

# A tolerancia multicultural como ideoloxía



SLAVOJ ŽIŽEK

Doutor en Filosofía, en Artes e en Psicanálise. Actualmente comparte a cátedra no Instituto de Estudos Sociais da súa cidade natal de Liubiana (Eslovenia) coa docencia nas universidades de París e Essen así como na New School for Social Research de Nova York. Autor dunha enorme obra, subliñamos algúns dos seus títulos: *O sublime obxecto da ideoloxía*; *Subversión do suxeito*; *¿Quen dixo totalitarismo?*; *O fraxil absoluto*; *O intratábel: psicanálise, política e cultura de masas*; *Mirando ao sesgo*

Reproducimos a conferencia que pronunciou Slavoj Žizek no Consello da Cultura Galega o 9 de marzo de 2007 con obxecto de divulgar a este autor polémico, mais fundamental no panorama internacional polas súas achegas á crítica da cultura popular desde perspectivas novas e fecundas.



Imaxe do documental da BBC "Guía de cinema do perverso" que recrea "Os paxaros" de Alfred Hitchcock. Neste traballo Zizek expón o seu pensamento a través de diferentes filmes

**Por que hai hoxe en día tantos conflitos percibidos como problemas de intolerancia, non como problemas de desigualdade, explotación ou inxustiza? Por que o remedio proposto é a tolerancia, non a emancipación, a loita política, mesmo a loita armada? A resposta inmediata é a básica operación ideolóxica do multiculturalismo liberal: a 'culturalización da política' –diferenzas políticas, diferenzas condicionadas pola desigualdade política, pola explotación económica...– son naturalizadas/neutralizadas dentro de diferenzas 'culturais', diferentes modos de vida que son algo dado, algo que non pode ser superado senón só 'tolerado'. A isto, por suposto, un debería contestar en termos benxaminianos: da culturalización da política a politización da cultura. A causa desta culturalización é a retirada, o fracaso das solucións políticas directas (estado de benestar, proxectos socialistas...). A tolerancia é o seu sucedáneo pospolítico:**

"A retirada das máis substantivas visións da xustiza anunciadas pola promulgación da tolerancia é hoxe parte da máis xeral despolitización da cidadanía e do poder e retirada da vida política en si. O cultivo da tolerancia como política constitúe implícitamente o rexeitamento da política como un dominio no cal o conflito pode ser produtivamente articulado e canalizado, un dominio no cal os cidadáns poden ser transformados pola súa participación"<sup>1</sup>.

Quizais nada expresa mellor a inconsistencia do proxecto pospolítico liberal que a súa implícita e paradoxal identificación de cultura e natureza, os dous opostos tradicionais: a cultura en si mesma é naturalizada, tomada como algo dado. (A idea da cultura como algo 'innato' é por suposto, antiga). Foi Samuel Huntington quen propuxo a máis coñecida fórmula desta 'culturalización da política' ao localizar a fonte principal dos conflitos actuais no 'choque das civilizacións' que un está tentado en chamar a enfermidade huntingtoniana do noso tempo –como el di– despois da fin da Guerra Fría, a "cortina de ferro da ideoloxía" foi substituída pola "cortina de veludo da cultura"<sup>2</sup>. A escura visión de Huntington do 'choque de civilizacións' pode parecer contraria á brillante formulación da fin da historia na forma dunha rede mundial liberal democrática: qué pode ser máis diferente da idea pseudohegeliana de Fukuyama da fin da historia (a fórmula final da mellor orde social posíbel foi atopada na democracia capitalista liberal, non hai espazo para maior progreso conceptual, so hai obstáculos empíricos que superar)<sup>3</sup> que o choque de civilizacións de Huntington, como a maior loita política no século XXI? O choque de civilizacións É política na fin da historia.

A oposición básica na cal se apoia a visión liberal é a oposición entre aqueles gobernados pola cultura, totalmente determinados polo mundo vital no cal naceron, e aqueles que só 'gozan' da súa cultura, que se elevan por riba dela, libres de escolleren a súa cultura. Isto lévanos ao seguinte paradoxo: a última fonte de barbarie é a cultura en si mesma, a directa implicación nunha cultura particular que o volve a un intolerante a respecto doutras culturas. A oposición básica está así relacionada co conflito entre o colectivo e o individual: a cultura é por definición colectiva e particular, parroquial, excluínte con outras culturas, mentres que –próximo paradoxo– é o individuo quen é

universal, sempre que sexa capaz de se transcender e de se elevar por riba da súa cultura particular. Tendo en conta que cada individuo ten que estar 'particularizado' dalgún xeito, ten que situarse nun particular mundo vital, o único xeito de saír deste punto morto é escindir o individuo en universal e particular, público e privado (onde 'privado' se refire tanto o refuxio seguro da familia e a esfera pública non estatal da sociedade civil, economía). No liberalismo, a cultura sobrevive pero é privatizada: como modo de vida, conxunto de crenzas e prácticas, non como rede pública de normas e regras. A cultura é literalmente transubstanciada: o mesmo conxunto de crenzas e prácticas cambia o poder de compromiso dun colectivo cara á expresión de idiosincrasias persoais e privadas.

Na medida en que a cultura por si mesma é unha fonte de barbarie e intolerancia, a inevitábel conclusión é que o único xeito de evitar a intolerancia e a violencia consiste en extraer o núcleo do ser do suxeito, a súa esencia universal, da cultura: no seu núcleo o suxeito debe ser *kulturlos* (sen cultura). (Esto dálle unha volta á infame fórmula de Joseph Goebbels "cando escoito a palabra cultura busco a miña pistola" – pero non cando escoito a palabra civilización). Wendy Brown trata desta noción liberal nunha multitude de niveis:

Primeiro, non é verdadeiramente universal, *kulturlos*. Xa que, nas nosas sociedades, a sexualizada división do traballo aínda predomina e concede ao home vantaxes nas principais categorías liberais (autonomía, actividade pública, competición) e relega a muller á esfera privada da solidariedade familiar, etc., o liberalismo en si mesmo, coa súa oposición entre privado e público reforza o dominio do home. Ademais, unicamente para a moderna cultura capitalista occidental a autonomía, a liberdade individual, etc., se sitúan por riba da solidariedade colectiva, a conexión, a responsabilidade polas persoas de-

pendentes, o deber de respectar os costumes da comunidade: de novo, o liberalismo concede privilexios a certa cultura, a do moderno Occidente.

A segunda liña de ataque de Brown refírese á liberdade de elección e aquí, tamén, o liberalismo amosa fortes prexuízos. Amosa intolerancia cando a individuos doutras culturas non se lles concede liberdade de elección (amputación de clitoris, matrimonios infantís, infanticidio, poligamia, violación dentro da familia...); ignora, no entanto, a tremenda presión que, por exemplo, incita as mulleres nas nosas sociedades liberais a se someteren a cirurxía plástica, implantes cosméticos, inxeccións de botox..., coa finalidade de se manteren competitivas no mercado sexual.

Finalmente, están os paradoxos autorreferentes centrados no *impasse* de tolerar a intolerancia. O multiculturalismo liberal predica a tolerancia entre culturas, mentres deixa claro que a verdadeira tolerancia so é plenamente posíbel na individualista cultura occidental, e así lexitima incluso intervencións militares como un xeito extremo de loitar contra a intolerancia dos outros – algunhas feministas dos Estados Unidos apoiaron a ocupación de Afganistán e Iraq como formas de axudar as mulleres deses países... Porén, Brown intenta conseguir máis deste paradoxo autorreferencial, que un liberal radical simplemente faría seu sen ningunha inconsistencia: se eu creo na elección individual e na tolerancia das culturas diferentes, POR SUPOSTO isto obrígame a ser 'intolerante' coas culturas que impiden a libre escolla e a tolerancia. Brown faino fácil centrándose no antiislamismo actual – pero que dicir da loita contra o nazismo? Non é tamén un paradoxo que os aliados levaran a cabo unha brutal guerra contra o fascismo no nome da tolerancia e da paz? Hai límites a tolerancia, e ser tolerante fronte á intolerancia significa simplemente apoiar ('tolerar') a intolerancia. A idea liberal da 'libre elección' – se o suxeito o

O cultivo da tolerancia como política constitúe implicitamente o rexeitamento da política como un dominio no cal o conflito pode ser produtivamente articulado e canalizado



Obra de Žižek editada en Galego no 2004

quere pode optar polo parroquial modo de tradición no cal naceu, pero ten que ter outras alternativas e despois facer unha libre escolla – sempre acaba nunha rúa sen saída: mentres os adolescentes *amish* teñen formalmente unha libre escolla, as condicións nas que se atopan cando fan a escolla impiden que esta sexa libre. Para que efectivamente puideran escoller en liberdade, deberían ser informados sobre todas as opcións, educados nelas. Porén, o único xeito de facer isto sería extraelos da súa inmersión na comunidade *amish*, por exemplo, facelos efectivamente ingleses. Isto tamén amosa claramente as limitacións da típica actitude liberal fronte ás mulleres musulmás que levan o veo: poden facelo se é a súa libre elección e non unha opción que lles veña imposta polos seus maridos ou familia. Deste xeito, no momento en que as mulleres levan o veo como resultado da súa libre elección individual (para amosar a súa espiritualidade), o significado de levar o veo cambia completamente: xa non é un signo da súa pertenza á comunidade musulmá, senón unha expresión da súa idiosincrasia individual. A diferenza é a mesma que a que hai entre un granxeiro chinés que come comida chinesa porque o seu pobo o fai desde tempos inmemoriais, e un cidadán dunha megalópole Occidental que decide ir cear a un restaurante chinés local. A lección de todo isto é que a escolla é sempre unha metaescolla, unha escolla a respecto da modalidade da escolla mesma: soamente a muller que escolle non levar o veo é a que efectivamente escolle unha opción. Isto explica porque nas nosas sociedades seculares a xente que mantén unha substancial pertenza relixiosa está nunha posición subordinada: mesmo se se lles permite manter as súas crenzas, estas crenzas son toleradas como persoais e como parte da súa idiosincrasia: no momento no que as presentan como o que son para eles (un asunto de crenzas substanciais), son acusados de 'fundamenta-

lismo'. O que isto significa é que o suxeito de libre elección soamente pode emerxer como resultado dun extremadamente violento proceso de ser desvinculado do seu mundo vital, de ser arrincado das súas raíces.

O apuntamento filosófico desta ideoloxía do suxeito universal liberal, é, por esta razón, o principal obxectivo filosófico da crítica de Brown ao liberalismo e ao suxeito cartesiano, especialmente na súa versión kantiana: o suxeito é concibido como capaz de saír fóra das súas particulares raíces socioculturais e de afirmar a súa plena autonomía e universalidade: "O argumento racional e o criticismo, por suposto a racionalidade do criticismo, non son simplemente sinais, senón tamén a base da autonomía moral das persoas, unha autonomía que presupón independencia de outros, independencia da autoridade en xeral e a independencia da razón de seu"<sup>4</sup>. A experiencia básica da posición da dubida universal de Descartes é precisamente a experiencia multicultural de como a nosa propia tradición non é mellor que as, ao noso entender, 'excéntricas' tradicións dos outros: "...tense ensinado, mesmo nos meus anos de Universidade, que non hai nada imaxinábel tan estraño ou tan pouco crível que non fose sostido por un ou outro filósofo, e eu mesmo recoñecín no transcurso das miñas viaxes que todos aqueles cujos sentimentos son moi opostos aos nosos non son necesariamente bárbaros ou salvaxes, senón que tal vez estean en posesión da razón en tanto ou en maior grao ca nós"<sup>5</sup>.

A principal realización do *cogito* é o seu carácter insubstancial: "Non se pode expresar con seguridade; tan pronto como se fai, a súa función perdeuse"<sup>6</sup>. O *cogito* non é unha entidade substancial, senón unha pura función estrutural: un espazo baleiro como este, só pode xurdir nos intersticios dos sistemas comunais. O vínculo entre a emerxencia do *cogito* e a desintegración e perda de identidades comunais substantivas é inherente, e isto cúm-



O suxeito de libre elección soamente pode emerxer como resultado dun extremadamente violento proceso de ser desvinculado do seu mundo vital, de ser arrincado das súas raíces

prese aínda máis en Spinoza que en Descartes: aínda que Spinoza criticou o *cogito* cartesiano, criticouno como unha entidade ontolóxica positiva – pero implicitamente aprobou a posición enunciada, aquel que fala desde a radical autodúbida, xa que, aínda máis que Descartes, Spinoza falaba desde os intersticios do espazo social, nin xudeu nin cristián.

Spinoza, é efectivamente un filósofo coa súa subxectiva postura de dobre náufrago incomunicado nunha comunidade excluída dentro da civilización Occidental). Esta é a razón para empregalo como paradigma que nos permite descubrir os rastros de semellantes desprazamentos fóra do seu colectivo. Con respecto aos outros grandes filósofos, temos o caso de Nietzsche, que se avergoñaba das súa orixe alemá e se atribuíra raíces polacas. Para un filósofo, as raíces étnicas, a identidade nacional, etc., non son simplemente unha categoría de verdade, ou, por dicilo en precisos termos kantianos, cando reflexionamos por riba das raíces étnicas, embarcámonos nun uso privado da razón, restrinxidos por continxentes e dogmáticas presuposicións. Por exemplo, actuamos como individuos 'inmaturados' non como seres humanos libres que habitan na dimensión da universalidade da razón. A oposición entre Kant e Rorty con respecto á distinción entre o público e o privado é raramente sinalada, pero de todos os xeitos crucial: ámbolos dous distinguen marcadamente entre os dous

dominios, pero nun senso oposto. Para Rorty, o grande liberal contemporáneo, se é que algunha vez houbo algún, o privado é o espazo das nosas idiosincrasias onde a creatividade e a imaxinación salvaxe mandan, e as consideracións morais están (case) suspendidas, mentres o público é o espazo da interacción social onde debemos seguir as regras de tal xeito que non danemos aos outros. Noutras palabras, o privado é o espazo da ironía, mentres o público é o espazo da solidariedade. Para Kant, no entanto, o espazo público da "sociedade civil mundial" designa o paradoxo da singularidade universal, dun suxeito singular que, nunha especie de curto-circuíto, participa do Universal por medio do particular. Isto é o que Kant, no súa famosa pasaxe de *Que é a Ilustración?*, designa como público en oposición ao 'privado': o 'privado' non é individual como oposto aos lazos comúns de alguén, senón a orde común-institucional dunha identificación particular, mentres o 'público' é a universalidade transnacional do exercicio da propia Razón. O paradoxo da fórmula subxacente 'Pensa libremente, pero obedece!' (que, por suposto, implica unha serie de problemas de seu, desde o momento en que tamén descansa na distinción entre o nivel de actuación da autoridade social e o nivel de pensamento libre cuxa operatividade está suspendida) é así como un participa na dimensión universal da esfera pública, precisamente como individuo singular ex-





Zizek, converteuse nunha estrela mediática, o seu compromiso coa ilustración –como el lle chama– levouno a ser popular polo seu xeito comprensible de falar dos temas filosóficos máis complexos

traído de, ou incluso oposto á, identificación substancial comunal de si mesmo –un é verdadeiramente universal unicamente como radicalmente singular, nos intersticios das identidades comunais. É Kant quen debería ser lido aquí como crítico de Rorty: na súa visión do espazo público do libre exercicio da Razón, el afirma a dimensión da universalidade emancipatoria FÓRA dos confíns da identidade social de cada un, da propia posición na orde social –a dimensión que falta en Rorty.

É aquí onde atopamos a fatídica limitación de Brown. Primeiro, ignora o impacto tremendamente liberador de experimentar a propia bagaxe cultural como continxente. Hai un auténtico núcleo do liberalismo político: non esquezamos que o liberalismo emerge en Europa despois da catástrofe da guerra dos 30 anos (século XVII) entre católicos e protestantes, sendo unha resposta á urxente cuestión: como poden coexistir xentes que profesan distintas lealdades relixiosas? Isto exige por parte dos cidadáns algo máis que unha tolerancia condescendente cara á diversas relixións, máis que tolerancia como un compromiso temporal: exige que respectemos as outras relixións non a pesar das nosas convicións relixiosas máis íntimas, senón téndoas en conta. Respetar aos outros é unha proba de verdadeira fe. Quen mellor expresou esta actitude foi Abu Hanifa, o grande intelectual musulmán do século VIII: “As diferenzas de opinión na comunidade son un-

ha proba de graza divina”<sup>7</sup>. Ademais, esto exige que a lista de diferentes posicións inclúa os ateos.

É unicamente dentro deste espazo ideolóxico onde un pode experimentar a súa propia identidade como algo continxente e discursivamente ‘construído’. Para resumir, filosoficamente non hai Judith Butler (a súa teoría da identidade de xénero representada, etc.) sen o suxeito cartesiano. Segundo, esta é a razón pola que a súa análise, a súa imaxe do liberalismo occidental, está fatídicamente distorsionada: é sospeitoso como obsesivamente, case desesperadamente, intenta caracterizar a tolerancia liberal multiculturalista como ‘esencialista’, como baseándose na noción ‘esencialista’ de que a nosa identidade sociosimbólica está determinada pola nosa esencialidade bio-cultural. Pero, a pesar das diversas acusacións que se poden facer contra o multiculturalismo liberal, un debería polo menos admitir que é profundamente ‘antiesencialista’: é o seu eu bárbaro o que se percibe como ‘esencialista’ e polo tanto ‘falso’, por exemplo, o fundamentalismo ‘naturaliza’ ou ‘esencializa’ trazos continxentes historicamente condicionados. Un pode, deste xeito, sostener que Brown permanece dentro do horizonte do liberalismo tolerante, izándoo cara a un nivel autorreflexivo: o que ela quere é un liberalismo (multiculturalismo) que se expoña a criticar mesmo as súas propias normas e procedementos, facéndose consciente dos

seus intolerantes e eurocéntricos pre-xuízos. Eis as últimas liñas do libro: “.. a alternativa non é abandonar ou rexeitar o liberalismo senón empregar a ocasión para abrir os réximes liberais á reflexión sobre a falsa arrogancia do seu secularismo cultural e relixioso, e a posibilidade de seres transformados polo seu encontro con aquilo que o liberalismo escolleu oportunamente como o Outro hostil... Estes movementos desconstrutivos levan á posibilidade de concibir e alimentar un liberalismo máis autoconsciente e máis receptivo ao seu sempre presente carácter híbrido, ao seu potencialmente rico fracaso para vender organicismo a partir da individualidade e cultura a partir dos principios políticos, do dereito ou da política. Este sería un liberalismo potencialmente máis modesto, máis moderado nos seus impulsos imperiais e coloniais, pero tamén capaz da xustiza cultural á que aspira”<sup>8</sup>.

Porén, un pode alegar que Brown fracasa cando aplica o movemento autorreflexivo que lle exige ao multiculturalismo liberal no seu propio edificio: mentres demostra de xeito convincente o procedemento polo cal o discurso do multiculturalismo liberal se presenta a si mesmo como universal, neutral con respecto a todas as particulares raíces culturais, continúa dependendo de categorías que seguen sendo ‘eurocéntricas’, como é a súa oposición básica entre continxencia e esencialismo: para os modernos europeos, outras civilizacións están atrapadas na súa cultura específica, mentres que os modernos europeos son flexíbeis, cambiando constantemente as súas presuposicións. O movemento desde o sexo como identidade esencialista ao sexo como construto discursivo é o movemento do tradicionalismo á modernidade. Brown critica repetidamente a “arrogancia liberal” que sostén que, mentres os individuos tradicionais se ven determinados pola súas culturas, os modernos suxeitos liberais sitúanse por riba delas, capaces de entraren

e saíren de diferentes culturas particulares: o que significa exactamente que xa non son ‘esencialistas’...

Ou, para dicilo máis directamente: a sensibilidade autorreflexiva da propia limitación só pode emerxer contra os antecedentes das nocións de autonomía e racionalidade promovidas polo liberalismo. É dicir, Brown sitúase a si mesma dentro da tradición da crítica da ideoloxía, da mera liberdade ‘formal’, que creceu fóra da matriz liberal que ela está a criticar. Un pode, por suposto, sostener que, en certo sentido, a situación Occidental é aínda peor, porque, nela, a opresión é por si mesma borrada, enmascarada como libre elección (‘De que te queixas, ti escolles facelo?’), e Brown acerta cando retrata como a nosa liberdade de elección funciona a miúdo como un mero xesto formal de consentimento da propia opresión e explotación. Porén, a lección de Hegel é que a forma importa, que a forma ten unha autonomía e eficiencia de seu. Así que, cando comparamos unha muller do Terceiro Mundo forzada a sufrir a amputación de clitoris ou prometida en matrimonio cun neno pequeno, cunha muller do Primeiro Mundo ‘libre de escoller’ dolorosa cirurxía cosmética, a forma de liberdade importa –isto abre un espazo para a reflexión crítica.

O que está visibelmente ausente na exposición de Brown é o rexeitamento doutras culturas como intolerantes, bárbaras, etc. –a demasiado superficial admisión da súa superioridade. Non é un dos *topoi* do liberalismo Occidental a consideración do Outro como alguén que leva unha vida máis harmoniosa, orgánica, menos competitiva, baseada na cooperación, non na dominación,...? Hai outra operación vinculada a esta: a cegueira ante a opresión en nome do ‘respecto’ polas outras culturas. Collamos o exemplo máis obvio: o mandato colonial británico na India non é soamente a historia dun arrogante proceso colonizador, senón tamén a historia do pacto coa vella clase gobernante india a que se lle permitiu continuar a

O liberalismo emerxe en Europa despois da guerra relixiosa dos 30 anos (século XVII), sendo unha resposta a como poden coexistir xentes que profesan distintas lealdades relixiosas



Zapatero pronuncia na ONU o seu discurso no que proclama a doutrina da “Alianza de Civilizacións”. Quizais aínda haxa quen acredite en que a invasión de Iraq e Afganistán se debeu a un problema cultural e de tolerancia relixiosa. Zizek nisto sostén que a única alianza posíbel é “entre os disidentes do liberalismo e os disidentes do Islam”

súa explotación e opresión, xa que era o seu antigo ‘modo de vida’. Mesmo a liberdade de expresión é evocada aquí dun modo pervertido: esa xente escolleu o seu modo de vida, mesmo queimar as viúvas, e, aínda que nos pareza deplorable e repulsivo debemos respectar a súa escolla...

Esto lévanos á seguinte limitación de Brown. A súa crítica do liberalismo fica no nivel marxista estándar de denunciar a falsa universalidade, amosando como a posición que se presenta a si mesma como neutral-universal privilexia de feito unha certa cultura (heterosexual, varón, cristián...). Máis precisamente, ela permanece dentro do estándar ‘posmoderno’, na posición ‘antiesencialista’, unha especie de versión política da noción de Foucault do sexo como algo xerado pola multitude de prácticas sexuais: ‘o home’, o portador dos Dereitos Humanos, é xerado por un conxunto de prácticas políticas que materializan a cidadanía. Os ‘dereitos humanos’ son unha falsa ideoloxía universal que enmascara e lexitima a política concreta do Imperialismo e a dominación Occidental, lexitimando intervencións militares e neocolonialismo... É isto, no entanto, dabondo?

Unha lectura marxista pode demostrar convincentemente o particular contido que outorga o específico xiro burgués á noción de dereitos humanos: “os dereitos humanos universais son de feito os dereitos do home branco e propietario para intercambiar libremente no mercado, explotar traballadores e mulleres, ao tempo

que exerce a dominación política...” Esta identificación do contido particular que hexemoniza a forma universal é, no entanto, só a metade da historia. A outra crucial metade consiste en formular unha cuestión suplementaria máis difícil que a emerxencia da forma de universalidade mesma: como, en que específicas condicións históricas a Universalidade de seu se converte nun ‘feito da vida (social)’? En que condicións experimentan os individuos por si mesmos como suxeitos de dereitos humanos universais? Aí reside o núcleo da análise marxista do ‘fetichismo da mercadoría’: nunha sociedade na que o intercambio de mercadorías predomina, os individuos por si mesmos, na súa vida cotiá, a respecto deles mesmos, así como tamén a respecto dos obxectos que encontran, como encarnación continxente de nocións abstractas e universais. O que eu son, a miña formación social ou cultural, é experimentado como algo continxente, pois o que no fondo me define é a capacidade ‘abstracta’ universal de pensar e/ou traballar. Ou, calquera obxecto que poida satisfacer o meu desexo é experimentado como continxente, desde que o meu desexo é concibido como unha capacidade formal ‘abstracta’, indiferente cara á multitude de obxectos particulares que poden satisfacela, mais nunca plenamente. A moderna noción de ‘profesión’ implica que eu experimento en min mesmo como individuo que non naceu dentro do seu ‘papel social’- aquilo no que me converte depende da interacción entre as continxentes circunstancias sociais e a miña libre elección. Neste sentido, o individuo actual exerce a profesión de electricista ou profesor ou camareiro, mentres que non é axeitado cualificar o servo medieval como labrego de profesión. O punto crucial é, unha vez máis, que en certas condicións sociais específicas (de intercambio de mercadorías e economía global de mercado), a ‘abstracción’ se converte nunha característica directa da actual



vida social, o xeito concreto no que os individuos se comportan e se relacionan co seu destino e co seu entorno social. Marx comparte aquí a percepción de Hegel de como a Universalidade se encarna 'en si mesma' só mentres os individuos non sigan identificando a esencia do seu ser coa súa particular situación social, só mentres experimenten en si mesmos como para sempre 'fóra de conxunto' con respecto a esta situación: a concreta, efectiva existencia da Universalidade é o individuo sen un lugar propio no edificio global –nunha estrutura social dada, a Universalidade encámase por si mesma soamente naqueles individuos que carecen dun lugar axeitado nela. O xeito de aparecer dunha Universalidade abstracta, a súa entrada na existencia verdadeira, é así un movemento extremadamente violento de trastornar o anterior apromo orgánico.

Non abonda con sinalar o vello argumento marxista referido á distancia entre a aparencia ideolóxica da forma universal e os intereses particulares que efectivamente a sosteñen; a este nivel, o contraargumento, sostido por Claude Lefort<sup>9</sup> e Jacques Rancière<sup>10</sup>, de que a forma nunca é unha mera forma, senón que implica unha dinámica de seu que a deixa seguir a materialidade na vida social, é plenamente válida (a 'liberdade formal' burguesa pon en marcha o proceso de demandas e de prácticas políticas materiais, dos sindicatos ao feminismo). Rancière pon a énfase na radical ambigüidade da noción marxista da diferenza entre a democracia formal (os dereitos do home, a liberdade política, etc.) e a realidade económica da explotación e a dominación. Un pode ler a diferenza entre a 'aparencia' de igualdade-liberdade ('igualiberdade') e a realidade social das diferenzas económicas, culturais, etc. ... diferenzas, ben no sentido 'sintomático' estándar (a forma de dereitos universais, igualdade, liberdade e democracia son necesarias, pero ilusorias formas de expresión do seu concreto contido social, o universo

da explotación e do dominio de clase), ou no sentido máis subversivo da tensión na cal a aparencia de *igualiberdade*, precisamente, NON é 'mera aparencia', senón que indica unha efectividade de seu, o que permite pór en movemento o proceso de rearticulación das actuais relacións socioeconómicas por medio da súa progresiva 'politización' (Por qué non deberían votar tamén as mulleres? Por qué non deberían entrar as condicións laborais no debate político?...). Un vese tentado de empregar o vello termo de Levi-Strauss de "eficiencia simbólica": a aparencia de *igualiberdade* é unha ficción simbólica que, como tal, posúe, eficacia de seu –un debería resistir a tentación verdadeiramente cínica de reduci-lo a unha mera ilusión que oculta unha diferenza de feito. (Aquí reside a hipocrísia da típica burla stalinista a respecto da liberdade burguesa 'simplemente formal': se é simplemente formal e non inqueda as verdadeiras relacións de poder, por que non a permite o réxime stalinista? Por que ten tanto medo dela?).

O momento clave de calquera loita teórica (e ética, e política, e –como demostrou Badiou– mesmo estética) é o xurdir da universalidade fóra do seu particular mundo vital. O lugar común de acordo co cal estamos todos irremisibelmente enraizados nun particular (continxente) mundo vital, de xeito que a universalidade está irredutibelmente corada por (e incrustada) nun particular mundo vital, debería ser posto do revés: o auténtico momento do descubrimento, o avance, ten lugar cando a dimensión axeitadamente universal estoupa desde dentro do contexto particular e pasa de seu a ser experimentada como tal (como universal). Esta universalidade de seu non é simplemente externa a /ou por riba dun / contexto particular: está inscrita nel, pertúrba e aféctao desde dentro, de xeito que a identidade do particular vese escindida entre o seu aspecto particular e o seu aspecto universal.

O individuo actual  
exerce a profesión de  
electricista ou profesor  
ou camareiro, mentres  
que non é axeitado  
qualificar o servo  
medieval como labrego  
de profesión





A escritora Naomi Klein coa que polemizará Zizek sobre o que representan os movementos antiglobalización que ela apadriñou. A ruptura de Klein coa globalización implicou o estudo das influencias do capitalismo de finais do século XX e do sistema da Terceira Vía, así como no pulo do imperialismo neoliberal e os seus efectos na cultura moderna de masas. Despois dunha tumultuosa conferencia ante a OMC no 1999, e froito das súas investigacións, escribiu varios libros importantes como "No Logo" (2001), "Fences and Windows" (2003), o guiñón do documental "The Take" (centrado na crise arxentina e as mobilizacións cidadás entre 2001 e 2002) e unha infinidade de artigos xornalísticos e políticos

Marx xa sinalou que a verdadeira cuestión en Homero non é a de explicar as raíces da súa épica nos comezos da sociedade grega, senón de dar conta do feito de que, aínda que claramente enraizada no seu contexto histórico, foi capaz de transcender a súa orixe histórica e falar por todas as épocas. Quizais, a máis elemental proba hermenéutica da grandeza dunha obra de arte e a súa habilidade para sobrevivir logo de ser trasladada fóra do seu contexto orixinal: no caso dunha verdadeira obra de arte, cada época reinventa/redescobre as obras do pasado, un Shakespeare romántico, un Shakespeare realista.... . Collamos *Parsifal* de Wagner: fíxose moito traballo historicista recentemente intentando extraer o 'verdadeiro significado' contextual das personaxes e temas Wagnerianos: o pálido Hagen é realmente un xudeu onanista, a ferida de Amfortas é realmente sífilis... A idea é que Wagner está a empregar códigos históricos coñecidos por todos na súa época: cando unha persoa tropeza, canta en tons moi altos, fai xestos nerviosos, etc., todo o mundo sabe que é un xudeu. Deste xeito, Míme de Sigfrido é a caricatura dun xudeu, o medo á sífilis como a enfermidade inglesa derivada de manter relacións cunha muller 'impura' era unha obsesión na segunda metade do século XIX, de xeito que era evidente para calquera que Amfortas contrae a sífilis de Kundry... Porén, o primeiro problema aquí é que, mesmo sendo precisos, tales perspicacias, non contribúen moito á pertinente comprensión da obra en cuestión. Un escoita a miúdo que, para comprender unha obra de arte é necesario coñecer o seu contexto histórico. Fronte a este lugar común historicista, un debería afirmar que demasiado contexto histórico pode eliminar o contacto coa obra de arte. Para comprender *Parsifal*, un debe abstraerse das trivialidades históricas, un debe descontextualizar a obra, sacala do contexto no que foi orixinalmente concibida. Hai máis

verdade na estrutura formal de *Parsifal*, que permite facer diferentes contextualizacións históricas, que no seu contexto orixinal.

Foi Nietzsche, o grande crítico de Wagner, o primeiro en levar a cabo tal descontextualización, que propuxo a nova figura de Wagner: Wagner xa non sería o poeta da mitoloxía Teutónica, de rimbombante e heroica grandeza, senón o 'miniaturista' Wagner, o Wagner da histerizada feminidade, das pasaxes delicadas, de decadentes familias burguesas. Ao longo das mesmas liñas, Nietzsche foi repetidamente reinventado a través do século XX, do Nietzsche conservador, heroico e profascista até o Nietzsche 'francés' e o Nietzsche dos Estudos Culturais. Convincentes análises históricas poden amosar facilmente como a teoría de Nietzsche estaba inserta na súa particular experiencia política (a 'revolta dos escravos' foi exemplificada para el na Comuna de París). Porén, isto non contradí o feito de que hai máis verdade no 'descontextualizado' Nietzsche francés de Deleuze e Foucault que neste 'historicamente preciso' Nietzsche. E aquí o argumento non é simplemente pragmático: o importante non é que a lectura que Deleuze fai de Nietzsche, aínda que 'historicamente imprecisa' sexa 'máis produtiva': é, mellor dito, que a tensión entre o marco universal básico do pensamento de Nietzsche e a súa particular contextualización histórica está inscrita no mesmo edificio do pensamento de Nietzsche, é parte da súa identidade, no mesmo sentido en que a tensión entre a forma universal dos dereitos humanos e o seu 'verdadeiro significado' no momento histórico do seu nacemento forma parte da súa identidade.

A estándar hermenéutica marxista de desenterrar a particular tendencia da universalidade abstracta debería ser complementada co seu oposto: polo procedemento (propriadamente hegeliano) que destaca a universalidade que se presenta a si mesma como unha posición particular. Lembremos



A estándar  
hermenéutica marxista  
de desenterrar a  
particular tendencia da  
universalidade  
abstracta debería ser  
complementada co seu  
oposto

una vez máis a análise marxista de como, na revolución francesa de 1848, o republicano-conservador Partido da Orde funcionou como unha coalición das dúas ramas do monarquismo (orleanistas e lexitimistas) no 'reino anónimo da República'.

Os deputados<sup>11</sup> do Partido da Orde percibían o seu republicanismo como unha farsa: nos debates parlamentarios constantemente tiñan lapsus lingüísticos monárquicos e ridiculizaban a República para facer saber que o seu verdadeiro obxectivo era restaurar a monarquía. Non eran conscientes de que eles mesmos caían engaiolados polo impacto social das súas normas. O que de feito facían, era establecer as condicións da orde republicano-burguesa que tanto desprezaban (por exemplo, garantindo a seguridade da propiedade privada). Así que non é só que foron monárquicos levando máscaras republicanas: aínda que se vían a si mesmos como tales, era a súa convicción monárquica a que resultaba enganosa para revelar o seu verdadeiro papel social. En definitiva, lonxe de ser a verdade escondida do seu público republicanismo, o seu sincero monarquismo era o apoio espectral do seu republicanismo real, era o que lle daba paixón á súa actividade.

E non é esta a lección da Astucia da Razón Hegeliana: a particularidade pode enmascarar a universalidade? G. K. Chesterton escribiu a propósito de Nietzsche que "negaba o egoísmo ao predicalo": "Predicar calquera cousa é

revelala. Primeiro, o egoísta considera a vida como unha guerra sen compaixón, e entón tómase a molestia de instruír os seus inimigos en guerra. Predicar o egoísmo é practicar o altruísmo". Aquí o medio non é a mensaxe, máis ben ao contrario: o medio que empregamos –a intersubxetividade universal da linguaxe– socava a mensaxe. Unha vez máis, non é so que debamos denunciar a particular posición do enunciado que sostén o contido enunciado universalmente (o suxeito varón, branco e adifeirado que proclama a universalidade dos dereitos humanos, etc.) –é moito máis importante desenterrar a universalidade que sostén (e potencialmente socava) a miña particular afirmación. O caso supremo, citado por Bertrand Russell, é o do solipsista intentando convencer a outros de que só el existe. (Mantense isto con respecto á tolerancia e á intolerancia? Non exactamente, aínda que hai algo semellante en predicar a tolerancia: presupón a súa propia presuposición, un suxeito profundamente 'preocupado' polo Veciño, e isto reafirmao).

No mesmo sentido, os monárquicos franceses foron vítimas da Astucia da Razón, cegos para o interese (capitalismo republicano) universal ao que servían mentres perseguían as súas particulares metas monárquicas. Eran como o axuda de cámara hegeliano, que non ve a dimensión universal, de xeito que non hai heroes para el. Máis en xeral, un individuo capitalista pensa que actúa polo seu beneficio, ig-

Zizek deixou dito: "Son aqueles que evocan o Holocausto quen efectivamente o manipulan, converténdoo nun instrumento dos usos políticos de hoxe. A propia necesidade de evocar o Holocausto en defensa das accións de Israel implica que os seus crimes son tan horribéis que só o comodín absoluto do Holocausto pode redimilos"



norando de que xeito serve á reprodución do capital universal. Non é só que calquera universalidade estea enfeitizada por un particular contido que a contamina: é que calquera posición particular está enfeitizada pola súa implícita universalidade que a socava. O capitalismo no só é universal en si mesmo, é universal para si mesmo, como o actual poder corrosivo que socava todos os particulares mundos vitais, culturas, tradicións, cortándoas e capturándoas na súa voráxine. Non ten sentido formular aquí a cuestión 'é a universalidade verdadeira ou é unha máscara de intereses particulares?' —esta universalidade é directamente real como universalidade, como a forza negativa que media e destrúe todo contido particular.

Neste preciso sentido, o irónico rexeitamento de Brown da reivindicación liberal da *kulturlos* universalidade non capta ben a esencia marxista: o capitalismo (cuxa ideoloxía é o liberalismo), é efectivamente universal, sen raíces nunha particular cultura ou 'mundo'. Esta é a razón pola que Badiou afirmou recentemente que o noso tempo está desprovisto de mundo: a universalidade do capitalismo reside no feito de que o capitalismo non é un nome para unha 'civilización', para un específico mundo cultural-simbólico, senón o nome dunha neutral máquina económico-simbólica que opera con valores asiáticos así como con outros, de tal xeito que o triunfo mundial de Europa é a súa derrota, autoobliteración, cortar o cordón umbilical con Eu-

ropa. Os críticos do 'eurocentrismo' que procuran desenterrar os prexuízos secretos do capitalismo erran neste punto: o problema co capitalismo non son os seus secretos prexuízos eurocéntricos, senón o feito de que é realmente universal, unha matriz neutral de relacións sociais.

E o mesmo é válido para a loita de emancipación, a cultura particular que intenta defender desesperadamente a súa identidade ten que reprimir a dimensión universal que permanece activa no seu corazón, por exemplo, a diferenza entre o particular (a súa identidade) e o universal que o desestabiliza desde dentro. Esta é a razón pola que fracasa o argumento de 'deixade a nosa cultura en paz': dentro de cada cultura particular, os individuos sofren, as mulleres protestan cando son sometidas á amputación de clítoris, etc., esas protestas contra as limitacións parroquiais da propia cultura son a manifestación da dimensión universal, así que un non debería amosar comprensión aquí. A fórmula da solidariedade revolucionaria non é 'toleremos as nosas diferenzas', senón que a pesar das nosas diferenzas, podemos identificar o antagonismo básico, no que ambos estamos implicados, así que compartamos a nosa intolerancia, unamos as nosas forzas na mesma loita. Noutras palabras, na loita de emancipación, non son as culturas ou as identidades as que unen as mans nunha loita compartida.

Esta universalidade permanece 'concreta' no sentido de que, unha

vez formulada, a súa persistencia non está garantida: cada época histórica ten que atopar o seu xeito específico de conseguir o seu avance cara á universalidade (e hai épocas que fracasan neste esforzo e permanecen cegas para a dimensión dun traballo en cuestión, como a meirande parte dos séculos XVII e XVIII estiveron cegas con respecto a Shakespeare). Esta universalidade que xorde dun violento avance non é a consciencia do universal como un marco neutral que nos une a todos ('a pesar das nosas diferenzas todos somos humanos...'): é a universalidade que se transforma por si mesma na violenta experiencia do suxeito que se fai consciente de que non é completamente el mesmo (coincidindo coa súa particular forma de existencia), que está marcado por unha profunda ruptura.

A universalidade convértese por si mesma nun elemento particular que se ve frustrado no seu esforzo por alcanzar a súa identidade –a crítica conservadora da democracia é moi consciente deste paradoxo, cando sinala como a idea democrática (cada individuo ten dereito a participar na vida social independentemente do lugar concreto que ocupe no edificio social) socava potencialmente a estabilidade social, de como implica os individuos que por definición están autoalienados, separados, divididos, incapaces de se recoñecer en a si mesmos (o seu lugar axeitado) na orde social global.

Con frecuencia se remite a cuestión a Primo Levi: considérase ante todo xudeu ou humano? O mesmo Levi dubidaba as veces entre as dúas opcións. A solución obvia –precisamente como xudeu, era humano, por exemplo, un é humano, un participa da humanidade universal, por medio da súa propia identificación étnica– cae no baleiro neste caso. A única solución consistente é non dicir que Levi era un ser humano que era xudeu, senón que era un ser humano (que participaba 'por si mesmo' na función universal da hu-



manidade) precisamente e exclusivamente na medida en que non era capaz de (ou estaba intranquilo) se identificar coa súa xudeidade, soamente mentres 'ser xudeu' era para el un problema, non un feito, non un refuxio seguro ao que se podía retirar ■

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- <sup>1</sup> Wendy Brown, *Regulating Aversion : Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Princeton: Princeton University Press 2006, p . 89.
- <sup>2</sup> Véxase Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations*, Nova Iorque: Simon and Schuster 1998.
- <sup>3</sup> Véxase Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York: Free Press 2006 (reedición).
- <sup>4</sup> Brown, *op .cit.*, p . 152.
- <sup>5</sup> Rene Descartes, *Discourse on Method*, South Bend: Université de Notre Dame Press 1994, p. 33.
- <sup>6</sup> Kojin Karatani's *Transcritique. On Kant and Marx*, Cambridge: MIT Press 2003, p. 134.
- <sup>7</sup> Citado de Ziauddin Sardar e Merryl Wyn Davies, *The No-Nonsense Guide to Islam*, Londres: New Internationalist and Verso Books 2004, p . 77.
- <sup>8</sup> Brown, *op . cit .*, pp . 174-175.
- <sup>9</sup> Véxase Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, Cambridge: MIT Press 1986.
- <sup>10</sup> Véxase Jacques Rancière, *Hatred of Democracy*, Londres: Verso Books 2007.
- <sup>11</sup> Véxase Karl Marx, *Class struggles in France*, *op . cit .*, p .95. 12 G. K. Chesterton, *Orthodoxy*, San Francisco: Ignatius Press 1995, p. 38.

A fórmula da solidariedade revolucionaria non é 'toleremos as nosas diferenzas', senón que a pesar das nosas diferenzas, podemos identificar o antagonismo básico