



Universitas Philosophica

ISSN: 0120-5323

uniphilo@javeriana.edu.co

Pontificia Universidad Javeriana

Colombia

Venegas Carrillo, Juan Camilo

Žižek, Slavoj . (2008). En defensa de la intolerancia . Madrid: Sequitur. ISBN13 978-84-95363-30-5. Número de páginas: 128.

Universitas Philosophica, vol. 32, núm. 65, julio-diciembre, 2015, pp. 328-338

Pontificia Universidad Javeriana

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=409543046015>

- 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



ŽIŽEK, SLAVOJ. (2008). *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Sequitur. ISBN13 978-84-95363-30-5. Número de páginas: 128.

doi:10.11144/Javeriana.uph32-65.rzdi

ESCRITO POR EL FILÓSOFO esloveno Slavoj Žižek, *En defensa de la intolerancia* es un texto que pretende *suministrar una buena dosis de intolerancia* a la posición hegemónica del multiculturalismo. Parte de la tesis de que hoy asistimos a un universo *post-ideológico* donde se han eliminado para siempre los conflictos entre derecha e izquierda; ahora solo quedarían las luchas por el reconocimiento de los diferentes estilos de vida. El autor sospecha que este *multiculturalismo despolitizado* puede ser en sí mismo la ideología del actual capitalismo global. A partir del miedo liberal al fundamentalismo intolerante y la crítica desde la izquierda a la *globalización*, el texto es una apuesta por la renovación y la politización de la economía.

1. El multiculturalismo como ideología hegemónica que niega lo político

SEGÚN ŽIŽEK, CUALQUIER CONCEPTO IDEOLÓGICO, de apariencia o alcance universal, puede ser hegemonizado por algún contenido específico que termina por ocupar el lugar de la universalidad y sosteniendo su eficacia. Esta distorsión que reviste un hecho particular con los ropajes de concepto ideológico, y reclama el espacio de la universalidad, es la *fantasía*: “el trasfondo y el soporte fantasmático de la noción ideológica universal (...) [que] sirve para traducir la abstracta y vacía noción universal en una noción que queda reflejada en, y que puede aplicarse directamente a, nuestra experiencia concreta” (p. 14).

En consecuencia, la lucha por la hegemonía se concentra en un contenido determinado capaz de imprimir un cambio de significado a un significante hegemónico específico (como la solidaridad o la honestidad), y a la búsqueda y apropiación de la universalidad de dicho significante. Cualquier significante será hegemonizado por aquel contenido específico que proporcione mayor *legibilidad* a la hora de entender la experiencia cotidiana, y dicha legibilidad no es un

criterio neutro, sino resultado de un choque ideológico ya que “la narración predetermina nuestra percepción de la ‘realidad’” (p. 17).

Según Žižek, toda hegemonía ideológica, es decir, toda universalidad que pretenda ser hegemónica, debe recoger el conflicto entre dos contenidos particulares: 1) el *popular* que expresa los anhelos de la mayoría dominada, y 2) el *específico* que expresa los intereses de las fuerzas dominantes. Por esta razón, las ideas dominantes nunca son directamente las ideas de la clase dominante.

Ahora bien, “¿estamos condenados a movernos exclusivamente dentro del espacio de la hegemonía o podemos, al menos provisionalmente, irrumpir su mecanismo?” (p. 25). A partir de esta pregunta, el autor analiza en qué consiste el verdadero acontecimiento político para mostrarnos después las formas de su negación a las que acudimos hoy. Siguiendo a Jacques Rancière, el autor sostiene que la irrupción política sí se puede dar y, de suyo, constituye el núcleo mismo de la política. Según Rancière, este fenómeno apareció por primera vez en la Antigua Grecia cuando los pertenecientes al *demos* exigieron que su voz se escuchara frente a los gobernantes y, a su vez, en tanto que excluidos y sin un lugar fijo “se postularon como los representantes (...) de la sociedad en su conjunto, de la verdadera Universalidad” (p. 25).

Sin embargo, nos dice Žižek, son varias la posiciones que niegan este momento político, y varios los intentos por neutralizar la dimensión propiamente traumática de lo político: 1) la archi-política, 2) la para-política, 3) la meta-política marxista, 4) la ultra-política y, finalmente 5) la post-política. La primera se refiere a intentos comunitaristas que definen un espacio social estructurado, tradicional y homogéneo que no deja lugar a la emergencia del acontecimiento político; la segunda, al intento de eliminar el antagonismo político a partir de la competencia entre partidos y/o actores autorizados; la tercera, a la existencia del conflicto político pero lo muestra como si perteneciera a otro escenario (el de los procesos económicos); la cuarta, al intento de despolitizar el conflicto militarizando directamente la política y reformulándola como una guerra entre *nosotros* y *ellos* que elimina cualquier espacio compartido dónde desarrollar el conflicto simbólico.

Con respecto a la post-política, Žižek afirma que se trata de una nueva forma de negación de lo político, en la que ya no solo se *reprime* sino que se *excluye* el verdadero acto político. Aquí el conflicto entre las visiones ideológicas globales queda remplazado por la colaboración entre tecnócratas ilustrados y liberales

comunitaristas, los cuales, mediante la negociación de intereses, alcanzan un acuerdo que adquiere una forma más o menos universal. Hoy día estaríamos en el umbral de una nueva sociedad medieval escondida tras un nuevo *ORDEN* mundial, que es “global pero no es universal, en la medida que (...) pretende que cada parte ocupe el lugar que se le asigne” (p. 33). Es importante aclarar que la *globalización*, entendida como capitalismo global pero, sobre todo, como afirmación de la *humanidad* –referente global de los DD.HH en nombre del cual se legitiman violaciones de la soberanía estatal o agresiones directas allí donde no se respetan los derechos humanos globales, es la palabra que nos permite definir la *post-política*. En este horizonte emerge una paradoja: la imposibilidad de la existencia de un verdadero universal sin conflicto político.

En contraste con la idea de post-política –elaborada por Rancière– Žižek considera la tesis de Balibar, según la cual: “un rasgo propio de la vida contemporánea sería la manifestación de una crueldad excesiva y no funcional” (p. 35). Este contraste nos arroja a lo que Žižek llama una paradoja hegeliana, donde el surgimiento de la universalidad concreta verdaderamente racional, conduce a su exacto contrario, a explosiones contingentes de violencia.

Hoy la tolerancia del *establishment* liberal post-político reconoce la distancia entre la igualdad formal y su efectiva realización; reconoce la lógica excluyente de la falsa e ideológica universalidad; procura combatir estos problemas con una serie de medidas que pasan por la identificación de problemas para cada grupo, y termina en un ambicioso paquete de medidas que pretende solucionarlos. Sin embargo, nos dice Žižek, “lo que esta tolerante práctica excluye es, precisamente, el gesto de la politización” (p. 39). Así se identifiquen todos los problemas que pueda tener una madre afro-americana lesbiana y desempleada, ella siempre presentará que en el modo de atender su situación específica hay algo equivocado y frustrante, a saber: que le arrebatan la posibilidad de elevar metafóricamente “su problemática situación a la condición de problema universal” (p. 39). De eso trata la lógica de la post-política; de impedir la universalización metafórica de las reivindicaciones particulares y de intentar que todo se quede en reivindicaciones puntuales. Esto lleva a que la única vía para expresar esta dimensión que excede lo particular sean las explosiones “irracionales” de violencia.

2. Hacia una suspensión política desde la izquierda

EL AUTOR SE PREGUNTA por la posibilidad de imaginar una apropiación de izquierdas de la tradición política europea, y afirma que no solo es factible, sino que también podemos rastrearla en la *subjetivación política democrática*. Esta politización se evidencia desde el momento en que una reivindicación puntual comienza a funcionar como “condensación metafórica de la completa reestructuración de todo el espacio social” (p. 46).

Lo anterior hace evidente la diferencia entre esta *subjetivación* y las actuales *políticas identitarias postmodernas*. Estas últimas pretenden afirmar una identidad particular y el sitio de cada persona en la estructura social, despolitizando la sociedad misma y dando muerte a la verdadera política. La incesante diversificación, producto de las políticas identitarias, solo es pensable en el marco de la globalización capitalista que incide directamente sobre nuestro sentimiento de pertenencia étnica o comunitaria. Lo que une a todos los grupos diversos es el *vínculo capital*, “siempre dispuesto a satisfacer las demandas específicas de cada grupo o subgrupo (turismo gay, música hispana...)” (p. 48). Entonces, estamos encerrados cada vez más en un espacio claustrofóbico que oscila entre el *no-Acontecimiento* del capitalismo global y los (*pseudo*)*Acontecimientos* fundamentalistas, que perturban por poco tiempo *las tranquilas aguas del océano capitalista*.

Ahora bien, ante la pregunta por la relación entre el universo del Capital y la forma del Estado-Nación, lo mejor es calificarla como *Auto-colonización*; la empresa global trata a su mismo país de origen como cualquier otro territorio por colonizar. Hoy solo quedan colonias; los países colonizadores han desaparecido y el poder colonial lo encarna la empresa global. De igual forma, como el capitalismo global supone la paradoja de una colonización sin Estado-Nación colonizador, el multiculturalismo supone una forma inconfesada de racismo que mantiene las distancias. Este racismo, aunque ha vaciado su propia posición de todo contenido, mantiene su superioridad en cuanto opta por el *punto hueco de universalidad* desde el que aprecia o desprecia las otras culturas. El autor afirma que “el respeto multicultural por la especificidad del Otro no es sino la afirmación de la propia superioridad” (p. 57). El fundamento de la posición universal multiculturalista es la pantalla fastasmática de unas supuestas raíces particulares

que, de hecho, esconden nuestra situación de completo desarraigamiento; ocultan el hecho de que nuestra verdadera posición es el vacío de la universalidad.

Frente a la cuestión de: “¿cómo reinventar el espacio político en las actuales condiciones de globalización?” (p. 63), el autor retoma la vieja idea de izquierda que promueve la necesidad de suspender el espacio neutral de la ley. Aquí, la izquierda debe entenderse como la posibilidad de suspender la vigencia del abstracto marco moral o, como dice Kierkegaard, tener la disponibilidad de hacer una *suspensión política de la ética*.

La izquierda acepta el carácter no neutral y antagónico de la sociedad, y apuesta por una emancipación universal. Para lograrla, se debe aceptar el carácter político (antagónico) de la vida social, y optar por tomar partido. El gesto político de izquierda por excelencia consiste en cuestionar el orden global existente en nombre de su *síntoma*, en nombre de aquella parte del actual orden universal que no tiene *lugar propio* dentro de este, como los inmigrantes clandestinos o los sin techo. Esta identificación con el *síntoma* es contraria al habitual proceder crítico-ideológico que reconoce contenidos particulares detrás de una determinada noción universal abstracta.

Según Žižek, el proceder de izquierda resulta verdaderamente político porque identifica la universalidad con el punto de exclusión, excepción o residuo. Desde el ejemplo de Marx, el proletariado representa la *humanidad* no por ser la clase más baja y explotada, sino porque su existencia es una contradicción: “encarna el desequilibrio fundamental y la incoherencia del Todo social capitalista” (p. 68). Y, aunque reivindicaciones *queer* sacuden el orden global y representan la dimensión de lo universal, nos encontramos ante el problema de la continua transformación hacia un régimen post-político, tolerante y multiculturalista, que intenta neutralizar este tipo de reivindicaciones e integrarlas en el sistema como *estilos de vida*. Por tanto, debemos apostar por la politización de la economía para crear condiciones que permitan la realización de las reivindicaciones de la dimensión de lo universal.

3. La retirada del gran Otro: la pérdida de la eficiencia simbólica en el régimen post-político

ŽIŽEK SE ACERCA A LA TEORÍA de la *sociedad del riesgo* que evidencia las paradojas de la lógica post-política del actual capitalismo. Según esta teoría, nuestro actual *modus vivendi* está acosado por nuevos riesgos inventados por nosotros mismos, producto de la economía humana, y esto no nos permite seguir rehuendo a nuestra responsabilidad sobre estas nuevas amenazas. Si bien, esta posición llevó al régimen post-político tolerante a un circuito auto-reflexivo y de auto-objetivación, hoy las incertidumbres desatadas por la ciencia y la tecnología son más radicales que nunca; parece que no existe ningún procedimiento que genere conocimiento seguro respecto a la existencia y el incremento de los riesgos; “cada día nos bombardean con nuevos descubrimientos que vienen a trastocar nuestras pequeñas certezas” (p. 73).

Este proceso de *reflexividad* tiene como consecuencias visibles la *opacidad* y la *impenetrabilidad*, que se dan no porque seamos marionetas de algún Poder planetario trascendente, sino porque ese poder no existe, no hay ningún *Otro del Otro* que lleve las riendas: “la opacidad nace, precisamente, porque la sociedad contemporánea es enteramente “reflexiva”, ya no existe Naturaleza o Tradición que proporcione una base sólida sobre la que pueda apoyarse el poder” (p. 74). En este panorama, el sujeto se encuentra en lo que Žižek llama una *situación kafkiana* ya que se siente culpable por no saber los motivos ni las razones de su culpabilidad; siente que sus decisiones lo pueden poner en peligro pues no conoce las consecuencias sino hasta cuando se manifiestan. Esta es hoy la libertad.

En la sociedad post-moderna del riesgo no existe un *Otro escenario* que lleve las cuentas, “no existe ningún mecanismo global que regule nuestras interacciones: ESTO es lo que significa la inexistencia, específicamente postmoderna, del gran Otro” (p. 79). Atrapados en las consecuencias imprevisibles de nuestros actos y a su vez en el paradigma modernista tradicional, buscamos distintas instancias a las que podamos atribuir legítimamente la posición del *Sujeto que Sabe*, un reemplazo del gran Otro que avale nuestras decisiones: los comités de ética, la comunidad científica, las autoridades gubernamentales o cualquier tipo de Maestro. Pese a esto, el autor sostiene que la teoría de la *sociedad del riesgo* tiene dos inconvenientes: por un lado, subestima el impacto que la nueva lógica social ejer-

ce sobre el estatuto de la subjetividad y, por el otro, no analiza las raíces socio-económicas de la fabricación de riesgos e incertidumbres en la vida contemporánea. El psicoanálisis y el marxismo, rechazados en otro tiempo, pueden ayudarnos hoy a la comprensión crítica de la subjetividad y la economía.

4. El acto auténtico y la repolitización de la economía en la interpasividad post-política

DESDE EL PSICOANÁLISIS, cuyo objeto de estudio son “las consecuencias inesperadas de la desintegración de las estructuras tradicionales que regulan la vida libidinal” (p. 81), observamos el debilitamiento de la autoridad patriarcal y su consecuente desestabilización de los roles sociales y sexuales; a cambio de hacernos más felices, nos generan más angustias. Ejemplos como la ineficacia de la interpretación psicoanalítica, la reflexividad de las relaciones familiares, o el desvanecimiento de la diferencia entre la esfera privada y la esfera pública, nos muestran que la actual *sociedad del riesgo* asiste a la retirada del gran Otro, a la pérdida de la eficiencia simbólica. Con la desintegración de la estructura familiar, también se pierde la estructura que genera el sujeto crítico “autónomo”. Caemos en la personalidad conformista, guiada por el otro, cuya expresión es la personalidad narcisista.

Entonces, según Žižek, el problema no es de autoridad patriarcal –como manifiestan las feministas– sino de las nuevas formas de dependencia que siguen a la caída de esta autoridad. Pese a esto, la desintegración de la autoridad simbólica pública puede ser contrarrestada en las expresiones de *apego apasionado al sometimiento* que observamos, por ejemplo, en el fenómeno actual de parejas de lesbianas sadomasoquistas en donde la “coexistencia libremente consentida Amo-Esclavo (...) proporciona una profunda satisfacción libidinal en la medida en que, precisamente, libera a los sujetos de la presión de una libertad excesiva y de la ausencia de una identidad determinada” (p. 86). Esto resulta en un obsceno complemento de la esfera pública de la sociedad post-política, hecha de igualdad y libertad; una *intrínseca transgresión* a una sociedad donde las formas de vida se plantean como un asunto de libre elección.

Así mismo, las relaciones socio-económicas de dominación en la sociedad postmoderna, pueden ejemplificarse con la *imagen* pública (icono) de Bill Gates, que no es ni Padre-Maestro patriarcal, ni un *Big Brother* sino, más bien, un *small*

brother, cuya *idea fantasmática* subyacente es que “es un gamberro marginal y subversivo que se adueñó del poder y se presenta ahora como un respetable empresario” (p. 87); esta figura coincide con la del Genio del Mal que aspira a controlar nuestras vidas. Con la desintegración de la autoridad simbólica (el Nombre del Padre) se da paso a una nueva figura del *Amo*, que es nuestro igual y semejante, nuestro doble imaginario y, por tanto, dotado fantasmáticamente de la dimensión del Genio del Mal:

[L]a suspensión del yo-ideal, de la figura de la identificación simbólica, es decir, la reducción del Amo a un ideal imaginario, da inevitablemente paso a su anverso monstruoso, a la figura superyoica del omnipotente genio del mal que controla nuestras vidas. En esta figura, el imaginario (la apariencia) y lo real (de la paranoia) se juntan, ante la suspensión de la eficacia simbólica. (Lacan citado por Žižek, p. 89)

Este proceso conlleva dos consecuencias evidentes: 1) la autoridad simbólica queda sustituida por ideales imaginarios y, 2) ante la ausencia de prohibición simbólica, se potencia la reemergencia de figuras feroces del superyó. Lo que termina expresándose en el sujeto narcisista de la sociedad contemporánea (subjetividad posmoderna) que busca la superyoización del *Ideal imaginario*. En esta forma, el superyó ordena que debemos adorar lo que hay que hacer por obligación, y genera un orden aun más opresivo pues, bajo la apariencia de una elección libre, se esconde lo que en verdad es una elección forzada.

La sexualidad también se ve afectada por esta situación. Según Žižek, la actual oposición entre sexualidad científica y espontaneidad *New Age* no parece ser tan clara, ya que las dos acaban con la sexualidad y con la pasión sexual. Del lado de la sexualidad científica se intenta, por ejemplo, abolir la función procreadora de la sexualidad a partir de la clonación pero, también, con la intervención científico-médica del Viagra. Si la erección es uno de los últimos vestigios de la *auténtica espontaneidad*, en la medida que depende de sí pero, a su vez, es algo sobre lo que no se tiene control, es decir, no está sometido por procedimientos racional-instrumentales, entonces el Viagra termina siendo la castración fálica definitiva, ya que el significante fálico (el significante de la potencia de la autoridad simbólica) acaba apareciendo como una impostura. Esta mecanización de la erección termina por des-sexualizar la copulación, “el hombre que copula gracias al Viagra es un hombre con pene, pero sin falo” (p. 98).

Del lado de la sexualidad *New Age*, nos ubicamos sobre un universo *proto-psicótico* en donde la contingencia de lo real tiende a desaparecer. Ahora todo tiene significado, todo encuentro contingente lleva consigo mensajes que siempre están dirigidos a nuestra situación individual. Lo que nos muestra que este renacer espiritual del *New Age* es, a su vez, el anverso de la percepción del Otro en esta misma ideología; nos encontramos en un universo donde las pasiones desaparecen, donde “el Otro ya no es un abismo insondable que esconde y anuncia ‘eso más que soy’, sino tan solo el portador de mensajes dirigidos a un sujeto consumista autosuficiente (...) una versión espiritualizada/mistificada de esa misma vida cotidiana mercantilizada” (p. 101).

El caso de Mary Kay le Tourneau nos indica que existe alguna salida a esta desoladora situación. Esta profesora de 36 años que fue encarcelada, y medicada como enferma con trastorno bipolar por mantener una relación amorosa con un alumno de 14 años, nos presenta una historia donde el sexo aun tiene una dimensión de trasgresión social. Este ejemplo muestra la triste realidad de la sociedad liberal tolerante, en donde la capacidad de *ACTUAR* auténticamente –es decir, la capacidad de suspender el juicio racional y de distinguir lo bueno de lo malo, el gesto sin arreglo a reglas lingüísticas o de otro orden– queda medicada y, a partir de la traducción de síntomas, es sometida por la autoridad del tratamiento bioquímico. La idiosincrasia absoluta del acto de Mary Kay, es decir, el acto que crea su propia normatividad y que, además, le es inherente y lo hace bueno, nos muestra también que en el acto ético no existe de antemano un criterio neutro o externo con el que decidimos.

Retomando la crítica a la teoría de la *sociedad del riesgo*, Žižek agrega que esta calla con respecto a los fundamentos de la lógica del mercado y el capitalismo global, pues los encuentra como un Real neutro que es aceptado por todos, cada vez más despolitizado. Y, mientras la despolitización de la esfera económica continúe, cualquier discurso sobre participación activa de la ciudadanía y los debates públicos para la elección colectiva quedarán reducidos a una cuestión cultural (religiosa, sexual, étnica o de estilos de vida), y no habrá forma de incidir en esas decisiones de largo alcance que nos afectan a todos. Solo podremos llegar a una sociedad en que las decisiones de alto riesgo sean producto del debate público a partir de “una suerte de radical limitación de la libertad del capital, en

la subordinación del proceso de producción al control social, esto es, en *una radical re-politización de la economía*” (p. 110).

Hoy la presencia espectral del capital es el gran Otro. El capitalismo, cuyos rasgos característicos son el consumismo pasivo y apolítico, opera en momentos en que las manifestaciones tradicionales del gran Otro simbólico se han desintegrado y, además, colabora directamente en esta desintegración. En tal situación, el acto verdaderamente político, es decir, la repolitización de la economía, solo se logrará si se atraviesa la *fantasía* fundamental de la política postmoderna, a saber, que la economía es despolitizada, neutral.

Para terminar, el autor afirma que la idea de *interpasividad* tal vez nos pueda ayudar a salir de la actual constelación política. Así, mientras en la interactividad se es pasivo siendo activo a través del otro, en la interpasividad se actúa siendo pasivo a través del otro; es decir, se es activo mientras se desplaza hacia el otro la pasividad fundamental del propio ser. Con el *tamagochi*, juguete digital japonés, nos encontramos ante un animal doméstico virtual que se comporta como un niño –o cualquier animal de compañía que necesita atención–, este emite ruidos y reclama cosas a su propietario. La satisfacción del niño que usa el *tamagochi* viene *de tener que atender* las necesidades, las peticiones que hace el objeto, de la misma forma que sucede con el obsesivo, cuyo objeto es la petición del otro.

Cuando el Otro es puramente virtual, no un Otro intersubjetivo vivo (interlocutor real) sino una pantalla inanimada en donde no existe el animal pero sí sus funciones (circuitos digitales desprovistos de significación), entramos en un juego con signos y de intercambio de señales pero sin ningún referente. Esto sirve a Žižek para mostrar que *Dios es el tamagochi definitivo*, entidad virtual, no-imaginaria, fabricada por nuestro inconsciente, cuyas exigencias y peticiones atendemos. La expresión más alta de la humanidad, a saber, el amor al prójimo –la necesidad compasiva–, se reduce a una patología que se puede resolver en la esfera privada (con un *tamagochi*). Y, de igual forma que el paciente convierte el analista en un objeto –un *tamagochi* al que debe entretener con un continuo parloteo–, siempre estamos ante una situación en la que intentamos “anular la dimensión del deseo del Otro: satisfaciendo las exigencias del Otro, el obsesivo impide la aparición del deseo del Otro” (p. 121).

Entonces, si la interpasividad se caracteriza no porque el otro me sustituye y hace algo en mi lugar, sino porque permanezco activo a costa de la pasividad del

otro, es claro que esto se relaciona con la situación global. Las actuales relaciones capitalistas de mercado son, para Žižek, la Otra Escena de la supuesta *repolitización* de la sociedad civil, expresada en la políticas identitarias u otras formas post-modernas de politización. Toda esta gama de identidades en continua reelaboración son *inauténticas*, nos remiten al neurótico obsesivo que habla sin cesar con el único propósito de que siga oculto e inmutable *lo que importa de verdad*. Y, este es el problema de la post-política: el ser fundamentalmente interpasiva.

JUAN CAMILO VENEGAS CARRILLO
Pontificia Universidad Javeriana
j.camilo88@hotmail.com