

DIFERENTES DIFERENCIAS¹

Valentina Buló Vargas²

Rodolfo Meriño Guzmán³

RESUMEN: El artículo realiza una precisión conceptual respecto a la idea de diferencia trabajada por algunos autores ligados al “pensamiento de la diferencia”. Estas diferentes diferencias constituirán una trama en donde cada una se mostrará en su irreducibilidad y constitutiva vinculación a las otras; unas diferencias convergerán con otras o simplemente las desplazarán. La hipótesis es que la diferencia ontológica, la diferencia, la diferencia pura, la diferencia de los cuerpos y la diferencia colonial muestran que el problema de la diferencia, llevado a ámbitos concretos como diferencias de género, diferencias étnicas, etc., ha de ser siempre trabajado desde el carácter irreduciblemente plural de la diferencia.

PALABRAS CLAVE: Diferencia. Heidegger. Derrida. Nancy. Deleuze. Fanon.

Identidad y diferencia expresan dos caras de una misma moneda, el principio de identidad atribuido a Aristóteles, ha constituido la base para la conceptualización de cualquier diferencia, el principio de identidad es desde siempre la condición de posibilidad para que haya pensamiento y para que acontezca el mundo. Pensar es siempre pensar en algo y ese algo ha de ser al menos en alguna medida el mismo referente en aquellos que lo piensan y el mismo a través de los distintos momentos de “su” existencia, si hubiera diferencia absoluta en el pensar no habría pensamiento, el pensamiento esta afirmado en la identidad. Del mismo modo para que el mundo sea mundo y no solamente caos, sus componentes han de estar de algún modo reunidos, ordenados respecto a algún principio idéntico para todos; sea cual fuere, los

¹ Este escrito forma parte del proyecto de investigación “Materialidad del cuerpo y la diferencia en la ontología de Jean-Luc Nancy” (Fondecyt n°1150266) del que Valentina Buló es Investigadora responsable.

<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31732017000100008>

² Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, autora de *El temblor del ser*. Cuerpo y afectividad en el pensamiento tardío de Martin Heidegger (Biblos, 2012) y *Tonos de realidad*. Pensar el sentimiento en la filosofía de Xavier Zubiri. Actualmente se desempeña como académica en el Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile. E-mail: valenbulo@hotmail.com

³ Doctor en Estudios Americanos por la Universidad de Santiago de Chile. Actualmente se desempeña como académico de la Universidad Alberto Hurtado. E-mail: merino.rodolfo@gmail.com

elementos del mundo han de coincidir en algo que los conjunte y ellos mismos, para conformar un mundo, habrían de poseer una cierta identidad consigo mismos. La edificación de la filosofía occidental ha sido preeminentemente una edificación de la identidad en todos sus ámbitos, desde la búsqueda del *arjé* al espíritu absoluto; la filosofía, casi podríamos decir, consiste en esta construcción de la identidad, y cuando ha pensado la diferencia la ha pensado de un modo derivado, como aquello que difiere de una identidad, siempre anterior y fundante. Esta identidad, sin embargo, tampoco puede ser absoluta, necesita la diferencia, pues el mundo y el pensamiento consisten en un cierto acontecer de diferentes modos a través del tiempo; las diferencias tensionan las identidades, las hacen peligrar y la vez las posibilitan. Identidad y diferencia juegan a lo largo de la historia y el acento va yendo de una a otra en el juego de estructura y libertad.

Un cambio de dirección radical acontece aproximadamente a mediados del siglo XX, cuando comienza a configurarse en Europa lo que luego sería conocido como “el pensamiento de la diferencia”, que lleva como signo distintivo la priorización de las diferencias entre unos y otros con respecto a sus rasgos comunes o idénticos. Si predominantemente a lo largo de la historia del pensamiento ha definido la diferencia desde o a partir de la identidad, aquí habrá un vuelco que intentará pensar desde la diferencia

El presente texto busca por una parte delimitar conceptualmente la diferencia en algunos autores, específicamente Heidegger, Deleuze, Derrida y Nancy para luego proponer otra diferencia con rango ontológico que podríamos denominar “diferencia colonial”. Finalmente realizaremos algunas observaciones de las diferencias trabajadas en su conjunto. La tesis que sostendremos aquí es que no podemos subsumir las diferentes diferencias a un idéntico pensamiento, si hablamos del pensamiento de la diferencia debe ser siempre desde una “categoría plural” de diferencias. Para cada caso no da lo mismo que “estilo de diferencia” se use, cada diferencia tiene su propio tono, campo de juego, posición y umbral. Mostraremos algunos matices posibles de diferencias y sus mezclas, entendiendo que desde un pensamiento de la diferencia la elaboración conceptual es diferente cada vez y por tanto infinita, o, como pondremos, omnicéntrica.

Uno de los conceptos centrales de la filosofía heideggeriana es el de la diferencia ontológica y su tesis respecto al olvido de esta diferencia por parte de la filosofía occidental desde Platón en adelante. Aunque la expresión del

“olvido de la diferencia” es más nítida en el pensamiento tardío de Heidegger se puede afirmar que este olvido constituye el nervio mismo del pensamiento heideggeriano ya en *Ser y Tiempo*, pues en él están presentes los trazos principales que dibujan la diferencia ontológica. Las distinciones existencial-existencial, óntico-ontológico y sobretodo el intento de instaurar una ontología fundamental y primera respecto de otras ontologías que finalmente olvidan la diferencia entre ser y ente, apuntan en esa dirección. El *Dasein* tal como es concebido en *Ser y Tiempo* podría definirse como el lugar donde primeramente acontece esta diferencia, él es diferencia ontológica, “[...] aquel ente al que le va cada vez el ser mismo.” (HEIDEGGER, 1986, p. 41).

La diferencia ontológica tal como es caracterizada en el pensamiento tardío de Heidegger, se sitúa en el ámbito del Entre (HEIDEGGER, 2003, p. 470), esto quiere decir que la diferencia es siempre relacional, anterior a sus relatos; la diferencia entre uno y otro es anterior a uno y otro. Puedo establecer diferencias entre una cosa y otra porque hay un espacio que ha abierto la posibilidad de que haya uno y otro determinado, este espacio (temporal) es lo que Heidegger denomina Entre y la diferencia ontológica es lo que hace posible vincular, en su identidad y diferencia, a unas cosas y otras. El acontecimiento es el despliegue histórico de este Entre como posibilitador de toda relación.

Si bien en Heidegger la diferencia ontológica es la diferencia entre el ser y el ente, ésta es fundadora de las posibilidades de todas las diferencias y en este sentido es una mismidad, por ello podemos afirmar que Heidegger opera desde la diferencia como vínculo privilegiado respecto al Ser. La ontologización de la diferencia en Heidegger, actúa como una cierta “condición de posibilidad histórica” para que unas cosas y otras puedan llegar a aparecer justamente como unas y otras, la diferencia entre el ser y el ente es una sobrevenida del ser donde el ente es la llegada, esto es: la figura histórica del ser es condición de posibilidad para que los entes se diferencien entre sí y con ello se determine el modo del despliegue de la diferencia; obviamente la diferencia está aquí anclada en la mismidad del ser.

La diferencia ontológica es LA diferencia desde donde surgirían todas las demás, en este sentido este estilo de diferencia consiste en el privilegio de unos sobre otros, y de unas diferencias sobre otras, ya sea del ser sobreviniendo a los entes y determinando el modo de todas sus relaciones (como Entre), o de aquel ente privilegiado, el único que realmente existe y que realmente muere, el único que “tiene (al) mundo” (Dasein).

De todos modos Heidegger -y esto lo compartiré, pensamos, con Deleuze y Derrida- evocará un pensamiento que se propone pensar a partir de la diferencia en directa crítica con el pensamiento representativo de lo idéntico, aunque para él en la diferencia ontológica siempre subyacerá una mismidad fundante.

En la propuesta de Deleuze, en cambio, no subyace la mismidad; la diferencia sin negación es la diferencia por la diferencia, diferencia como flujo del deseo, como producción de realidad. Deleuze ejecuta el desplazamiento del Ser al diferir y con ello produce un desmantelamiento de la identidad, se afirman todas las diferencias juntas, sin negación, y se repite una y otra vez lo mismo en donde lo mismo es cada vez diferente.

El último párrafo de *Diferencia y repetición* actúa como una especie de fórmula:

Una sola y misma voz para los mil caminos, un sólo y mismo Océano para todas las gotas, un sólo clamor del Ser para todos los entes. A condición de que se haya alcanzado para cada ente, para cada gota, y en cada camino el estado de exceso, es decir la diferencia que los desplaza y los disfraza, y los hace retornar, girando sobre su punta móvil. (DELEUZE, 1968, p. 388).

Aquí podemos constatar que la condición puesta por Deleuze a la mismidad del ser es justamente su desplazamiento al diferir, es la instalación de la diferencia como el exceso de cada caso, su desborde que deshace cualquier identidad. El pensamiento de la diferencia en Deleuze ha de comprenderse como un movimiento expansivo que hace estallar la identidad. La diferencia aquí no es un fin que alcanzar, o una idea abarcable, es un modo de acontecer, es pensar desidentitariamente, diferentemente. Deleuze construye un pensamiento que se está haciendo siempre otro, que se multiplica y se muestra siempre problemáticamente, como un pensamiento siempre abierto, para dejar salir las diferencias, y en este sentido es un pensamiento liberador. Se trata de “[...] una diferencia sin negación, liberada así de cualquier identidad que reduzca ‘su’ diferencia; una liberación múltiple en donde cada diferencia se excede a sí misma.” (BULO, 2012, p. 67).

“Hemos aquí forzados a sentir y pensar la diferencia. Sentimos algo que es contrario a las leyes de la naturaleza, pensamos algo que es contrario a los principios del pensamiento... ¿cómo lo impensable no estaría en el corazón del pensamiento?” (DELEUZE, 1968, p. 293). Si hemos dicho que

la diferencia en sí misma es impensable ya que cualquier pensamiento tiene como condición de posibilidad una cierta identidad, el trabajo de Deleuze será descomponer el pensamiento, realizar una especie de movimiento de reversa que detenga la cristalización y fijación propia del pensamiento. Esto no se dirige a una aniquilación de toda verdad ni de todo principio: no pretende aniquilar toda verdad sino dismantelar su interpretación canónica y leer ciertos contenidos en dirección diferente al canon, al sentido único dominante que se ha impuesto como verdadero, es decir, no busca aniquilar toda verdad sino desplazar su campo de dominio, remover los modos de organizarse del pensamiento. No pretende la aniquilación de todo principio sino justamente al revés: la afirmación de todos los principios, a eso apunta la diferencia sin negación.

Heidegger también ejecuta un dismantelamiento de la identidad, pero para hacer resurgir la mismidad originaria, el pensamiento da un paso atrás para el gran salto de la fundación de una genuina historia del ser. El tono deleuziano no pretende ser ontohistórico, repite el movimiento, en cada caso deshace una identidad y construye otra que difiere, sembrando allí mismo el germen de su propia alteración de modo que no se pueda reproducir identitariamente.

La diferencia en Derrida irá por otro camino. Referirnos a la *Differance* derridiana es casi un contrasentido pues todo lo que digamos sobre ella está mal dicho de antemano; innombrable no sólo por su a, es casi como el estar mal dicho (maldito) que se supone al existir, es un diferir como un estar en diferido, como un principio que no es principio, o un principio que tacha el principio y se tacha como tal, y que con todo es, podríamos decir, una diferencia más real, porque es un desfase, una falla espaciotemporal, un acto fallido del Ser. Nancy dice que ella es la anulación de la diferencia ontológica, y lo es al menos en el sentido de destituir toda posibilidad de privilegio, o principio, o buen decir. “La *Differance* de Derrida es la articulación de la nulidad de la diferencia ontológica: ella trata de pensar que el ‘ser’ no es otra cosa que el ‘ex’ del existir. Esta articulación es pensada como aquella de una presencia-a-sí que *se difiere*.” (NANCY, 2002, p. 97).

Aunque Heidegger pensó la diferencia en términos ontohistóricos, como un despliegue del ser, es Derrida quien piensa la diferencia no sólo como diferencia entre una cosa y otra sino también en términos temporales; el diferir expresa estos dos sentidos (DERRIDA, 1972, p. 8), es un desfase,

un desacoplamiento como borradura de cualquier origen temporal y espacial. Si Deleuze opera con el principio de la afirmación de todas las diferencias y con ello una especie de caotización de cualquier jerarquía de diferencias, Derrida operará con la sustracción del carácter principal que pueda pretender cualquier diferencia. En ambos está, pensamos, el intento de ir contra esa fuerza que tiende a la cristalización de las diferencias haciéndolas identidades, pero su estrategia es distinta: Deleuze activa, por decirlo así, todas las diferencias juntas y Derrida desactiva cualquier principio diferencial (es la operación deconstructiva).

Nancy (2008, p. 250) afirma respecto a Deleuze y Derrida que:

Compartieron el tiempo filosófico de la diferencia. El tiempo del pensamiento de la diferencia. El tiempo de un 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[...] La fórmula de Deleuze se enuncia: “diferir consigo mismo”. La de Derrida: “sí mismo difiriéndose”. 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* otro, ni separados uno del otro como si uno excluyese el otro. Derrida tiene delante de él al diferir de la presencia misma. Ella no se presenta sino por adelantado o con retraso respecto de sí... 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.

Si miramos desde aquí la diferencia ontológica heideggeriana podemos ver que ambas operaciones terminan con ella, o al menos con su privilegio; en esta misma línea, Jean-Luc Nancy resituará el problema de la diferencia desplazándolo al campo de juego de los cuerpos.

Pensar los cuerpos significa desde ya pensar las diferencias, y es que cuerpo y diferencia se tejen juntos. “Un cuerpo es una diferencia, como es una diferencia con todos los otros cuerpos- mientras que los espíritus son idénticos- él no termina jamás de diferir.” (NANCY, 2004, p.27). Pensar los cuerpos significa de partida encontrarse con una pluralidad y a la vez una concreción, una localidad, agregando con ello determinadas texturas al problema de la diferencia. La diferencia ahora será tan concreta, singular y plural como el tocar, en el cual los cuerpos no constituyen el objeto tocado sino el modo de

relación/diferenciación de unos cuerpos con otros, en donde el pensamiento mismo se configura como un pensar táctil.

Pensar táctilmente los cuerpos no es pensar a los cuerpos para elevarlos a un plano espiritual, desprendiéndolos de su materialidad, pensar táctilmente los cuerpos es justamente no sublimarlos, ni siquiera absorberlos, un pensamiento que toca es también un cuerpo que se expone y toca por fuera a otro, como la piel. El tacto es el sentido de la diferencia (BULO, 2012, p. 112), tocar es tocar por fuera, tocar el límite y tocarse “con” otros, es exactamente tocar la diferencia sin remitirla a ningún otro principio que no esté ahí, entre los cuerpos con que nos tocamos.

De este pensar táctil la diferencia será repartida simétricamente, más que sacar a determinadas diferencias del centro ordenador, más que una operación de descentramiento en Nancy acontece una especie de omnnicentrismo. Las diferencias dejan de ordenarse en torno al privilegio de unas sobre otras; hay aquí una destitución del privilegio de la diferencia ontológica, con el consecuente descentramiento del lugar del hombre en el mundo. Más que “quitarle al hombre sus privilegios”, una repartición simétrica de las diferencias conlleva a una irreductible pluralidad de orígenes que se los otorga a todos los demás: omnnicentrismo, cada cuerpo es el centro.

Jean-Luc Nancy desplaza la diferencia al lugar de los cuerpos y la diferencia en los cuerpos es plural, más que no haber origen como *differance* hay infinita pluralidad de orígenes, cada vez en cada punto, de cada roce de cada cuerpo. Se trata de cuerpos diferenciales hacedores de mundo. La diferencia es aquí lo que Nancy llama el “con”, nuestros cuerpos, unos con otros, tocándose por fuera: apilados, acariciados, heridos, contagiados. El “con” en el límite y la diferenciación de unos con otros, allí no hay un estar juntos en remisión a algo común, sino exactamente al revés, el “con” expresa el estar juntos de nuestras irreductibles diferencias.

Con Nancy el asunto de la diferencia tomará un tono más “ontopolítico”, puesto que siempre la diferencia actúa entre unos y otros; más concretamente, entre nosotros. Son nuestros cuerpos los que hacen el mundo, los que construyen historia y ellos mismos son ya constructos. A diferencia de las líneas fenomenológicas, que pretenden poner un cuerpo-principio-dado, como un acceso originario desde donde fundamentar una construcción supuestamente ulterior de un sistema de pensamiento, (y en eso el Heidegger de *Ser y Tiempo* es capaz de mostrar la ingenuidad fenomenológica de creer en contenidos meramente o puramente dados a la percepción, pues éstos siempre

se presentan *ya* interpretativamente), es posible pensar nuestros cuerpos mismos como constructos-construyentes; nos inventamos un cuerpo en el hacer-mundo.

Con ánimo provocativo queremos proponer articular a las diferencias ya expuestas lo que algunos autores del llamado pensamiento decolonial denominan diferencia colonial. Pensamos que este “matiz” ha de ser integrado o al menos reconocido desde la configuración de diferencias del pensamiento occidental, ya que justamente lo que se dice, desde esta “otra” diferencia, es que ella ha sido negada históricamente por “la” filosofía. Esto no quiere decir, sin embargo, que se pretenda subsumir la diferencia colonial al pensamiento de la diferencia, pues pecaría justamente de aquello mismo que ataca: ser colonizada por el pensamiento de la diferencia. La clave aquí es pensar la diferencia colonial como otra, y ese es su mayor aporte.

Así como distinguimos, a partir de la diferencia ontológica, los órdenes ontico-ontológico, hemos de distinguir colonización, como el acontecimiento histórico que comienza en el siglo XV con la expansión mercantil que reconfigura el espacio geohistórico europeo, de la colonialidad, que alude a una cierta lógica que configura nuestro mundo hasta nuestros días.

La diferencia colonial encuentra su lógica como una expresión posible de las distintas relaciones diferenciales dominantes que ha construido “el pensamiento occidental”, en este sentido “[...] occidente ha querido ser una aventura del espíritu. Y en nombre del Espíritu, del espíritu europeo por supuesto, Europa ha justificado sus crímenes y ha legitimado la esclavitud en la que mantiene a las cuatro quintas partes de la humanidad.” (FANON, 1991, p. 289). Por medio de esta aventura la modernidad se ha constituido como tal, pues “[...] no existe modernidad sin colonialidad, la modernidad necesita y produce la colonialidad.” (MIGNOLO, 2003, p. 37). Desde “la” filosofía tradicional esta diferencia es negada, literalmente no existe como articuladora del mundo (moderno) y es que efectivamente “lo otro” es lo que no es sujeto, la diferencia colonial se articula con el “no ser” del mundo colonizado.

Para el argentino Walter D. Mignolo esta relación entre modernidad y colonialidad es producto de la diferencia colonial, entendida esta como “[...] la localización tanto física como imaginaria desde la que la colonialidad del poder está operando a partir de la confrontación entre dos tiempos de historia locales que se desarrollan en distintos espacios y tiempos a lo largo del planeta.” (MIGNOLO, 2003, p. 8). Esta relación diferencial tiene cierta “lógica”, un diseño con determinado estilo, que produce determinados gestos de los

cuerpos y los hace vibrar en determinados tonos con determinados umbrales, los que han sido bosquejados con la configuración del mundo moderno/colonial. Cómo dos caras de una misma moneda se presenta la modernidad, por un lado, su cara iluminada desde el renacimiento, ilustración, revolución francesa, etc., mientras en América se establece la barbarie, la destrucción de los espacios, posesión, violación, neutralización y el sometimiento a un sistema de explotación tanto de la tierra como de los cuerpos, que en definitiva logra articular la colonialidad en cuatro dimensiones: colonialidad del poder (QUIJANO, 2001), colonialidad del saber (MIGNOLO, 2003), colonialidad del ser (MALDONADO TORRES, 2007) y colonialidad de la naturaleza (WALSH, 2007).

Marie-France Hirigoyen, al hablar del maltrato psicológico nos dice lo siguiente sobre una relación de dominio:

El dominio se puede descomponer en tres grandes aspectos:

-una acción de apropiación mediante el desposeimiento del otro;

- una acción de dominación que mantiene al otro en un estado de sumisión y dependencia;

-una acción de discriminación que pretende marcar al otro.

Es innegable que el dominio trae consigo un componente destructivo, ya que neutraliza el deseo del otro y anula toda su especificidad. La víctima pierde poco a poco su resistencia y tiene cada vez menos posibilidades de oponerse. Pierde toda opción de criticar. En cuanto queda incapaz de reaccionar y queda literalmente “anonadada”, se convierte en una cómplice de lo que la oprime. En ningún caso se trata de un consentimiento por su parte, sino de que ha quedado cosificada, se ha vuelto incapaz de tener un pensamiento propio y sólo puede pensar igual que su agresor. Ya no se puede decir que la víctima sea “el otro”: ya no es más que el *alter ego* de su agresor. Padece sin consentir, e incluso sin participar. (HIRIGOYEN, 2011, p.).

Si leemos esta cita en clave colonial, podemos afirmar que la diferencia colonial, en este sentido, es una relación diferencial de dominio en donde un sujeto (el espíritu de occidente) se constituye como tal a partir del anodamiento –ontológico- de otro en tanto que otro.

La diferencia colonial supone una radicalidad de la diferencia en tanto jerarquía excluyente/dominadora con lo alterizado (hombre o naturaleza),

convirtiendo la diferencia (binaria) en dos polos, ejemplo: indio-español, metrópoli-colonia, colonizador-colonizado, etc., lo que nos llevaría a coincidir con la idea de la existencia de una heterogeneidad colonial:

[...] se refiere a las formas múltiples de sub-alterización, articuladas en torno a la noción moderna de raza; una idea que se genera en relación con la concepción de pueblos indígenas en las Américas, y que queda cimentada en el imaginario, el sentido común y las relaciones sociales que se establecen en relación con los esclavos provenientes de África en las Américas. (MALDONADO TORRES, 2007, p. 133).

Por medio de la diferencia colonial es posible entender cómo opera el carácter diferencial en sus diversas formas de deshumanización por medio de la idea de raza, que es específica a cada colonia o colonizador, por lo tanto, en el Caribe el inferior era el negro y en meso América el indio. Así se configuró la idea de la existencia de grados de existencia y en ella grados de humanidad existencial consecuencia de una condición cultural (CÉSAIRE, 2006).

Ciertamente esta diferencia colonial parece lejana a las diferencias trabajadas anteriormente sobre todo porque no posee el “tono ontológico” requerido, aunque ella opere rigurosamente como un diferencial que ordena categorías de ser. Afirmamos aquí, y es la lectura que proponemos, que la diferencia colonial es posible de analizar con perspectiva ontológica ya que ejerce una jerarquía de la diferencia dominante, estableciendo así una lógica de la naturalización de diferencias jerarquizadas socialmente, es decir que configuran nuestro mundo y su horizonte de comprensibilidad. Lo más grave, y que aquí hemos querido subrayar, es el que se niegue el sitio de esta diferencia, pues justamente en esa negación volvemos a cometer la acción dominante de “hacer como que no está”, de decir que eso no alcanza la altura o el rango ontológico de las otras diferencias.

Sin querer aplicar categorías heideggerianas, podemos decir que al menos el análisis ontológico del despliegue de la diferencia es compatible con la figura de la diferencia en tanto modernidad/colonialidad, la diferencia colonial marca el límite, es decir configura el horizonte del mundo y lo que queda fuera del mundo. Este quedar fuera es lo que Fanon ha categorizado desde el negro. Los condenados de la tierra son justamente los in-mundos, los restos del mundo occidental, que Sartre, en el prefacio al libro de Fanon (1991) catalogó como los que viven en el estado decolonizado del ser, ni plenamente vivos, ni plenamente muertos. Esta inmundicia, que coincide exactamente

con el sentido nancyano de lo inmundado⁴, está materializada en la opacidad de la piel, en el cuerpo colonizado.

Un cuerpo colonial es un cuerpo inscripto, marcado y organizado por una escritura que le es anterior, como lo es el lenguaje que lo habita, y exterior en tanto lo produce ausente, monstruoso, incorregible y paradójicamente pasible de una intervención que puede rectificarlo. En sí misma, esta producción significa una forma específica de relación entre el poder y el saber, una forma de organización del saber que involucra una práctica del poder específica. (DE OTO, 2006, p. 3).

Nuestra intención ha sido tejer juntas las diferencias aquí aludidas, integrar la diferencia colonial nos parece necesario, no sólo porque los colonizados corresponden a la mayor parte de la humanidad y a la mayor parte de los territorios de la tierra, sino porque filosóficamente un pensamiento de la diferencia requiere ser tensionado desde otras diferencias, un pensamiento de la diferencia consiste en integrar las diferencias y se constituye, en este sentido, como hemos afirmado con Nancy, de un modo irreductiblemente plural. Es justamente pensar la diferencia como problema.

VARGA, Valentina Buló; GUSMÁN, Rodolfo Meriño. Different differences. *Transformação*, Marília, v. 40, n. 1, p. 151-164, Jan./Mar., 2017.

ABSTRACT: This article presents the idea of “difference” as discussed by some authors linked “difference thinking”. These different differences constitute a drama where each one will be displayed in its irreducibility and its constitutive relationship to the others; some differences will converge with others or simply displace them. Ontological difference, difference, pure difference, the difference of bodies, and colonial difference, show that the problem of difference, when brought into specific areas such as gender, ethnicity, etc., must always be approached from the irreducibly plural nature of difference.

KEYWORDS: Difference. Heidegger. Derrida. Nancy. Deleuze. Fanon.

REFERÊNCIAS

BADIOU, A. *Breve tratado de ontología transitoria*. Barcelona: Gedisa, 2002.

BULO, V. *El temblor del ser: cuerpo y afectividad en el pensar tardío de Martin Heidegger*. Buenos Aires: Biblos, 2012.

⁴ Para Nancy (2006, p. 90) inmundado es aquello que no es absorbible, sublimable o reciclable por el mundo, son los restos del mundo que escapan a todo ciclo.

CÉSAIRE, A. *Discurso sobre el colonialismo*. España: Akal, 2006.

DELEUZE, G. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968.

_____. Diferencia y repetición. Traducción de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

DE OTO, A. Apuntes sobre historia y cuerpos coloniales: algunas razones para seguir leyendo a Fanon. *Worlds & Knowledges Otherwise*, v.1, n.3, p. 1-11, Fall, 2006.

DERRIDA, J. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972.

_____. Margens de la filosofía. Traducción de Carmen González Marín. Madrid : Cátedra, 2010.

FANON, F. *Les damnés de la terre*. Paris: Gallimard, 1991.

HEIDEGGER, M. *Identidad y diferencia*. Traducción de H. Cortés y Arturo Leyte. Edición bilingüe. Barcelona: Ántropos, 1990.

_____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1986.

_____. Ser y Tiempo. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Santiago: Editorial Universitaria, 1997.

_____. *Beiträge zur philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe, Band 65, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003.

HIRIGOYEN, M.-F. *El acoso moral: el maltrato psicológico en la vida cotidiana*. Madrid: Paidós, 2011.

MALDONADO TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFOGUEL, R. (Ed.). *El giro de colonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 127-167.

MIGNOLO, W. *Historia locales/diseños globales*. Madrid: Akal, 2003.

NANCY, J.-L. *La création du monde ou la mondialisation*. Paris: Galilée, 2002.

_____. *Corpus*. Traducción de Patricio Bulnes. Paris: Métailié, 2006.

_____. *58 indices sur le corps et extension de l'âme*. Québec: Nota Bene, 2004.

_____. Las diferencias paralelas: Deleuze y Derrida. In : _____. *Por amor a Derrida*. Buenos Aires: La Cebra, 2008. p. 249-262.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. In: MIGNOLO, W. (Ed.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo-Duke University, 2001. p. 117-131.

SARTRE J.-P. Préface. In : FANON, F. *Les damnés de la terre*. Paris: Gallimard, 1991. P. 18-36.

WALSH, C. Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Nómadas*, n. 26, p. 102-113, abr. 2007.

Recebido em 07/09/2016

Accito em 11/12/2016

