del gobierno de Québec, publica el ya célebre libro *La condition postmoderne*⁵. Entre otras cosas, se plantea la mutación del

⁵ Cfr. LYOTARD, Jean-François; *La condition postmoderne*, Ed. Minuit, Paris, 1979.

status del saber, donde, al mismo tiempo que las sociedades entran en la era post-industrial la cultura, a su vez, ingresa en la edad posmoderna. Este diagnóstico pone en el tapete la cuestión de la legitimidad de los juegos del lenguaje de la ciencia, de los llamados *grands récits* y la condición del saber. Pero, además, pone el acento en la cuestión del lenguaje y la lógica. Esto último, será la perspectiva del autor para encarar la cuestión de la diferencia.

En uno de los epígrafes del inicio, hago referencia al texto *Le différend* de Lyotard. Este texto, no exento de polémicas, fue traducido al español como *La diferencia*⁶. En otras palabras, en la filosofía Lyotardiana la *différence* es entendida como *différend*. Pero, ¿qué significa esta cuestión? Para responder intentaré dejar que Lyotard hable de nuevo. Hablar de nuevo, en el presente caso, significa dar y donar la palabra. La palabra se da en el modo como Lyotard hablaba y en la lengua que él hablaba. Se trata, por lo mismo, de *con-versar con* Lyotard. Esto implica, también, *con-versear*. Ahora, no estoy seguro si Lyotard será capaz de comprenderme en español. Con todo, y nada a la vez, escuchemos.

Yo: Buenas tardes. Bueno, de lo que se trata ahora es que tú digas lo que piensas. Mira, puedes hablar en francés. No sé si sabías pero aquí, en Chile, nos caracterizamos por acoger bien a los extranjeros. Además, entre nosotros, los que están aquí, salvo bien conocidas excepciones, son todos amigos. Harán hasta lo imposible por entenderte. Por otro lado, si no te entienden no será la primera vez. ¡Vamos, diles qué es la diferencia!

Él: “A la *différence d’un litige, un différend serait un cas de conflit entre deux parties (au moins) qui ne pourrait pas être tranché équitablement faute d’une règle de jugement applicable aux deux argumentations*”⁷.

⁶ Recuerdo, en este momento, que incluso en la segunda re-impresión del año 1996 la editorial catalana Gedisa, incluye una nota explicativa del por qué de la traducción del título *Le différend* por *La diferencia* y no por *El diferendo*.

⁷ LYOTARD, Jean-François; *Le différend*, Pág. 9.

Yo: A ver. ¡Para, para!. ¿Seré yo, o tú estás hablando francés como un hispanófono que intenta dárselas de que habla francés? Bueno, no importa. Con todo, lo que planteas es muy sencillo. La diferencia no es un litigio. Es como tener “diferencias con alguien”, un conflicto entre dos partes. Es decir, que en español diferencia y diferendo son lo mismo. En ambos está la idea del conflicto. Ahora, lo complicado será la ausencia de una regla que legitime o des-legitime las argumentaciones. ¿Verdad?.

Él: *“Que l’une soit légitime n’impliquerait pas que l’autre ne le soit pas. Si l’on applique cependant la même règle de jugement à l’une e à l’autre pour trancher leur différend comme si celui-ci était un litige, on cause un tort à l’une d’elles...Le titre du livre suggère (par la valeur générique de l’article) qu’une règle universelle de jugement entre des genres hétérogènes fait défaut en général”⁸.*

Yo: ¡Que interesante! Es decir, si zanjo un conflicto puedo cometer un daño a una de las partes porque no es de necesidad que, al legitimar una, la otra se des-legitima. Pero, además, le pusiste ese título al libro para dar a entender que no hay una regla universal que legitime los discursos de géneros heterogéneos. Es decir, las reglas reglan lo homogéneo, lo idéntico y no la diferencia. Pero, ¿tendrás algo más que decir?.

Él: *“Le différend est l’état instable et l’instant du langage où quelque chose qui doit pouvoir être mis en phrase ne peut pas l’être encore. Cet état comporte le silence qui est une phrase négative, mais il en appelle aussi à des phrases possibles en principe”⁹.*

Yo: Es decir, y ahora lo uno con lo que decías anteriormente, no hay reglas para el silencio que se produce cuando no encontramos las palabras para armar una frase. Esto hace que la frase sea, en principio, posible o, lo que viene a ser lo mismo, frases que no son todavía. En esto se daría una diferencia como diferendo. Pero, ¿hay algo más?

⁸ Ibídem.

⁹ Ibídem, Pág. 29.

ÉI: *“Dans le différend, quelque chose “demande” à être mis en phrases, et souffre du tort de ne pouvoir l’être à l’instant. Alors, les humains qui croyaient se servir du langage comme d’un instrument de communication apprennent par ce sentiment de peine qui accompagne le silence... qu’ils sont requis par le langage,...et qu’il leur faut permettre l’institution d’idiomes qui n’existent pas encore”¹⁰.*

Yo: Esto que acabas de decir es en extremo interesante. Por un lado, está la precariedad de algo que ruega y pide ser una frase o proposición. Este ser paupérrimo de algo es capaz de entrar en interacción con el hombre a fin de pedirle ser frase y que, a su vez, éste tendría que ser capaz de escuchar a ese algo que, en este momento, es silencio. Por otro, la llegada del silencio frente a algo, como cuando no encontramos la palabra o la frase para decir algo, hace patente la debilidad del hombre frente al lenguajes. El lenguaje, tal como tú lo planteas, no es un instrumento de comunicación, no es algo para usar, abusar y des-usar, sino que el lenguaje, en su ser paupérrimo, es aún capaz de *dominar* al hombre. El hombre se presencia como atrapado en el lenguaje y vivencia la pena. Al lenguaje no arriba por voluntad propia. Si esto es así, se podrían pensar la existencia de idiomas y palabras que aún guardan silencio. ¿Cómo podría acontecer esto?

ÉI: *“C’est l’enjeu d’une littérature, d’une philosophie, peut-être d’une politique, de témoigner des différends en leur trouvant des idiomes”¹¹.*

Yo: De acuerdo. Le compete a la literatura, la filosofía y quizás a una política, el reto, el desafío de demostrar y testimoniar los diferendos (silencios, diferencias) que se encuentran en sus idiomas. En otras palabras, queda la tarea de hacerse cargo de los silencios, de lo aún no dicho o, y siguiendo el hilo de lo planteado al inicio, de lo aún no pensado pero que se mantiene como tarea. Me enteré que el año 2000 te publicaron un libro titulado *Misère de la philosophie*. En ese texto se recogen textos que escribiste entre 1986 y 1998. Me llamó la atención, la curiosidad, que volvieras sobre el texto *Le différend* con un

¹⁰ Ibídem, Pág. 30.

¹¹ Idem.

suplemento, que leíste en Bruselas en 1990, titulado *La phrase-affect (D'un supplément au Différend)*. Ahí, te preguntas si es que la frase o la proposición es un sentimiento, al parecer de pena. ¿Podrías sólo decir una frase de ese texto?

Él: *"Le sentiment est une phrase. Je l'appelle phrase-affect. Elle se distingue en ceci qu'elle est inarticulée...Une phrase est articulée dans la mesure où elle présente un univers"*¹².

Yo: Por supuesto. En la diferencia como diferendo acontece el sentimiento de pena por no poder decir algo. El silencio suscita el sentimiento de tal manera que la frase, en el diferendo, se vuelve afecto. Es decir, no es propiamente una frase porque al enmudecer, al presenciarse el silencio, no se articula y, por lo mismo, no es capaz de abrir un universo de significación. En otras palabras, el sentimiento es una frase-afecto en la medida que presencia el universo de significación que está silenciado, inarticulado. Bueno Jean-François, te agradezco que accedieras a conversar conmigo y pudieras decirme y decirnos algo sobre la diferencia. No te molesto más. Descansa en paz.

En suma, en la filosofía Lyotardiana la *différence* es comprendida como *différend*. Aquí, la diferencia se vincula con lo inarticulado, con aquello que no viene a presencia en el lenguaje, que no abre universos de significación, pero que, sin embargo, suscitan el afecto y el sentimiento de la pena del *no poder decir*, de *no poder articular* pero que, a su vez, no des-legitiman el no decir. La diferencia consiste, por ende, en la aceptación de que no existe una regla universal que legitime los *decires* y des-legitime los silencios o *no decires*. El silencio no otorga. La diferencia abre la cuestión del sentido y, por ende, de la interpretación. El silencio habla desde sí mismo inarticuladamente, pero además, des-vela al hombre como una realidad lingüística que, en el silencio, es doblegado por el lenguaje y lo abre a la tarea de pensar ese silencio. Aparece aquí una filosofía del silencio.

¹² LYOTARD, Jean-François; *Misère de la philosophie*, Ed. Galilée, Paris, 2000, Pág. 45.

C.- La differenza como pensiero debole

Lyotard me dejó en silencio. Tengo la tentación de quedarme callado y no hablar-escribir más. Sin embargo, se me ocurrió mirar mi biblioteca. Encontré unos textos italianos que también hablan-escriben de la diferencia. Tiendo a pensar que hay diferencia entre *différence* y *differenza*. Tomo el texto *Le avventure della differenza* de Gianni Vattimo y leo lo siguiente: “*Quello che propongo di chiamare pensiero della differenza se definisce anzitutto, come è facile immaginare, in riferimento a Heidegger*”¹³. Es decir, no puedo pensar la diferencia sin hacer referencia al planteamiento de Heidegger. En verdad, parece que Vattimo tiene razón. Una llamada filosofía de la diferencia sólo se ha constituido como tal a partir de lo planteado por Heidegger en *Sein und Zeit* respecto de la denominada *diferencia ontológica (ontologische Differenz)*¹⁴. Pero leamos un poco más: “*La differenza di cui Heidegger parla qui è quella che sempre si dà tra ciò che appare in un certo orizzonte e l’orizzonte stesso come apertura aperta che rende possibile l’apparire dell’ente in esso. Questa differenza, come si è accennato, è ben lungi dall’apparire come un punto di arrivo, come un risultato della ricerca su cui il pensiero possa quietarsi... In Heidegger la nozione di differenza non si sviluppa in questa direzione; la differenza stessa viene piuttosto in primo piano e problematizzata come tale. È quanto si vede nel paragrafo conclusivo di Sein und Zeit, dove la questione è proposta come domanda sul perché la differenza è dimenticata*”¹⁵.

Según el filósofo de Turín, el problema de la diferencia consiste, por un lado, en el olvido de la diferencia ontológica y por otro, en la reducción del ente a pura presencia. La pura presencia sería el olvido de la diferencia. Es por esta razón que la diferencia no podría ser sólo objeto de una filosofía de la cultura o una sociología, incluso, cualquiera de las llamadas ciencias. Recuerdo, sólo de pasada, que para Heidegger, la esencia de la

¹³ VATTIMO, Gianni; *Le avventure della differenza*, Ed. Garzanti, Milán, 2001, Pág. 71.

¹⁴ Cfr. HEIDEGGER, Martin; *Sein und Zeit*, Ed. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2001, Pág. 2-40.

¹⁵ VATTIMO, Gianni; *Le avventure della differenza*, Pág. 73.

técnica moderna es el *Ge-stell*, lo dispuesto, el dis-positivo técnico que, a su vez, es la esencia del nihilismo. De tal suerte que la modernidad, regida por la técnica, es en sí misma nihilista. El nihilismo consistiría aquí en *el olvido del ser como diferencia*. Por lo mismo, pensar el ser como sólo presencia es nihilista. De aquí que Heidegger recurra a la categoría de *An-Denken* para poder pensar. Esto es, que sólo un pensamiento re-memorador, del re-cuerdo, será capaz de acordarse, de sacar del olvido al ser y, por consiguiente, pensar el ser como diferencia.

Para Vattimo, pensar la diferencia implica realizar una *Verwindung*, una torsión y, en algunos casos una dis-torsión, de los planteamientos heideggerianos. Por lo mismo, la tarea de Vattimo no será realizar una ontología fundamental sino una ontología del declinar. Pues bien, el pensamiento capaz de pensar esta diferencia al interior de una ontología del declinar, Vattimo y Rovatti, lo denominan *pensiero debole*. Pero, ¿qué es el *pensiero debole*? Pier Aldo Rovatti plantea que “en una acepción restringida, ‘pensamiento débil’ equivale a una determinada actitud cognoscitiva. Parece que lo que está en juego son modos o categorías del conocimiento, un concreto tipo de saber”¹⁶. En otras palabras, el pensamiento débil es aquel que se diferencia del pensamiento fuerte respecto de su acercamiento cognoscitivo de la realidad. “La fuerza del pensamiento ya no tiene nada que ver con su presunta relación con los fundamentos últimos, como tampoco la forma que reviste semejante poder es la de un explícito principio de autoridad. Más bien debemos buscarla en la normalidad cotidiana”¹⁷. En consecuencia, el pensamiento débil es aquel que se manifiesta por la impotencia de un pensamiento metafísico fundado en el principio de autoridad u otro, podría añadir, heredero del principio de razón suficiente.

Para Vattimo, a su vez, el pensamiento débil es, al mismo tiempo, el pensamiento de la diferencia. En efecto, Vattimo plantea que “el pensamiento de la diferencia puede concebirse como el heredero que

¹⁶ ROVATTI, Pier Aldo; “Transformaciones a lo largo de la experiencia” en *El pensamiento débil*, Ed. Cátedra, Trad. Luis de Santiago, Madrid, 1995, Pág. 61.

¹⁷ *Ibidem*, Pág. 65.

lleva hasta sus consecuencias últimas las exigencias disolventes de la dialéctica”¹⁸. Esto que, a primera vista podría sonar desproporcionado, sólo es posible por la distinción que hace Vattimo, siguiendo a Heidegger, entre *Verwindung* y la expresión hegeliana *Ueberwindung*. Esto es, que no habría una superación posible entre el pensamiento metafísico tradicional y el pensamiento ultrametafísico a partir de Hegel y Marx¹⁹. Por lo mismo, la dialéctica no puede superar la diferencia y en este sentido es un pensamiento débil como *Verwindung*.

Por otra parte, el *pensiero debole* es una metáfora. Pero, ¿qué es una metáfora?

La palabra metáfora pasó a las lenguas latinas en un sentido fonético. En efecto, en latín se dice *metaph ra* que significa traslación. Ahora, es cierto que es una derivación fonética del griego μεταφορά²⁰, sin embargo, no es menos cierto, que existe un evidente giro respecto de la acentuación. Es decir, cambia la entonación y la fuerza de la voz en la pronunciación.

Más allá o, si se prefiere, más acá del elemento fonético, es necesario ampliar la configuración de esta palabra. μεταφορά es un compuesto. Por un lado, de la expresión μετα que es un elemento compositivo y, en muchos casos, un prefijo. Ésta se puede traducir por “junto a”, “después de”, “entre”, “con”, “en compañía de”, “partidario de” y, para muchos vinculados con “cierta” filosofía por “más allá”. Por otro lado, del verbo φέρω que, entre otros, significa, “llevar encima”, “transportar”, “llevar consigo”, “llevar de un lado a otro”, “llevar en sí”, “sobrellevar”, “soportar”, “tolerar”, “impulsar” y “mover”. La unión

¹⁸ VATTIMO, Gianni; “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil” en *El pensamiento débil*, Ed. Cátedra, Trad. Luis de Santiago, 1995, Pág. 29.

¹⁹ Cfr. Idem, Págs. 30-31.

²⁰ Para el estudio de esta palabra he tenido a la vista los siguientes diccionarios: ΤΕΓΟΠΟΥΛΟΣ et ΦΥΤΡΑΚΗΣ; Ελληνικό λεξικό, Ed. Εκδοσειζ Αρμονία, Atenas. AZCOITÍA, Ana Victoria et MAGKRIDHS, Alejandros; Ἰσπανο-Ελληνικό λεξικό, Ed. Μέδουσα, Atenas, 1993. PABÓN S. DE URBINA, José; *Diccionario manual vox griego-español*, Ed. Vox, XVIIº edición, Barcelona, 1996. AA.VV.; *Dicionário Larousse Espanhol-Português Avançado*, Ed. Larousse/Ática, 1º Edición, Río de Janeiro, Brasil, 2003.

de estas dos palabras dio origen al verbo μεταφέρω que, literalmente, podría significar metaforizar, sin embargo su sentido es mucho más fuerte. En efecto, μεταφέρω significa “llevar a otra parte”, “trasladar”, “transferir”, “cambiar”, “mudar”, “trocar” e, incluso, “confundir” y “enredar”. Según esto, μεταφορά es el sustantivo del verbo μεταφέρω y podría adquirir múltiples sentidos según sus usos.

Ahora bien, en los usos contemporáneos la palabra metáfora tiene dos sentidos. Por un lado, hace referencia a un “tropo que consiste en trasladar el sentido recto de las voces a otro figurado, en virtud de una comparación tácita”²¹ y, por otro, a la “aplicación de una palabra o de una expresión a un objeto o a un concepto, al cual no denota literalmente, con el fin de sugerir una comparación (con otro objeto o concepto) y facilitar su comprensión”²². Según ambos usos, se trata de una comparación. Una implícita referida a la voz y otra explícita referida a un objeto o concepto. Con todo, se puede afirmar que la metáfora está íntimamente ligada a una labor hermenéutica. Esto es, que no hay comparación y comprensión sin metáfora²³. Sin embargo, no es menos cierto que la metáfora puede confundir y enredar.

Por otra parte, y recordando los sentidos en griego, la metáfora dice directa relación con una acción. Es, por ende, la acción de llevar, portar, comprensión y sentido a algo. La metáfora no es sólo una cuestión de lenguaje es, más propiamente, una praxis de sentido.

El *pensiero debole* es una metáfora por cuanto intenta realizar una praxis de sentido con la filosofía. A este respecto Pier Aldo Rovatti, plantea que “*L’espressione “pensiero debole” è allora una metafora. Indica uno “stile” possibile di pensiero, un atteggiamento che non si riconosce nella pretesa implicita nel pensare stesso, che non può essere “solo” conoscitivo. Questo scarto è il luogo in cui si gioca la sua debolezza*”²⁴. Esto es, que

²¹ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA; *Diccionario de la lengua española*, Ed. Espasa Calpe, XXIIª Edición, 2002, Pág. 1496, Voz Metáfora.

²² Idem.

²³ Si se desea profundizar en la metáfora desde el punto de vista de la filosofía contemporánea, sugiero el libro de ROVATTI, Pier Aldo; *Guardare ascoltando*, Ed. Bompiani, Milán, 2003.

el pensamiento es un caminar, un accionar llevando comprensión y sentido a algo en un particular estilo. El estilo de pensamiento posible es, en el presente caso, débil. Lo débil de este pensamiento se vincula con la metáfora dado que *“la metáfora è un abbassamento di voce, un silenzio nel linguaggio e nel pensiero: il tentativo di sbloccare una pie-nezza”*²⁵. El pensamiento débil piensa lo posible y no lo pleno. Es, por decirlo en categorías metafísicas tradicionales un pensar de la potencia (δύναμις) y no de la plenitud, del acto (ἐνέργεια). En este sentido el pensamiento débil rehúsa a pensarse sólo en términos cognoscitivos y se arriesga a pensar desde el silencio del pensar.

En suma, puedo pensar que la *differenza* puede ser entendida como *pensiero debole* puesto que, la diferencia sería aquello olvidado por el pensamiento fuerte y dialéctico. Esto es, que el pensamiento sólo accede al pensar en voz baja, al modo de la metáfora o, como dice Anne Staquet, como un *pensée fable*²⁶.

D.- La filosofía de la dif-erencia

La filosofía de la *dif-erencia* que planteo, pretende heredar y demarcarse de lo afirmado en los párrafos anteriores. En verdad, es un intento de pensar, de hacerse cuestión respecto de la filosofía como tarea. Esta labor aparece más titánica, cuando no imposible, cuando se trata de pensar desde Chile. En efecto, Enrique Molina Garmendia, haciendo un recuento de la labor filosófica en Chile durante la primera mitad del siglo XX, afirma que *“en Chile la filosofía no ha sido manjar buscado y preferido por nuestros intelectuales”*²⁷. Según Molina, los intelectuales chilenos serían más dados a la literatura, el cuento, la poesía y la narrativa. Cuestión no menor si miramos los logros de estas

²⁴ ROVATTI, Pier Aldo; *“Effetti del pensiero debole: Excursus” en Elogio del pudore: per un pensiero debole*, Ed. Feltrinelli, Milán, 1989, Pág. 20.

²⁵ Idem.

²⁶ Cfr. STAQUET, Anne; *La pensée faible de Vattimo et Rovatti : une pensée-fable*, Ed. L’Harmattan, París-Montreal, 1996.

²⁷ MOLINA GARMENDIA, Enrique; *“La filosofía en Chile en la primera mitad del siglo XX” en Desarrollo de Chile en la primera mitad del siglo XX*, VOL. II, Ed. Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1951, Pág. 443.

disciplinas respecto de la filosofía. Con todo, es necesario, esto es, se necesita, pensar una filosofía de la *dif-erencia*.

Quizás el gran problema de la infecundidad de la filosofía chilena consista en aceptar y asumir que la filosofía es *universal*. Este excesivo celo se vuelve la constante del quehacer filosófico entendido como fundamental y metafísico. Es decir, la filosofía sólo se podría entender como un saber de lo universal y es en esta vía donde puede encontrar su identidad y sentido. Tal idea se ha reforzado a partir de la inclusión de la filosofía en la universidad chilena. Recuerdo que Cecilia Sánchez planteaba esta cuestión en un texto bastante documentado. El texto de Cecilia Sánchez abría su presentación con la afirmación siguiente: "La filosofía, tal cual ha existido en Chile en lo que va corrido del presente siglo, supone a la "Universidad" como su puntal"²⁸. Esto podría llevarme a pensar que en Chile no es posible pensar filosóficamente si no es al interior de la Universidad. Sin embargo, Cecilia Sánchez inmediatamente pone sus resguardos. En efecto, "esta ligazón, a nuestro juicio, de ningún modo tiene un carácter normativo. De hecho, una porción importante del trabajo filosófico no ha pasado por ella en los últimos años"²⁹. Sin embargo, la institucionalización de la filosofía a través de los estudios universitarios de filosofía reproduce un modelo universalista de hacer y enseñar filosofía. En este contexto el *Profesor lector*³⁰ se introduce en Chile con la llegada de profesores extranjeros, en especial, la llegada de Ernesto Grassi a la Universidad de Chile para dictar el curso de Metafísica. Aquí se acentuará la idea metafísica de filosofía, es decir, la idea de que sólo hay filosofía universal. Esto reproduce la infertilidad del filosofar chileno.

Por otra parte, leyendo unos textos, me encontré con uno que compilaba Leopoldo Zea sobre las fuentes de la cultura latinoamericana. En él estaba compilado un texto de Juan Bautista Alberdi del año 1842.

²⁸ SÁNCHEZ, Cecilia; *Una disciplina de la distancia: Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*, Ed. Cerc-Cesoc, Santiago de Chile, 1992, Pág. 13.

²⁹ *Ibíd*em, Pág 13.

³⁰ Cfr. *Ibíd*em, Págs. 113-120.

Alberdi afirmaba que, “no hay, pues, una filosofía universal, porque no hay una solución universal de las cuestiones que la constituyen en el fondo. Cada país, cada época, cada filósofo ha tenido su filosofía peculiar, que ha cundido más o menos, que ha durado más o menos, porque cada país, cada época y cada escuela han dado soluciones distintas de los problemas del espíritu humano”³¹. Texto interesante para su época y doblemente interesante para nuestra reflexión.

Juan Bautista Alberdi nos plantea que no hay una filosofía universal. La faltancia de una filosofía universal estaría dada por la misma filosofía. En otras palabras, la filosofía surge en contextos y culturas singulares a partir de problemas o circunstancias específicas que la gatillan. El gatillarse de la filosofía no acontecería ni en la universidad, ni en la institucionalización profesional de sus estudios. Es aquí donde hay que hacer la *dif-erencia*.

Hacer la *dif-erencia* respecto de la filosofía implica salir del modelo universalista e identitario de filosofía. La filosofía en Chile no consiste en pensar su identidad al modo de un solipsismo con base europea-occidental. Se trata más bien, y en unión con los apartados anteriores, de pensar la unión entre silencio y nada. El filosofar del silencio y la nada abre el camino a la metáfora. La metáfora, como bien nos ha dicho Rovatti, contiene un silencio. El silencio que esbozamos en el pensar no consiste en un callar. El silencio refiere, más bien, a la imposibilidad de la razón de atrapar la realidad, a la imposibilidad de hablar sobre la base de discursos universales y fundamentalistas. En una palabra, de utilizar la metáfora como vía de amplificación del pensar desde lo singular.

En este punto, creo que es necesario plantear que la *Dif-erencia* puede ser comprendida como *Dif-herencia*. Esta última consiste en la recuperación de la tradición. Dicho de otro modo, la *dif-erencia* supone la *dif-herencia* en cuanto que lo que se hereda es un pasado que habla

³¹ ALBERDI, Juan Bautista; “*Ideas para un curso de filosofía contemporánea*” en *Fuentes de la cultura latinoamericana*, (Compilador Leopoldo Zea), TOMO I, Ed. F.C.E., México, 1995, Pág. 145.

en la tradición. El pasado hablante en la tradición es un presente. El pasado es presente en una tradición que habla aquí y ahora en Chile. Es una lengua singular que hace presente mi pasado. Hablo la lengua que hablaron mis padres. Por lo mismo, la filosofía de la *dif-erencia* entendida como *dif-herencia* permite la recuperación del lenguaje local y singular, permite el re-encuentro con la tradición y cultura en la que estamos insertos, permite el arraigo y la pertenencia a un territorio geográfico específico. Pero, además, permite salir de la idea de filosofía universal que se ha enseñado en la universidad y que no se arriesga a pensar una filosofía chilena con otros parámetros de racionalidad. Por lo mismo, la filosofía de la *dif-erencia* como *dif-herencia* puede bien ser un atisbo de filosofía chilena que no aparece en la academia. El destino de la filosofía en Chile también es objeto de la filosofía. La pregunta por el si hay una filosofía en Chile está caduca. Es necesario hacer filosofía chilena sin más.

La filosofía de la *dif-erencia*, tal como lo planteo aquí, es una modulación de la filosofía de la noche, como metáfora en Chile. Esto es, realizar la pregunta por la noche de la filosofía y la diferencia en Chile: ¿Por qué olvidamos la *dif-erencia*? ¿Por qué centramos el problema chileno en la identidad? ¿Por qué nos falta memoria? La memoria como búsqueda de la *dif-herencia* es ocasión para pensar el fin de la filosofía universal y arriesgarse a hacer presente el pasado en el cotidiano. La filosofía en Chile exige la salida de la identidad y el fundamentalismo intelectual. El pasado-presente de Chile es lo por pensar como lo faltante. Lo faltante como por pensar es la tarea.

Santiago de Chile, Invierno de 2006.

E. Bibliografía

ALBERDI, Juan Bautista; *“Ideas para un curso de filosofía contemporánea”* en *Fuentes de la cultura latinoamericana*, (Compilador Leopoldo Zea), Tomo 1, Ed. F.C.E., México, 1995.

AZCOITÍA, Ana Victoria et MAGKRIDHS, Alejandros; Ἰσπανο-Ελληνικό λεξικό, Ed. Μέδουσα, Atenas, 1993.

ESPOSITO, Costantino; *“Il periodo di Marburgo (1923-28) ed “Essere e tempo”: dalla fenomenologia all’ontologia fondamentale”* en *Guida a Heidegger*, (Al cuidado de Franco Volpi), Ed. Laterza, Roma-Bari, 2005.

HEIDEGGER, Martin; *Sein und Zeit*, Ed. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2001.

LYOTARD, Jean-François; *La condition postmoderne*, Ed. Minuit, París, 1979.

_____ ; *Le différend*, Ed. Minuit, París, 1983.

_____ ; *Misère de la philosophie*, Ed. Galilée, París, 2000.

MOLINA GARMENDIA, Enrique; *“La filosofía en Chile en la primera mitad del siglo XX”* en *Desarrollo de Chile en la primera mitad del siglo XX*, VOL. II, Ed. Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1951.

PABÓN S. DE URBINA, José; *Diccionario manual vox griego – español*, Ed. Vox, XVIIº Edición, Barcelona, 1996.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA; *Diccionario de la lengua española*, Ed. Espasa Calpe, XXIIº Edición, 2002.

ROVATTI, Pier Aldo; *“Effetti del pensiero debole: Excursus”* en *Elogio del pudore: per un pensiero debole*, Ed. Feltrinelli, Milán, 1989.

_____ ; *“Transformaciones a lo largo de la experiencia”* en *El pensamiento débil*, Ed. Cátedra, Trad. Luis de Santiago, Madrid, 1995.

_____ ; *Guardare ascoltando*, Ed. Bompiani, Milán, 2003.

SÁNCHEZ, Cecilia; *Una disciplina de la distancia: Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*, Ed. Cerc-Cesoc, Santiago de Chile, 1992.

SEVERINO, Emanuele; *Essenza del nichilismo*, Ed. Adelphi, Milán, 1995.

STAQUET, Anne; *La pensée faible de Vattimo et Rovatti : une pensée-fable*, Ed. L’Harmattan, París-Montreal, 1996.

ΤΕΓΟΠΟΥΛΟΣ et ΦΥΤΡΑΚΗΣ; Ελληνικό λεξικό, Ed. Εκδοσεις Αρμονία, Atenas, (Sin año de publicación).

VATTIMO, Gianni; *“Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”* en *El pensamiento débil*, Ed. Cátedra, Trad. Luis de Santiago, Madrid, 1995.

_____; *Le avventure della differenza*, Ed. Garzanti, Milán, 2001.

VV AA; *Dicionário Larousse Espanhol – Português Avançado*, Ed. Larousse/Ática, 1º Edición, Río de Janeiro, 2003.