



Análisis. Revista Colombiana de
Humanidades

ISSN: 0120-8454

revistaanalisis@usantotomas.edu.co

Universidad Santo Tomás
Colombia

Rojas Benjumea, Alejandro

La diferencia y su tensión con la idea de igualdad: lo social, lo jurídico y lo político

Análisis. Revista Colombiana de Humanidades, núm. 74, 2009, pp. 114-130

Universidad Santo Tomás

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=515551760007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La diferencia y su tensión con la idea de igualdad: lo social, lo jurídico y lo político*

Alejandro Rojas Benjumea**

Universidad Santo Tomás

Recibido: 17 de septiembre de 2008 • **Aprobado:** 10 de marzo de 2009

Resumen

Una de las nociones destacadas que la filosofía actual ha puesto en discusión con la Modernidad ha sido el concepto de diferencia. Esto, en oposición a la idea de la igualdad que desde Descartes y otros pensadores modernos configuraron. Varios filósofos han confrontado la ortodoxia de la igualdad, ayudando así al reconocimiento de nuevos fenómenos como el del multiculturalismo y en el plano del derecho, el de la posible coexistencia de sistemas jurídicos diversos en el marco de una misma unidad estatal. Vattimo resalta la agudeza del pensamiento nietzscheano al sumergirse en la “aventura de la diferencia”. En otra dirección, Gilles Deleuze nos permite abordar el contraste entre igualdad y diferencia en términos de generalidad y repetición. Finalmente, tomamos la perspectiva abierta por Emmanuel Levinas desde la cual la diferencia se nos revela como el otro.

Palabras clave: diferencia, igualdad, alteridad, derecho, política, Levinas,

* Artículo de reflexión que el autor presentó en el Encuentro de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica, realizado en octubre de 2008 en la Biblioteca Luis Ángel Arango.

** Filósofo, Universidad Nacional. Magíster en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana. Docente del Departamento de Humanidades de la Universidad Santo Tomás. Correo electrónico: alejandrorojas@usantotomas.edu.co

Deleuze, Vattimo.

The difference and its tension with the equality idea: the social, the juridical and the political

Abstract

One of the outstanding notions that the present philosophy has put in discussion with modernity, has been the concept of difference. This, in opposition to the equality idea that from Descartes and other modern thinkers formed. Several philosophers have confronted the Orthodoxy of the equality thus helping to the recognition of new phenomena like the one of multiculturalism and in the plane of the law, the one of the possible coexistence of diverse legal systems within the framework of a same state unit. Vattimo emphasizes the sharpness of the Nietzschean thought when submerging in the adventure of the difference. In another direction, Gilles Deleuze allows us to approach the contrast between equality and difference in terms of majority and repetition. Finally, we took the perspective opened by Emmanuel Levinas under which the difference is revealed to us as the Other.

Key words: Difference, equality, alteration, law, politics, Levinas, Deleuze, Vattimo.

La *filosofía de la diferencia* o más propiamente el pensamiento de la diferencia constituye una de las apuestas más radicales que la filosofía contemporánea ha puesto frente a la tradición moderna y quizá ante toda la tradición occidental, como oposición al privilegiado concepto de la igualdad que desde Descartes y otros pensadores modernos ha configurado toda una época histórica. El concepto de igualdad ha fundamentado entre los hombres, en gran medida, la creencia en una cultura universal y también quizá formalmente o como artificio, la admisión de un rasero común ante la ley. Con diferentes enfoques y distintos propósitos varios filósofos han cuestionado la ortodoxia de la igualdad, lo que ha ayudado al reconocimiento de nuevos fenómenos como el del multiculturalismo y en el plano del derecho, la posible coexistencia de sistemas jurídicos diversos en el marco de una misma unidad estatal.

Desde la filosofía italiana, Gianni Vattimo resalta la agudeza del pensamiento nietzscheano al sumergirse en la “aventura de la diferencia”, dado que representa una concepción en posibilidad de ceder, sin temor de principios únicos protectores, “a la multiplicidad de las apariencias, liberadas de la condena platónica que las convierte en copias de un original trascendente, lo cual impone inmediatamente jerarquías y exaltaciones” (2002, p. 9). Sin embargo, Vattimo reconoce la existencia de una tensión entre Heidegger y Nietzsche, puesto que para el primero Nietzsche no se puede tomar como filósofo de la diferencia; éste constituiría, más bien, la expresión radical de la metafísica que olvidó el ser y su diferencia con el ente. Por otra parte y en otra dirección, Gilles Deleuze nos permite abordar el contraste entre igualdad y diferencia en términos de generalidad y repetición, repetición no de algo igual como se podría pensar, sino que comprende lo Otro y, por tanto, comprende la diferencia, la incluye.

¿De qué manera entonces la repetición constituye una creación o una novedad? ¿Ella cómo podría conformar una potencia singular, un potencial de singularidad? En cuanto a la generalidad, ésta atañe al concierto de las leyes bien desde la ley natural, bien desde la ley moral. Finalmente, y en tercer lugar, tomaré la perspectiva abierta por Emmanuel Levinas desde la cual la diferencia se nos revela como el Otro. Al decir de Levinas, esa manera como se nos manifiesta el Otro va más allá de la idea que de él poseemos. El Otro desborda el ámbito del Yo y nos proyecta hacia un lugar de incertidumbre, pero de mucha riqueza en las relaciones entre los hombres, es el infinito resignificado, visto desde una nueva óptica: es la maravilla de la infinitud, para emplear las palabras del colombiano Carlos B. Gutiérrez. Así, creo que apoyados en Vattimo, Deleuze y Levinas podemos entablar una relación con la Modernidad, no para romper con la idea de igualdad, pero sí para encarar la tensión de ésta con la diferencia, en la convicción de que ello debe generar consecuencias importantes en el campo de la vida social, del derecho y de la política.

Una carga que agobia al hombre occidental y en especial al hombre moderno, por el acento exageradamente objetivo, es lo que Nietzsche llamó la enfermedad histórica. Así, los hombres asumen la historia como un cúmulo de

contenidos, una provisión de conocimientos sobre los hechos que ya pasaron. Esta enfermedad paraliza y produce un hombre estéril para lanzar la historia pasada hacia el presente; es un superávit de “conciencia historiográfica” que inhabilita el uso del pasado para la vida. En mi opinión, lo que se manifiesta en esa enfermedad es la manera positivista de entablar relación con el mundo cosificándolo. Los hechos y la historia también son reducidos a objetos. Como lo destaca Juan Luis Vermal en su lectura de Nietzsche, “la capacidad de apropiarse del pasado es lo fundamental”, la fuerza plástica creadora es la que accede a la transformación del “pasado en parte de la vida presente” y le impide “dejarlo ser en la forma autodestructiva de la sucesión” (1987, p. 27).

Esa fuerza plástica presente, particularmente en el eterno retorno de lo mismo, el cual, como mostraré, es tratado con buen cuidado por Deleuze, intensifica la vivencia del momento gracias al olvido. ¿Al olvido de qué? Del “tener que ser”, dice Vermal; es decir, que no se tiene por qué seguir una norma de secuencia temporal que termine por producir el momento, como si fuera eslabón de una cadena o como punto de un trayecto continuo lineal. Pero, ¿no se presenta aquí una ambigüedad? Si se trataba de tomar el pasado en provecho del presente ¿cómo conseguir eso, olvidando precisamente el tiempo? Es claro que no debemos leer la historia como un “tener que ser” que va en progresión uniforme, pero, entonces, cómo hacer para que el pasado vivifique la voluntad creadora en los grandes momentos, es decir, para hacer historia.

Por su parte, Nietzsche mantiene la idea de que lo histórico y lo no histórico son igualmente indispensables; en otras palabras, la vida y la conciencia histórica conservan una suerte de dialéctica. El descenso del hombre ocurriría cuando hay exceso historiográfico. Vattimo detecta aquí una herencia hegeliana y nos recuerda que algunos filósofos acentúan en este sentido la comprensión nietzscheana de la tragedia griega que se fundamenta en dos perspectivas: una dionisiaca y otra apolínea. Según estos autores, es ahí donde básicamente se podría iniciar la intuición de la diferencia en Nietzsche, la oposición entre Dionisos y Apolo que es la divergencia entre el coraje audaz y el orden.

Una característica fundamental de Dionisos es su figura plástica que no se

somete, como dice Vattimo: “al pensamiento metafísico-representativo” (2002, p. 105). En efecto, para la metafísica, entendida como el olvido del ser desde la perspectiva heideggeriana, lo verdadero será el concepto o la representación que nos hacemos de aquello que está fuera de nuestra mente. La mayor parte de los filósofos anteriores entendieron lo verdadero como representación precisa de las cosas y del mundo. De esa forma “la preocupación fundamental de la filosofía es ser una teoría general de la representación” (Rorty, 1995, p. 13). Pero Dionisos no es un ente del cual se pueda hacer una representación precisa. Si hay una verdad en él será de un orden diferente al de la representación. Sin embargo, pregunto, ¿no será Dionisos mismo ya una representación, la representación de la diferencia? Porque de ser así la diferencia misma quedaría instaurada como ente y Dionisos sólo sería su significante. ¿No queda Nietzsche preso de la metafísica al representar la diferencia en la figura de Dionisos? ¿No queda reducida la diferencia a un concepto? ¿Cómo traer a la memoria la diferencia que había sido olvidada por la metafísica occidental, pero sin pensarla metafísicamente, digamos en tanto estructura básica? Tal vez la llamada “rememoración” de Heidegger sería un intento de solución, pero el mismo Vattimo expresa que “las conclusiones de la interpretación heideggeriana... nos dejan perplejos e insatisfechos” (2002, p. 116).

Sin embargo, advirtamos que en el ámbito de las lecturas francesas sobre Nietzsche se intenta salvar la situación señalando que la diferencia se debe entender no como concepto, sino como puesta en acto, como puesta en escena. Sea como fuere, aprehender la discrepancia entre la cosificación moderna de la historia bajo el peso del positivismo y el valor de la vida misma, parece ser la señal que sugiere ubicar a Nietzsche como un pensador de la diferencia.

Pero, volvamos un momento a la rememoración. Según Heidegger, ella no se efectúa simplemente introduciendo la diferencia para quebrar la linealidad histórica de los hechos y dejar al desnudo el carácter eventual de ellos, los hechos como eventos no como secuencia. Con la rememoración sacamos del olvido a la diferencia que opacó Occidente para implantar el ser como lo presente y constante. Ahora bien, si la rememoración ayuda a superar la metafísica, entonces no puede ser una estructura básica de ordenamiento

secuencial, ni mucho menos con pretensión de objetividad. Lo que se vuelve problemático es la propia noción de rememoración, si se trata de que ella supere la metafísica instaurando la diferencia como evento. Entonces: o la diferencia entra a reemplazar a la metafísica y queda como nueva estructura básica, es decir como una nueva metafísica, o la diferencia es otra cosa, un acontecer que nos hace imaginar algún momento en que se abra otro acontecer, otro evento incluso más allá de la diferencia ¿Esto es posible? En distintas ocasiones Heidegger había puesto de presente el llamado problema de la diferencia ontológica que atraviesa todo el desenvolvimiento de la filosofía occidental; en ésta, el ente se concibe como presencia, privilegiando la comprensión en “un determinado modo del tiempo”, vale decir, el presente (1986, pp. 35-36). De tal forma, una cosa es el ente, pero otra el ser del ente. Por ejemplo, Platón entendió al ser como un ente; un ente que es verdaderamente, es decir, en oposición a las cosas visibles que sólo parecen ser (Rosales, 1993, p. 27). En definitiva –lo dice Vattimo– no es suficiente la rememoración como una toma de conciencia sobre la diferencia ontológica. Hay que ir más allá, hasta problematizar la diferencia como evento.

El temor de que la diferencia vuelva a obrar como estructura metafísica –posibilidad que he mencionado anteriormente– marca todo el recorrido de Gilles Deleuze sobre el tema. Para evitar esa posibilidad lo que habría de obrar es una inversión del platonismo negando la primacía del modelo sobre la imagen (Vattimo, 2002, p. 213). También de separarse de la historia como sucesión y entrar a otra forma del tiempo: la del eterno retorno; este tiempo diferente no se debe tomar a la ligera como cosa fácil, se ve en el contraste manifiesto por Nietzsche, entre Zaratustra y los animales. Para éstos todo va y vuelve, muere y florece, como eterna rueda del ser. Todas las cosas bailan para los que piensan como los animales. Pero Zaratustra los llama truhanes y organillos de manubrio que han transformado la rueda del tiempo en una canción de organillo (1993a, p. 300). Aquí parece haber un recelo de que se estatuya de esa manera también la diferencia como fundamento.

Deleuze está convencido de que en el fondo de nuestro tiempo se halla el pensamiento de la diferencia. Surge un desplazamiento en el que la diferencia y la repetición entran a llenar el espacio de lo idéntico y de lo negativo

(2006, p. 15). Vivimos el momento de los simulacros, en el que la identidad misma es simulación. La identidad resulta ser entonces un juego de manos. En fin, el pensamiento de la diferencia se lleva a cabo en Deleuze a través de la distinción entre generalidad y repetición. Categóricamente, aunque alguien podría imaginar otra cosa, la repetición no es la generalidad, pero de dónde proviene, me pregunto, este interés tan agudo que expresa Deleuze por la repetición. Un primer rastro es evidentemente su constante referencia a Nietzsche y en especial a la idea del eterno retorno. Tengamos en cuenta que repetir descende del latín “repetere”, como volver a pedir, es decir, demandar satisfacción, de nuevo requerir o desear. ¿Y acaso no es por medio de ese nuevo evangelio que Nietzsche llama voluntad de poder, forma formidable de requerir y desear, que el hombre puede afrontar el eterno retorno de lo mismo? Efectivamente, así se presenta un “dionisiaco decir sí al mundo, tal como es: hasta el deseo de su retorno y eternidad absolutos” (Nietzsche, 1993b, p. 54). Lo importante es tener en cuenta que la repetición como ya quedó dicho no es la generalidad. El retorno de lo mismo no debe ser asumido como parte de un fenómeno de generalidad.

Veamos algunos detalles. Si nos movemos dentro de la generalidad estamos inclinados a realizar intercambios de particulares o simplemente de cosas particulares (Deleuze, 2006, 21). Es decir, que en el marco de la generalidad es posible que una cosa reemplace a otra. Pienso, por ejemplo, en la Historia; bajo el dominio de la generalidad cabría pensar que lo que hicieron las revoluciones burguesas fue seguir un modelo, digamos el francés de 1789. Unos hombres reemplazaron a otros hombres, unas instituciones a otras, etc., en el sentido de que en cada caso, en cada revolución, unos eran los que cumplían el papel de vanguardia, otras cumplían el papel de formas de poder, otras de estructura económica. Cada revolución burguesa seguiría su esquema llenando espacios mediante cambios.

Ahora bien, ¿por qué es posible generalizar y por qué se da la generalidad? La generalidad se levanta sobre dos bases: la semejanza que corresponde al orden de lo cualitativo y la equivalencia que se manifiesta de forma cuantitativa. Leyendo los *Fragmentos póstumos* de Nietzsche, encontramos que el número constituye “un gran recurso para hacernos el mundo manejable.

Comprendemos solo hasta donde podemos contar, esto es, hasta dónde se puede percibir una constancia" (1993b). Pero en la repetición no hay ni semejanza ni equivalencia. Mientras que en la generalidad se cambian semejantes por semejantes o equivalentes por equivalentes, en la repetición sólo hay únicos y singularidad. Si en la repetición hay algo igual, digámoslo con Nietzsche, es sólo la igualdad de poder; esto es, "lo igualmente poderoso" para la acción feraz, para lo grande, no para lo ordinario. Lo contrario es la acción del individuo típico, inequívoco en su libertad bajo la ley, llevado por una voluntad de medida y de sometimiento a la norma o al concepto (1993b, pp. 156-157).

La subordinación a la norma, ese seguimiento a la ley es lo que Deleuze llama generalidad: "la generalidad pertenece al orden de las leyes" (2006, p. 22). Y no nos referimos solamente a las leyes de la naturaleza, también a la ley moral. Es más, cuando pensamos en aplicar la ley moral lo que hacemos en el fondo es retomar el arquetipo de las leyes naturales. Sabemos que la teoría que describe las normas de la naturaleza tiene sus antecedentes en la Grecia Antigua. La teoría era la contemplación del Cosmos buscando asemejarse a él. En ella el hombre asume el movimiento ordenado de la naturaleza y lo proyecta "en la praxis de la vida", nos dice Habermas, a propósito del origen de la teoría. Y continúa: "la teoría acuña en la vida su forma, se refleja en la actitud de aquél que se somete a su disciplina, en el ethos" (1993, pp. 159-160).

Ahora bien, no es que bajo la generalidad se impidan en absoluto los cambios. Más bien, lo que funciona es el imperio de la ley que determina cómo se deben dar los cambios o cómo deben ser tomados ellos; la ley encausa el cambio a condición de que siga los parámetros por ella determinados. Por eso Deleuze describe la generalidad como forma vacía de la diferencia y forma invariable de la variación. Es solamente un simulacro de cambio o la instauración de lo que permanece en el cambio, puesto como fundamento. Tanto para Kierkegaard como para Nietzsche, la repetición implica introducir la novedad y ahí es donde se juega la libertad. En especial, para Nietzsche la voluntad, que se da en la repetición como eterno retorno, es tal que ni siquiera se puede enfocar a un objeto particular. De ser así ya estaría limitada en algún sentido y, en consecuencia, lo único posible por desear

para mantener la libertad es el retorno mismo. En otras palabras, se desea únicamente la repetición.

Hay dos movimientos de tipo psicológico con los cuales no concuerda la noción que estamos comentando de repetición: el hábito y la memoria. En el hábito o detrás del hábito siempre habrá una conciencia o un Yo, como vigía de ese modo de actuar adquirido y a cuyo cargo está incorporar y doblegar toda posible creación que pretenda salirse de lo predecible, bajo la égida de la generalidad. En cuanto a la memoria, a mi entender el problema es que ella, contaminada de generalidad, puede actuar también de una manera selectiva optando por elementos que terminan siendo “particulares disueltos en la generalidad” (2006, p. 30).

Se eligen cosas unificadas, por decirlo así, enlazadas en el cerco de lo general. Este uso de la memoria está muy lejos de la rememoración heideggeriana, con todo y sus problemas que ella pueda plantearnos. Una cosa es la rememoración de la diferencia y otra la memoria que compendia sus contenidos proyectándolos en una generalidad. Desde aquí se puede avistar una fuerza creadora, “una potencia positiva” que, según Deleuze, Nietzsche descubre en el olvido. Entonces cabe nuevamente la pregunta: ¿olvido de qué? Con Juan Luis Vermal habíamos dicho, olvido del “tener que ser”. Digamos que en la síntesis de todos mis hábitos, ellos se enderezan al tener que ser, con mi Yo o en mi Yo, pero, igualmente, los recuerdos se ponen en función de ese Yo que busca la identidad consigo mismo y para eso exige un “tener que ser”. El olvido se hace potencia creadora de singularidad si bien convendría no dejar confusiones a ese respecto.

¿La singularidad corresponde a la identidad del Yo que efectúa la reminiscencia incorporando sus recuerdos en una especie de marco integral? No rehuyo el hecho de que aquí pueda haber algo problemático, dando pie para calificar a Nietzsche como el máximo exponente de la Modernidad, por cuanto lleva la subjetividad al extremo. Pero, el punto clave para mí reside en que precisamente la singularidad a la que se llega por el olvido, puesto en acción por la voluntad de poder, no es la de un sujeto con historia que cobra identidad a través de su sistema de hábitos o mediante el conjunto de

sus recuerdos; más bien, en la vivencia del acontecimiento tiene lugar una creación de "forma superior", gracias al potencial selectivo del hombre que en tal condición ha ascendido a superhombre. De tal forma, la singularidad no está conformada por un Yo idéntico a sí mismo, sino por la selección de aquella forma superior. Lo singular es el acto mismo de selección, no alienada por el tener que ser. Me parece que éste es un modo de entender la idea de Deleuze, según la cual la voluntad de poder saca una forma superior "gracias a la singularidad de la repetición en el eterno retorno mismo" (2006, p. 31).

Pasemos ahora a la tercera visión, la cual considero de apoyo para pensar el tema de la diferencia. Me refiero a Emmanuel Levinas, específicamente con respecto a la noción de alteridad, en la que es posible percibir su interés por lo diverso en el mundo humano. Levinas parte de dos ideas clave para entrar en su filosofía de la alteridad: la guerra y la metafísica. Luego deriva esas reflexiones hacia la totalidad y el infinito. El fenómeno bélico remite al campo de la totalidad que ha avasallado a Occidente, como si cada guerra fuera una actualización de una totalidad que impone su lógica férrea. La guerra es totalidad y en ella se pone de presente el semblante del ser que se somete a la totalidad. En la guerra "los individuos son meros portadores de fuerzas que los dirigen a sus espaldas" y lo específico de cada momento se resigna a un sentido. Los individuos "toman prestado un sentido a esta totalidad" (2002, p. 48).

Otro referente que toma Levinas hacia la alteridad es la metafísica, entendida en el sentido más ortodoxo de proyección hacia lo sobrenatural y no tanto como olvido del ser, a la manera de Heidegger. En la forma tradicional de la filosofía, la metafísica se deja ver como movimiento que va desde lo presente que nos es familiar hasta lo que nos es más extraño y se percibe sobre todo como lejanía, si bien se ubica fuera de nuestro horizonte visible. Para nosotros lo que nos es extraño es extranjero, no ha nacido en nuestro propio país. Dice Levinas que "el término de ese movimiento es llamado Otro en un sentido eminente" (2002, p. 57). La característica de ese otro o de lo otro es que nunca asume la cualidad de ser satisfactorio, no puede dejarnos saciados: el deseo metafísico de lo otro no consigue llegar al reposo justamente por ausencia de adecuación. Y al decir que se trata de una alteridad en sentido

eminente se quiere decir que lo otro es absoluta y completamente otro. No hay la posibilidad de una reabsorción en la que lo deseado vuelva a quien consiga poseerlo o a conocerlo. La falta y la ausencia en el deseo metafísico no tienen el carácter de añoranza, no constituyen una distancia a manera de recuerdo con “un parentesco previo”, como anticipo y pronóstico.

Lo otro metafísico, en tanto verdaderamente otro, no permite vencer esa distancia, es decir, que no hay nunca desaparición de la distancia ni acercamiento (Levinas 2002, p. 58). Desde este punto de vista lo verdaderamente otro siempre será inadecuado, y sólo de paso quisiera hacer notar la dificultad que se presenta al decir esto. ¿Cómo hablar de la verdad de lo otro, si no hay adecuación ni posibilidad de ella? En principio, pareciera ser que el concepto de verdad de la alteridad no es el de la verdad como adecuación tan extendida en la historia de la filosofía.

La guerra y la metafísica se proyectan hacia la totalidad y Levinas entiende que con la alteridad es posible proteger lo singular de la sujeción al todo absolutista. La lógica de esto reside en que el alejamiento del deseo metafísico, en relación con lo completamente otro, es insuperable, impidiendo que deseo y alteridad conformen totalidad. La inadecuación es incapacidad de constituir sistema, de configurar totalidad. Así, la relación del Yo con el Otro es bastante extraña: Levinas la denomina metafísica. Es una relación sin reversibilidad, es asimétrica, en la que el Otro permanece trascendente al Yo si bien éste ya se ha conmovido, ha sido perturbado en su ámbito. Hay asimetría, además, porque el movimiento del Yo al Otro no es equitativo con el movimiento del Otro al Yo. Con base en esta concepción, la metafísica que Levinas también denomina *lo de otro modo que ser*, no se debe interpretar de manera simple, como si estuviésemos pasando a la teología. Ese *lo de otro modo que ser* “no puede situarse en algún orden eterno abstraído al tiempo” orientando la secuencia de las cosas en el tiempo (2003, p. 52).

Puesto que el Otro persevera en su trascendencia al Yo, es libre y desde esa óptica el Yo no puede poder sobre el Otro (2002, p. 63). Esto produce desesperación en el Yo, individualista, formado en los cánones más radicales de la Modernidad y que lo empujan a tomar posesión del Otro o a aprehenderlo

en el conocimiento consiguiendo la ciencia precisa sobre él. Por eso Carlos B. Gutiérrez llama la atención sobre un texto de 1987, escrito por Levinas, titulado *Los derechos humanos y los derechos del otro ser humano*. Ahí plantea que los Derechos Humanos están en riesgo por efecto de su mismo origen en la razón científica. Surgieron en el modelo cognitivo del ser humano, como “saber que debía corresponder a la matematización moderna de la naturaleza; de ahí que la praxis de los derechos humanos fuera considerada como *disciplina racional*” (2002, p. 339).

La historia de la filosofía muestra un Occidente en el que la alteridad se ha reducido al Yo, “de lo otro a lo mismo, valiéndose del conocimiento que neutraliza cualquier alteridad y es así el instrumento de la pretendida auto-suficiencia del Yo” (Gutiérrez, 2002, p. 331). Por el contrario, en el marco de la alteridad levinasiana se adelanta la acogida del Otro como pura exterioridad al Yo, ni siquiera como semejanza con él, mucho menos como identidad, ni como proyección suya. Por eso resulta tan importante el concepto de Infinito para acercarse a la alteridad, pues el Otro es tan extraño para el Yo que resulta inapropiada la pretensión de conocimiento. En la idea del Infinito se piensa lo que es siempre externo al pensamiento del Yo y de ahí que se entienda como una relación con el misterio. La conclusión, derivada de todo esto, es que la relación con el Otro no es básica ni originariamente epistemológica, sino ética. El infinito no constituye una simple negatividad, una pura negación de la esencia, del ser, de la subjetividad. Por el contrario, él contribuye a formar otro tipo de subjetividad que más que esencia es responsabilidad: “la positividad del infinito es la conversión en responsabilidad, en acercamiento al otro, en respuesta al infinito no tematizable... que manifiesta su desmesura” (2003, p. 56).

Los pensadores que me han servido de apoyo en las consideraciones hechas tienen el común denominador de tomar la alteridad, o la diferencia, o la diversidad como fenómenos complejos cuando no paradójicos. Pero, téngase en cuenta que no es solamente una labor académica o de carácter especulativo la que ha traído al frente estos fenómenos, la que los ha desvelado, sino que también están los trabajos disciplinares de diferentes campos, está el espíritu de la época, los eventos sociales y políticos, en fin, los trabajos de campo de

la Sociología y la Antropología, lo que evidencia las diversas opciones vitales por las que optan los grupos sociales. Además, se habría de puntualizar que condiciones como las consecuencias de los procesos de descolonización y del final de eurocentrismo han hecho visibles nuevos universos culturales (Vattimo, 2004, p. 34).

Retomar el pasado para construir el presente y quizá proyectar el futuro, o al menos un posible futuro, no tiene una resolución evidente. Apoyado en los filósofos referenciados, especialmente en Nietzsche, podríamos pensar que seguir una supuesta linealidad en la historia, esto es, aferrarse a normas y parámetros que se deban cumplir en el ejercicio de un proyecto histórico, podrían llegar a abortar la creatividad de la acción humana. Se llegaría a repetir acciones inoficiosas, incluso, para las metas del propio proyecto por alcanzar. La realidad es cambiante y compleja, de ahí que la historia no se encasille en fórmulas generales. Pero, por otra parte, ¿esto no significaría que toda acción sea absolutamente improvisada, es decir, desconectando todo acontecimiento de otros acontecimientos? Es cierto que la noción de bienestar social e individual tiene mucho de cultural, pero esta culturización no está desconectada del sustrato biológico y quizá exista un mínimo de percepción universal del sentirse bien. De todas formas una mezcla del componente cultural con los componentes biológicos, debe pesar para que ciertos grupos sociales sientan que persiste una condición de opresión sobre ellos y por eso mismo sus creaciones en la vida práctica (ética, política y religiosa) consolidan un afán latente de pasar a otra cosa más allá de la experiencia de ver reducidas sus posibilidades.

A ese respecto y tal vez por constituir un caso de perspectiva cultural distinta del marco occidental, los indígenas de América nos podrían presentar una manera diferente de relación vinculante con la Historia, con su historia. El mundo indígena de los nasa en Colombia presenta un caso de renovación histórica “que se ha convertido en un instrumento ideológico de resistencia en la lucha contra el etnocidio”, según lo interpreta la antropóloga Joanne Rappaport (2000, p. 17). De esa forma, el pueblo nasa elabora sus narrativas basadas en los “recuerdos personales” y la “tradición oral” y los complementa con documentos legales, incluso, con escritos provenientes de la sociedad

en el poder. El resultado –continúa la antropóloga– más que “una reflexión sobre el pasado libre de compromisos” constituye una proyección para intervenir en la historia. El pasado se incorpora así a la modificación del presente (2000, p. 220).

Pero, digamos que el juego entre la igualdad y la diferencia se da de forma extensa en las actividades humanas, con diferentes matices, algunos con cierto equilibrio, otros con claras tendencias extremas. Pero, aún éstas no dejan de ser paradójicas. Así la ideología neoliberal privilegia el individualismo con un supuesto respeto por la diferencia; rechaza fenómenos como la estatización, la propiedad social, las formas asociativas de poder comunal o gremial. En cambio, promueve la defensa de intereses privados en áreas sensibles, de tal manera que al ciudadano no le queda otra opción que terminar ayudando al proceso de ganancia de tales intereses y en detrimento propio, servicios como la salud, las pensiones, la educación, y hasta los recursos naturales, como es el caso de Ecopetrol en Colombia. Al mismo tiempo, la dinámica social va haciendo que ese individuo, ese ciudadano, entre en una inercia de la que casi no se da cuenta al servicio del consumo, de la publicidad. Entra de manera acrítica en lo que Heidegger llamó la caída, el mundo del *se*. Se dice, se cree, etc. El anónimo colectivo que quizá opera como el trapecista en la imagen de Nietzsche, comenzó creyendo que era libre y autónomo, pero después de una acrobacia acabó por ser expresión del más burdo uniformismo.

Quisiera señalar finalmente, que el reconocimiento de la diferencia en la antropología jurídica, pasa por aceptar las singularidades del ser humano y en ello va de suyo una postura filosófica, que ayuda a comprender la naturaleza del derecho como forma de orientar las conductas de los hombres.

Porque, al mismo tiempo, al comprender el carácter y el temperamento humanos, entenderemos mejor la naturaleza del derecho. Es la idea de Fernando Silva Santiesteban (2000, p. 28). Continúa expresando que el interés en la antropología jurídica “es sistematizar las comparaciones y establecer principios que expliquen no sólo las similitudes sino también las diferencias entre los sistemas normativos de las distintas sociedades humanas”. Ahora bien, la dialéctica entre el derecho estatal y los derechos alternativos son una muestra de cómo en las sociedades se mezclan las nociones de igualdad y de diferencia. Como lo señaló en algún momento Raquel Irigoyen, en los países andinos se presenta una admisión de los sistemas jurídicos indígenas articulados con el derecho estatal. Se aceptan las entidades de resolución de conflictos indígenas y sus procedimientos, al igual que sus leyes, pero hasta el límite en que no choquen con el sistema estatal (2003, p. 174). De todas formas, creo que lo queda siempre presente es la existencia del conflicto, no sólo entre igualdad y diferencia como conceptos, sino también el conflicto vital entre fuerzas de poder disputándose unos el derecho a existir y otros por mantenerse dominantes.

Referencias

- Deleuze, G (2006). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gutiérrez, C.B. (2002). *Temas de filosofía hermenéutica*. Bogotá: Universidad Nacional-Universidad de los Andes.
- Habermas, J. (1993). *Ciencia y técnica como “ideología”*. México: Red Editorial Iberoamericana.
- Heidegger, M. (1986). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Irigoyen, R. (2003). Pluralismo jurídico, derecho indígena y jurisdicción especial en los países andinos. En: *Variaciones sobre la justicia comunitaria*. Bogotá: ILSA- Red de Justicia Comunitaria.

- Levinas, E. (2002). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Levinas, E. (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- Nietzsche, F. (1993a). *Así habló Zaratustra*. Barcelona: Altaya.
- Nietzsche, F. (1993b). *Fragmentos póstumos*. Bogotá: Norma.
- Rappaport, J. (2000). *La política de la memoria*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Rorty, R. (1995). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Rosales, A. (1993, julio-septiembre). *La diferencia ontológica en la obra de Heidegger. Texto y contexto*, No. 21.
- Silva Santiesteban, F. (2000). *Introducción a la antropología jurídica*. Lima: Universidad de Lima-Fondo de Cultura Económica.
- Vattimo, G. (2002). *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Barcelona: Península.
- Vattimo, G. (2004). *Nihilismo y emancipación*. Barcelona: Paidós.
- Vermal, J.L. (1987). *Crítica de la metafísica en Nietzsche*. Barcelona: Anthropos Editorial del Hombre.