

SEBASTIANO GHISU, *Elogio de la indiferencia o la tolerancia plena*, traducción de Antonio José Antón Fernández, Sequitur, 2014, 108 pp. ISBN 978-84-1507-21-9.

Toda filosofía es un esbozo. La obra que nos ocupa parece serlo también. Sus alusiones y referencias son de largo alcance, tanto en el terreno de la fundamentación ética como en el ontológico en el que se ha apoyado históricamente y al que no es ajeno el autor. La brevedad de la obra no es signo de superficialidad.

Su reflexión se sitúa en el contexto contemporáneo del fracaso de los discursos totalizadores, en la época del “pensamiento débil”, del triunfo del pensamiento de la diferencia frente al de la identidad. Pero el triunfo de lo nuevo no implica su justificación. La tarea que se propone Ghisu es aclarar los términos en juego. De ahí su atención en clarificar conceptos. Y entre ellos, entre el par *diferencia* e *identidad*, como clave del pensamiento de la diferencia propone el autor la *indiferencia*, que da título al libro.

Diferencia e identidad nos aparecen como términos complementarios pero, en realidad, surgen ambos de dos posiciones distintas: el pensamiento de la identidad, por un lado; y el pensamiento de la diferencia, por otro. El pensamiento de la identidad –que ve en su ser lo necesario e inmutable y que constituye lo que no es ella en lo otro, en lo diferente–, ha sido devaluado. Pero el descrédito del discurso de la identidad no implica que el pensamiento de la diferencia siga preso del pensamiento de la identidad del que procede. El pensamiento de la diferencia no puede pensar la diferencia como lo que se opone a la identidad o como una identidad en sí misma, sino que ha de saberse diferencia entre diferencias. Aclarar este pensamiento es esencial para asumir la diferencia. Y para ello, es necesaria la actitud de la *indiferencia*, clave en este proceso que deviene ético al permitir la tolerancia.

Pero, ¿cómo será posible una ética desde la diferencia? Desde el pensamiento de la identidad la respuesta está ya preparada: no es posible. Una ética sin reglas (leyes), sin universalidad posible, sin sujeto, aboca en un relativismo que colapsa la propia ética. Sólo cabría renunciar a ella por la pérdida del criterio. Ghisu propone una ética posible desde el pensamiento de la diferencia y lo hace a través de un criterio que la permitiría: la indiferencia. La indiferencia como distancia que piensa tanto la diferencia que es otra, como la identidad propia tomada como diferencia también. Disuelve el par identidad-diferencia en la equidistancia de la in-diferencia.

Pero, ¿no es precisamente la *indiferencia* una actitud que llamaríamos “antiética”, de falta de empatía, que nos hace inhumanos? ¿No fue indiferencia lo que mostraron los alemanes ante Auschwitz? ¿No es la indiferencia una falta de compromiso propia de una actitud contraria a la ética? La indiferencia es tomada como frialdad y, por tanto, inhumana.

Ghisu sospecha que la crítica a la indiferencia está originada en ocasiones por la exigencia de tomar partido que se acentúa en los totalitarismos (sospecha que ilustra con varios ejemplos concretos) y que tienen su causa en el rechazo a lo diferente, donde todo queda calificado en términos políticos de “amigo” y “enemigo” (Carl Schmitt). Este rechazo al otro puede tomar el aspecto de la indiferencia (ante el sufrimiento, por ejemplo) pero no es más que el efecto del rechazo de lo diferente que no se adecúa a la identidad a la que se pertenece. No se trata, pues, de verdadera indiferencia. La indiferencia no supone rechazo, lo

cual sería una decisión sobre la identidad y lo diferente, sino que supone precisamente la tolerancia, pues la indiferencia es una distancia emocional sobre el otro y sobre uno mismo.

El problema radica en que se ha asumido que ha triunfado el pensamiento de la diferencia sobre el pensamiento de la identidad y, sin embargo, no se ha justificado ese triunfo pensando la diferencia. Por ello, Ghisu piensa la diferencia y –a su luz– propone la indiferencia como fuente de tolerancia.

*Diferencia de la identidad*, es pensar la diferencia desde la identidad y que, por tanto, reafirma esa identidad. La diferencia es lo que no es identidad. Pero la diferencia no es indiferente para la identidad, sino que, peyorativamente, es vista como lo que no es lo que debiera ser. La tolerancia desde esta perspectiva es un dejar ser, “otorgando” desde la identidad su existencia. No es, pues, una verdadera tolerancia. Por supuesto, no es indiferente hacia lo diferente, que toma su ser de la identidad.

*Diferencia de la diferencia*, es pensar la diferencia desde la diferencia, es decir, pensar la identidad *como* diferencia. Se establece así, una relación horizontal entre las diferencias y no jerárquica. La diferencia de la diferencia puede conducir a la indiferencia como la actitud de tolerancia verdadera en tanto no valora desde una identidad que se supone invariable, sino que asume la propia identidad como el resultado de un proceso. Es decir, como diferencia.

Pero el autor no se queda en un pensamiento de la diferencia ético, sino que la asunción de ese pensamiento tiene consecuencias sobre la concepción de la realidad que Ghisu no soslaya. En este sentido, asume posturas nietzscheanas o, al menos del Nietzsche de Deleuze, respecto al Ser. Desde el pensamiento de la diferencia el Ser es Devenir. El Ser es el resultado del devenir que nunca deja de devenir. Por ello, la diferencia constituye el Ser. La identidad, podríamos decir, es un momento en la diferencia. El devenir, por tanto, es anterior al ser; la diferencia, a la identidad. La diferencia así pensada nunca puede constituirse en identidad; o por decirlo de otra forma, es ser consciente de una identidad constituida por diferencias.

La consecuencia de una diferencia pensada desde la identidad es que ésta pone el límite en otra identidad, no en la diferencia, y a aquella es odiada, amada,... Para la “diferencia de la diferencia” la identidad no es estable sino “otro posible”, esto es, diferencia.

La “diferencia” se piensa en dos niveles: sincrónico y diacrónico. En el nivel sincrónico se nos muestra la diferencia en modos de vida, pero también en modelos cognitivos. (Aquí el autor hace referencia al modelo de investigación científica propuesto por Feyerabend que ha sido calificado de “anarquismo epistemológico”). En el nivel diacrónico, a pesar de los intentos historicistas de todo tipo, se nos muestra la ruptura y no la continuidad. La identidad es, pues, un constructo.

El pensamiento de la diferencia exige no ponerse en la identidad, sino situarse en un lugar a-tópico: el de la indiferencia. La indiferencia toma la diferencia como no-identidad y, por ello, como inestable. Se observa la identidad desde “fuera”.

Así pues, *indiferencia* es precisamente tomar en cuenta la diferencia y no negarla desde la identidad no-diferente. La actitud que surge de la indiferencia es, precisamente, la tolerancia. La indiferencia respeta la diferencia, en una

*epojé* de la identidad contempla la realidad de manera genealógica y, por tanto, contingente, como posiblemente otra.

Aunque, como vemos, el libro no evita la discusión más abstracta, sin embargo tiene una vocación ética y así se muestra en cuanto que se aplica a la crítica cultural y propiamente ética. A ello se atiende en los dos últimos capítulos del libro.

La indiferencia, entendida como respeto de la diferencia, es difícil en el mundo actual. La indiferencia exige alejamiento y éste es prácticamente imposible. Hoy el mundo representado sustituye el mundo real, de manera que hay una sobredosis de realidad que no está apelando continuamente. La realidad así constituida, la realidad novelada, se nos impone a través de lo que Ghisu denomina “movilización emocional” que es, justamente, la no-indiferencia; la incapacidad de relacionarnos con la realidad de una manera no-emotiva y, por tanto, sin la distancia necesaria para comprenderla. La indiferencia es propuesta contra el dominio de las emociones sobre nuestra percepción y que impiden el distanciamiento. Pero las emociones son efímeras, lo que provoca la urgencia de lo nuevo. Una nueva apelación emotiva que sustituya la anterior. El autor propone, creo que no casualmente, el ejemplo de la *compasión*. La crítica sigue en parte a Nietzsche. La compasión como emoción que no actúa sino que revierte en autocompasión por la propia impotencia. La compasión es utilizada en la construcción del mundo de las noticias y que impiden la distancia necesaria para la comprensión. La urgencia de lo nuevo hace que nada sea seguido por mucho tiempo y que las noticias envejezcan rápidamente (pues están fundamentadas en lo emotivo). Frente a esto sólo cabe lo intempestivo (extemporáneo) como forma de indiferencia que contrarresta la imposición de lo emotivo.

El fundamento de lo ético, pues, no puede buscarse en lo emotivo como vieron los empiristas del XVIII, pero tampoco en el sujeto formal comprendido como lo idéntico en lo diferente. La identidad es vista como diferencia y para hacerlo así se precisa distancia, indiferencia.

El alejamiento de una ética sometida a emociones permitiría una ética de las reglas. El autor aventura la siguiente máxima de tolerancia: “no invadir la esfera del otro a no ser que el otro invada esferas ajenas” (p.97). Esta ética posible, no emotivista, estaría basada en la autonomía que permite la indiferencia. Pero la indiferencia, para ser tal, debe atender a las consecuencias de la acción como garantía de imparcialidad. Propone así, la transformación del “conócete a ti mismo” clásico en un conocer las acciones como no-tuyas.

Así concluye que “Ser indiferentes: a nosotros, al otro, al mundo que nos invade y pide, con insistencia, participación emocional. Significa respetar la máxima de la tolerancia” (p.107).

La moral exige al otro en su “alteridad” pero también al propio sujeto como “otro”, es decir, exige distancia (indiferencia) para contemplar lo otro y tolerarlo. Sólo a partir de esta indiferencia, o mejor, desde el pensamiento de la diferencia frente al de la identidad, es posible la tolerancia real que respeta lo otro como posibilidad frente a una identidad intolerante.

Una obra sugerente, más alusiva que explicativa, que intenta pensar la posibilidad de una ética desde presupuestos no universalistas.

**Luis Bodas**