

## APORÉTICA DE LA UNIVERSALIDAD, AMOR DE LO EXÓTICO.

Ma Victoria Parrilla Rubio. Universidad de Málaga.

¿Es que podemos, hoy, escapar a esa doble maldición? ¿Debemos perdernos en la infinitud de las diferencias, en la intraducibilidad de las significaciones culturales, con sus correlatos, la *maldición de la tolerancia*, o esa forma de racismo, *el racismo multiculturalista*? O bien, ¿podemos todavía agarrarnos al universalismo, en un gesto arrogante ya irremediabilmente patético, cuando no sospechoso y aun convicto de dogmatismo, etnocentrismo y hasta imperialismo? ¿Tenemos que seguir divididos entre la búsqueda a cualquier precio de lo exótico y el mantenimiento a ultranza de cualquier universal? ¿Entre la nostalgia por el mundo encantado de ellos, los *otros*, y el contumaz universalismo etnocéntrico? Quisiera iniciar este encuentro proponiendo a su consideración que ni lo universal es tan compacto como nos gustaría creer (o lamentar), ni lo exótico, lo otro, lo diferente, nos es tan ajeno ni tan lejano; que ya es hora de ir abandonando tanto los universalismos que, mirados de cerca, nunca han sido tales, como la gozosa (o llorosa) insistencia en las diferencias intraducibles. También me gustaría comenzar esta reflexión en voz alta sacando varias cartas al azar:

“Lo que es oriental debe excluirse de la historia de la filosofía; en conjunto, sin embargo, yo daría algunas indicaciones, sobre todo en lo que concierne a la India y a la China. Ordinariamente, omitía todo esto; pero desde hace poco resulta que incluso uno lo juzga... La filosofía propiamente dicha comienza solamente en Occidente.

Es necesario con toda certeza tener en alta estima el que los chinos no hayan permanecido en lo sensible y en el símbolo; los pensamientos puros llegan también como tales a la conciencia; sin embargo, no han sobrepasado el entendimiento más abstracto. Se acercan mucho también, es verdad, a lo concreto, pero no lo comprenden, no lo estudian especulativamente, sino que es recogido, más bien, históricamente por el entendimiento, es contado, tratado siguiendo las intuiciones de la percepción ordinaria y de la ordinaria determinación del entendimiento.”

(G.F.W. Hegel: *Lecciones sobre la filosofía de la historia*)

“Los habitantes de París son de una curiosidad cercana a la extravagancia. Cuando llegué, me miraban como si fuera un enviado del cielo: ancianos, hombres, mujeres, niños, todos querían verme. Si salía, todo el mundo se asomaba a las ventanas, si me encontraba en las Tullerías, enseguida la gente hacia un corro a mi alrededor, y hasta las mujeres formaban un arco iris matizado de mil colores que me rodeaba; si asistía a algún espectáculo, al instante cien anteojos apuntaban a mi rostro, en fin, nunca hubo un hombre tan observado como yo. A veces me reía al oír a personas

que casi nunca habían salido de su habitación decirse unas a otras: Realmente tiene un aspecto muy persa. ¡Qué extraño!, en todos lados encontraba retratos míos; en todas las tiendas, en todas las chimeneas me veía multiplicado, tanto miedo tenían de no haberme visto bastante.

Tantos honores no dejan de ser molestos; no me figuraba yo ser un hombre tan curioso y extraño, y aunque tenga una buena opinión de mí mismo, nunca me hubiera podido imaginar que turbaría la paz de una ciudad tan grande donde nadie me conocía. Entonces decidí dejar el traje persa y ponerme uno europeo para ver si todavía quedaba algo extraordinario en mi fisonomía. Esta prueba me dio a conocer mi valor real; libre de todo adorno extraño, vi que me evaluaban de manera equitativa. Tuve motivo suficiente para quejarme de mi sastre, el cual me había hecho perder en un instante la atención y el aprecio del público, pues, de repente, me precipité en la nada más horrenda. A veces me quedaba una hora entera entre la gente sin que me mirasen ni me dieran la oportunidad de abrir la boca. Pero si, por casualidad, alguien decía que yo era persa, inmediatamente oía a mi alrededor un mosconeo: ¡Ah, ah! ¿El señor es persa? ¡Qué cosa más rara! ¿Cómo se puede ser persa?” Carta XXX. (Montesquieu: *Cartas persas*. Cátedra. Madrid 1997, pp. 110-111)

#### GABINETE DE VIDENCIA PROFESOR MOHAMED GRAN VIDENTE - SANADOR - EFICAZ - GARANTÍA Y SERIEDAD

Muy seguro de sí mismo gracias a sus dones naturales y hereditarios –¡En su familia la videncia viene de la noche de los tiempos, que él ve claramente como en un espejo!– Le ayuda a resolver todos sus problemas, hasta los más desesperados de: **Amor**: retorno rápido del ser amado- protección contra los malos espíritus - preocupaciones de dinero - exámenes- carnets de conducir - empleos - juegos de azar - **Impotencia sexual** - **Problemas con la Justicia** - **Obesidad** - Porvenir asegurado - Reconciliación por regreso del afecto, etc. - Resultados en una semana

#### PAGO SEGÚN RESULTADOS

Recibe todos los días de 9h a 21h (Y aquí, dirección, metro y teléfonos)

“El nacionalismo, no nos engañemos, es tan sólo una forma de exotismo... Los músicos románticos cuentan lo que los libros exóticos han hecho de ellos: con placer vivirían cosas exóticas, pasiones al gusto florentino o veneciano; en último término uno se contenta con buscarlas en estampas... Lo esencial es el nuevo tipo de deseos, ese querer imitar, ese querer-vivir-como, el disfraz, la simulación del alma... El arte romántico es solamente un recurso ante la falta de realidad... Cansancio de la voluntad: tanto mayor la extravagancia en el deseo de sentir, representarse, soñar, algo nuevo - Consecuencia de tantas cosas excesivas que se han vivido: hambre canina de sensaciones excesivas... Las literaturas extrañas ofrecen los más fuertes condimentos.”

(F. NIETZSCHE: del *Nachlaß* 1885-88)

En el siglo XX habrá una nación extraordinaria. Esta nación será grande, lo que no le impedirá ser libre. Será ilustre, rica, pensante, pacífica, cordial para con el resto de la humanidad. Tendrá la gravedad de una hermana mayor... Esta nación tendrá por legislación un facsímil, lo más parecido posible, del derecho natural. Bajo la

influencia de esta nación motriz los inconmensurables eriales de América, de Asia, de África y de Australia se abrirán a las emigraciones civilizadoras. La nación central desde donde este movimiento irradiará a todos los continentes será lo que la granja modelo es para las alquerías. Será más que nación, será civilización; más que civilización, será familia. Unidad de lengua, unidad de moneda, unidad de medida, unidad de meridiano, unidad de código; la circulación fiduciaria en su más alto grado; los cupones de papel moneda haciendo un rentista de cualquiera que tenga veinte francos en el bolsillo; una incalculable plusvalía como resultado de abolir los parasitismos..., el hombre que no sepa leer será tan raro como el ciego de nacimiento; el *jus contra legem* estará incluido... Esta nación tendrá por capital París y no se llamará Francia; se llamará Europa. Se llamará Europa en el siglo XX y, en los siglos siguientes, más transfigurada aun, se llamará la Humanidad. La Humanidad, nación definitiva... Visión majestuosa. Hay en la embriogenia de los pueblos, como en la de los seres, una hora sublime de transparencia... Europa, una y germen. Un pueblo, que será Francia sublimada, está a punto de hacer eclosión. El ovario profundo del progreso fecundado lleva, bajo esta forma desde ahora distinta, el porvenir. Esta nación que será, palpita en la Europa actual como el ser alado en la larva reptil. En el siglo que viene, desplegará sus dos alas: hecha una de libertad, la otra de voluntad. El continente fraternal, ese es el porvenir. Se tome el partido que se tome, esta inmensa felicidad es inevitable. Antes de tener su pueblo, Europa tiene su capital. Del pueblo que aun no existe, la capital existe ya. Parece un prodigio, es una ley. El feto de las naciones se comporta como el feto humano, y la misteriosa construcción del embrión, a la vez vegetación y vida, comienza siempre por la cabeza.  
(VÍCTOR HUGO, *El porvenir*, en *París* (introducción a un libro-guía, París 1867), citado por J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, París 1994)

MESTIZAJE GLOBAL : no es una ponencia de este Congreso, sino el título de la sección Motor de El País de 2 de enero 2000, sobre el Salón del automóvil de Detroit.

¿Cómo no sentir vértigo situados entre ese persa exótico, movido por Montesquieu, y Mohamed, el vidente que, anunciándose personalmente en el Metro de París, tanto aleja los malos espíritus como arregla los asuntos pendientes con la Justicia francesa o facilita la obtención del carnet de conducir? ¿ante esos nacionalismos contruidos a retazos y que incorporan lo exótico en la más profunda identidad? ¿y en este Occidente, única cuna legítima de la filosofía, pero muy capaz de anunciar un coche bajo el reclamo del mestizaje (siempre que sea, por supuesto, global)?

### 1. La aporética de la universalidad.

¿Estamos seguros de pisar terreno firme cuando nos asentamos en el suelo de lo universal? ¿Podemos legítimamente oponer la universalidad a los particularismos, a las diferencias? ¿Sólo nos restaría tomar posición a uno o a otro lado de la frontera que separaría lo universal de lo singular, particular, diferente? ¿Y si, por el contrario, la universalidad estuviera atravesada por el antagonismo, por la equivocidad, por la ambigüedad? Y ello,

de tal modo que la aporía, más que ausencia de camino o callejón sin salida, nos señalaría la enredada multiplicidad de vías, la necesidad de buscar lo universal en el mismo trayecto, el paso, el deslizamiento, de una modalidad de lo universal a otra. Etienne Balibar,<sup>1</sup> en su intento de trazar, no una tópica sino una aporética, ha sugerido distinguir entre tres modalidades de lo universal: real, ficticio e ideal (o simbólico).

*La universalidad real* es esa de la que nos hablan los periódicos, extensiva al mundo pero, sobre todo, intensiva, traída a domicilio, inoculada en nuestras necesidades y hasta en nuestros sueños. Esa a la que de continuo se alude con las palabras-cerrojo de *mundialización* o *globalización*: esa interdependencia irreversible de todos los elementos que constituyen nuestro mundo. Todo esto puede parecer banal, pero tras la banalidad se agazapan, al menos, dos problemas:

\* Esta universalidad real señala, no la imposibilidad de la utopía cosmopolítica, de la integración en un proyecto moral universalista, sino su paradójica realización. La universalidad está lograda, no es un sueño o una utopía; está ya detrás de nosotros, ha tenido lugar, pero poco tiene que ver con cualquier ensoñación ilustrada, con la mayoría de edad humana, con el desvanecimiento de la dominación.

\* La nueva ubicación de las minorías, ya no alejadas en territorio extraño, *in partibus infidelium*. Los otros, como M el asesino de Düsseldorf, están entre nosotros. Potencialmente, todos somos minorías (árabes, hispanos, pero también homosexuales-en-reivindicación-de-sus-diferencias, mujeres-negras-cabezas-de-familia, defensores-de-los-derechos-de-los-símios). Con sus consecuencias: sustitución de la exclusión exterior por la exclusión interior y, sobre todo, desvanecimiento de la frontera entre minoría y mayoría. Las minorías (trabajadores con empleo fijo) pueden dejar de serlo; las minorías –al menos, en el imaginario colectivo– pueden convertirse en una amenaza mayoritaria (los árabes, los inmigrantes).

*La universalidad ficticia* (o imaginaria) no quiere decir, en absoluto, que no tenga efectos reales. Es *wirklich*, esto es, efectiva, eficaz, productora de realidad. Es –a riesgo de simplificar– el Estado hegeliano<sup>2</sup>, la totalidad laica heredera de la religiosa-eclesial, que arranca al individuo de su indiferenciación en la *Gemeinschaft*, de su enraizamiento en la *Sittlichkeit*, para convertirlo en ciudadano. Proceso productor de subjetividad que relativiza las identidades particulares al convertirlas en mediaciones para un fin superior. Ideología total, pero no totalitaria, pues incluye el reconocimiento de las diferencias, el pluralismo, si bien como mediaciones de la ciudadanía nacional. *El principio de los Estados modernos posee esta fuerza y esta profundidad prodigiosas de permitir al principio de subjetividad realizarse hasta el punto de llegar a ser el extremo autónomo de la particularidad personal y de llevarlo al mismo tiempo a la unidad sustancial y conservar así en sí mismo esta unidad sustancial*<sup>3</sup>. Hegemonía de la ficción universalista que permite (u obliga a) escapar a un doble abismo: el de las identidades fijas y naturalizadas (haber nacido en un linaje, en un valle, hablar un dialecto, ser para siempre lo mismo: la condena por el nacimiento) y el del baile (casi podríamos decir postmoderno) entre identidades

<sup>1</sup> Etienne Balibar, *Les universels*, en *La crainte des masses*. Galilée. Paris 1997, pp. 421-454.

<sup>2</sup> Cf. *Principios de la filosofía del Derecho y Lecciones sobre la filosofía de la historia*.

<sup>3</sup> *Principios de la filosofía del Derecho* §260

cambiantes, un tanto fantasmales, efímeras, *prêts-à-porter*. Proceso deconstructivo de las identidades primarias y, paralelamente, reconstructor de la identidad —secundaria y superior— del ciudadano. Nueva forma de subjetividad que integra, pero mediatizadas, puestas a distancia, las diferencias anuladas-reabsorbidas. Sin embargo, hoy no es un secreto para nadie que el precio a pagar por la realización de tal universalidad, ficticia pero efectiva, es la normalización. Como todo el trabajo de Michel Foucault ha mostrado, la otra cara de la modernidad es el poder disciplinario, la capilaridad de los dispositivos que penetran en los cuerpos, la sociedad de normalización. No ya la ley sino la norma, pues la normalidad no es más que la identificación con lo universal: es una medida universal(ista) lo que nos hace normales.

*La universalidad ideal* (o simbólica) es el resto, lo no dialectizable, la negatividad, lo que escapa a la hegemonía totalizadora, esa exigencia incondicionada que J. Rancière<sup>4</sup> ha llamado *egaliberté* y que se expresa en la insurrección, en el socavamiento de la universalidad ficticia, por parte de esas clases llamadas paradójicas (movimiento obrero, feminismos) que no se han cansado de mostrar cómo la universalidad de los derechos del hombre se ha asentado sobre la exclusión (de los ¿no-hombres?); que no han cesado de devolverle sus enunciados altisonantes señalando el trecho —o abismo— entre lo hecho y lo dicho.

Pero lo de menos es establecer la distinción entre universales, o bien oponer en bloque la universalidad a las particularidades. Todo lo contrario, se trata de señalar que el bloque está ya desde siempre resquebrajado, internamente escindido, que la universalidad incluye la no resoluble equívocidad, que entre sus tres modalidades se efectúan interferencias, desplazamientos, identificaciones, contaminaciones; que la universalidad real está minada por la simbólica; ésta, ahogada por la real, desafía a la ficticia; y esta última, materializada en la real, no deja de apoyarse en la universalidad simbólica. Lo decisivo es, con todo, aguantar en la aporética, vivirla en su desgarró, agarrar lo universal no como esencia sino como trayectoria entre sus modalidades interpenetradas.

Por último, no está de más recordar que toda construcción con pretensiones de universalidad se asienta sobre el rechazo de ciertas particularidades; en el límite, sobre cierta forma de racismo. Esta paradoja sangrante, que relaciona el universalismo con su tradicional contrario, con la insistencia en lo particular y diferente, es especialmente llamativa en los nacionalismos. Marcando las diferencias, remitiéndose a lo que hace a la comunidad nacional diferente de las otras (lengua, cultura, raza, carácter), tiene al mismo tiempo vocación universalista. En primer lugar, porque desconoce las diferencias (de clase, de sexo, de lengua) internas a la entidad nación. En segundo lugar, y más decisivamente, cuando enlaza a la diferencia que hace única a la nación el carácter universalista de pueblo elegido, llamado por su misma particularidad a una misión universal, ya sea la salvación de occidente, la defensa del mundo libre o la emancipación de la humanidad. Eso de ser, en la particularidad reivindicada, inmediatamente soporte de lo universal es legible tanto en los Discursos a la nación alemana de Fichte como en las reflexiones de Napoleón en Santa Elena:

<sup>4</sup> J. Rancière, *La mésentente. Politique et philosophie*. Galilée. París 1995

*La guerra de Rusia debió de ser la más popular de los tiempos modernos; era la gran guerra del buen sentido y de los intereses verdaderos, del descanso y de la tranquilidad de todos: una guerra puramente pacífica y conservadora... Aparecía un nuevo horizonte, iban a desarrollarse nuevos trabajos por el bienestar y la prosperidad de todos. El sistema europeo se había fundado y ya no quedaba más que organizarlo... No habría tardado Europa en ser una gran nación y cada cual, viajando por todas partes, se hubiera hallado siempre en la patria común... ¡París habría sido la capital del mundo y los franceses la envidia de las naciones!*<sup>5</sup>

Si los franceses, que han recorrido triunfalmente Europa y han dejado atrás Moscú, son realmente franceses, son por ello encarnación inmediata de lo universal, a pesar de que *de los cuatrocientos mil hombres que pasaron el Vístula la mitad eran austríacos, prusianos, sajones, polacos, bávaros, wurtembergueses, mecklemburgueses, españoles, italianos y napolitanos. Un tercio del ejército imperial propiamente dicho estaba compuesto de holandeses, belgas, genoveses, toscanos, romanos, etc.; apenas llegaban a ciento cuarenta mil los hombres que hablaban francés.*<sup>6</sup> ... Al parecer, subidos con relativo éxito al carro de lo francés... universal.

Pero si todo diferencialismo comporta la tensión universalista, no es menos cierto que todo universalismo suele sustentarse sobre elementos, en el límite, racistas. Y esto no por una suerte de conspiración en la sombra, por un maquiavelismo del engaño, sino por situarse en una perspectiva jerarquizadora; porque al definirse como universal, necesariamente excluye, distingue, deja algo fuera de los límites. La racionalidad universal, tal como se ha constituido en el pensamiento occidental, está ligada a la jerarquía debida al sexo, a la distinción libre/esclavo, al vector de filiación padre/hijo; en definitiva, a la oposición entre actividad y pasividad. Sin embargo, cometeríamos un anacronismo digno de Asterix si tacháramos a Aristóteles, o a cualquier otro padre de la iglesia filosófica, de racista (o sexista). Se trata de algo más grave, se trata de que el universalismo incluye en sí mismo su contrario. Se trata de que, al definir qué es el hombre (o la especie humana, o la humanidad, o todo ser racional), lo ubicamos necesariamente entre el límite superior del *Übermensch* (o genio, o excepción) y el inferior del *Untermensch* (esclavo, mujer, indio, primitivo o psicópata). No se trata de amalgamar esos extremos que son el racismo —o la reivindicación de la diferencia a ultranza— y el universalismo, sino tan sólo de señalar que la frontera entre ambos (quizá como toda frontera; volveré sobre ello) fluctúa. Son, ciertamente, contrarios, pero contrarios determinados, afectándose mutuamente desde el interior. Todo particularismo (nacionalista, sexista, clasista, culturalista, racista en el límite) proclama: Somos diferentes, esto es, la diferencia es la esencia universal de lo que somos. Y todo universalismo, detrás (o por debajo) del enunciado inicial (El hombre..., Todos los hombres...) añade un excepto. Así, por si no tuviéramos bastante con una universalidad equívoca y escindida, tendremos que prestar atención a ese su otro arrojado fuera, del que se nutre y al que alimenta; prestar atención para no oponer apresuradamente el cuerpo sin fisuras de la universalidad a la reivindicación, también apresurada, de las diferencias.

<sup>5</sup> Citado por L. Tolstói en *Guerra y paz*. Curiosamente, en francés en el original, una obra dedicada a cantar el espíritu ruso sea eso lo que fuere.

<sup>6</sup> *Ibidem*

Otra fuente de problemas o, al menos, de inquietud es la identidad. Forzoso es reconocer que la identidad —o mejor, identidades— está de moda. Nadamos en identidades en su reivindicación (a veces, su condena). Pero tampoco hay identidad que sea idéntica a sí misma, la ambigüedad la excava. No sólo por la jerarquía de referencias que nos identifican (¿qué está antes, o por encima, mi identidad nacional, mi identidad sexual, mi identidad lingüística?), esto es, por el cuadro de identidades en el que se inscribe un trayecto jerarquizado. Sino también porque la cultura de referencia me llama a una doble identificación: a la asimilación imaginaria en una etnicidad ficticia pero efectiva (similitud en carácter, gestos, conductas: el espejo que me otorga identidad) y al acto de fe en un sujeto histórico del que formo parte y encargado de realizar una misión (destino, patriotismo, transcendencia). Quizá deberíamos tachar identidad para sustituirla por identificación, obra en progreso, proceso siempre inacabado que, retroactivamente, coloca en un origen mítico aquello que ni siquiera se logra al final. Las instituciones, en sentido amplio, que me dan identidad, me permiten escapar a la multiplicidad y, acaso, a la contradicción de los distintos procesos identificatorios, pero sin hacerlos desembocar finalmente en una identidad única, definitiva y definitoria. Oscilo perpetuamente entre los dos extremos, igualmente imposibles, de una identidad absolutamente fija y la dispersión inacabable de identidades múltiples y efímeras. Es la distinción que Slavoj Žižek<sup>7</sup>, en su peculiar lectura de Hegel en clave lacaniana o de Lacan bajo la sombra de Hegel, ha establecido entre sujeto y subjetivación, cuya relación debe ser captada como antagonica. Por medio de la subjetivación, una previa red simbólica nos permite, no sólo experimentar el mundo como totalidad significativa, sino sobre todo ubicarnos en un lugar, identificarnos con una posición en el espacio simbólico; en otros términos, la asunción de una determinada posición subjetiva, el autorreconocimiento como un alguien socialmente definido. Es así como el caos del encuentro con lo real es transformado en una narración dotada de sentido. Frente a tal proceso de subjetivación, como su contrapunto, el sujeto sería el encuentro —o choque— con lo real en su sinsentido. El proceso de subjetivación, o de identificación(es) relativamente estable(s), hace vivible el fracaso, al trazar un camino que permite rodear-contornear (esto es, evitar el abismo pero, al mismo tiempo, inscribir su perímetro) el vacío que el sujeto es: prodigioso y eficaz mecanismo de defensa contra el punto ciego del sujeto.

Pero acaso no haya que ponerse tan trágicos. Es occidente, es la modernidad europea la que ha exigido una universalidad sin fisuras, al tiempo que se dotaba a sí misma de un magnífico esquema que le permitía —que nos permitía— todas las críticas y contracríticas, todas las garantías. La universalidad se aloja en Europa, allí donde se legisla sobre la razón, allí donde se produce la ciencia. Bruno Latour<sup>8</sup> ha escrito en qué consiste, a su juicio, la modernidad, manteniendo además que nunca hemos sido modernos. Lo primero se podría leer como la exigencia, o la ficción, de modernidad. A lo segundo cabría añadir afortunadamente. Pues ¿qué es ser moderno? Es llevar a cabo dos conjuntos de prácticas diferentes. En primer lugar y ocupando todo el escenario, chupando cámara, las prácticas de purificación, de separación radical y estable entre naturaleza y cultura, entre objetos no-humanos (el electrón, el vacío, la gravedad) y objetos humanos (la sociedad, las clases, las ideologías,

<sup>7</sup> Slavoj Žižek: *For they know not what they do. Enjoyment as a political factor*, Verso 1991. Traducido al castellano con algunas modificaciones: *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*. Paidós. Buenos Aires 1998.

<sup>8</sup> Bruno Latour: *Nous n'avons jamais été modernes*. La Découverte. París 1997

el ritual). Es *le grand partage*, la división en reinos, en campos, cada uno con sus códigos, sus espacios privilegiados; sus objetos de un lado (objetos naturales, objetos de la ciencia) y sus sujetos del otro (sujetos de derecho, sujetos autónomos o sujetos sujetados, sujetos de subsuelo, sujetos históricos). En segundo lugar y paralelamente, ocupando los bastidores, el subsuelo de la escena o hasta la concha del apuntador, las prácticas de traducción o mezcla que pueblan el mundo de híbridos, de objetos cuasi sujetos, de sujetos cuasi objetos, que no cesan de enturbiar la frontera purificadora entre naturaleza y cultura. La modernidad: esa configuración extraña que purifica tanto más cuantos más híbridos produce, que acelera las traducciones al mismo tiempo que las deniega. Somos modernos porque nos agarramos a la purificación, a la gran división; pero ni lo somos ni nunca lo hemos sido porque, a los pies del ejercicio purificador, nunca hemos cesado de aventurar mezclas y practicar el hibridismo. Son esos híbridos que nos asaltan desde las páginas de los periódicos; pues si bien estos distribuyen cuidadosamente la información en secciones fijas, desde cualquiera de sus páginas (por ejemplo, la página 37 de *El País* de 10 de abril del año en curso) nos asaltan esos *imbroglios* en los que se anudan investigaciones científicas (el mapa genético humano), fantasmas (vencer la enfermedad y, acaso, la muerte) azuzados por los medios de comunicación, estrategias empresariales, movimientos de capital (espectaculares alzas y bajas de las acciones en el campo de la biotecnología), cuestiones éticas (el sufrimiento humano cotiza en Bolsa), ambiguas tomas de posición políticas (declaración conjunta, luego rectificadas, del presidente americano y del primer ministro británico, aparentemente en contra de que las empresas biotecnológicas pudieran patentar sus hallazgos) o la tradicional oposición entre el sector público o el privado. ¿Quién podría honradamente señalar los límites entre conocimiento y especulación—y no precisamente filosófica—, entre necesidad humana y demanda mercantil creada por la oferta, entre política y economía, entre fantasmas originarios y fantasmas surgidos de los medios de comunicación? La paginación del periódico nos pone en las manos la gran división pero, desde la noticia, se nos enredan en los dedos los híbridos.

Todo esto tiene que ver con nuestra problemática, con la dehiscencia de la universalidad y con el amor nostálgico por lo exótico; porque ambos conjuntos de prácticas, uno solidificado y casi deificado, y otro denegado, nos han permitido:

1. Transferir la gran separación epistemológica, proyectarla en la superficie del globo: nosotros y ellos. Nosotros somos los legítimos agentes de las prácticas purificadoras, los que no confunden las leyes físicas con los relatos míticos sobre los hermanos Sol y Luna. Ellos son los que mezclan, los que no distinguen, los que elaboran un tejido, un texto sin costuras en el que se entrelazan lo que —sólo para nosotros— es naturaleza y lo que —sólo para nosotros— es cultura. Modernos y premodernos; o primitivos (de cualquier Melanesia), o pensamiento salvaje; asunto de antropología, campo profesional de los antropólogos. Ahora bien, si la antropología se detiene en nuestras presuntas fronteras, si parece difícil hacer nuestra propia antropología, es porque somos, queremos ser, modernos. Doble o triplemente divididos (naturaleza, sociedad, discurso), abandonamos la continuidad a los premodernos, ya sean los trobriandeses o esos primitivos que, con carácter relicto, quedan entre nosotros (supersticiones campesinas, obsesivos rituales patológicos, folklore para el fin de semana). Efectuada la proyección en el territorio, caben, ciertamente, dos

opciones, dos lugares previamente marcados: el orgullo (y aquí hay que insertar todo el cortejo del avance, el desarrollo, el tiempo lineal, la larga marcha de la misión civilizadora) y el suspiro nostálgico (¡felices ellos que todavía viven en un mundo encantado, en el que los árboles son dioses y los espíritus andan mezclados entre las vasijas que cocinan los alimentos!)

2. Codificar tres tipos de crítica que, reforzándose mutuamente, sostienen todo el tinglado. En efecto, la Constitución que nos hace modernos, que hace la modernidad, ha definido campos, separado poderes, distinguido objetos naturales y sujetos sociales. En consecuencia, la crítica ha desarrollado tres repertorios distintos y encontrados: naturalización, socialización, deconstrucción. O para abreviar con la comodidad de los nombres propios –y como señala Latour, a riesgo de ser injustos por apresurados– Changeux, Bourdieu, Derrida. Cuando nos situamos del lado de los *hechos*, objetivos, experimentales, demostrables (los hechos de las neurociencias, por ejemplo), la sociedad o el sujeto se retiran, y el discurso se evapora en mera retórica de escritores a la moda. Cuando las ciencias sociales se mueven entre *habitus*, fuentes de legitimación, *ethos* de clase, ideologías prácticas o relaciones de dominación, entonces son puestos en cuestión los tan evidentes *hechos naturales*. Cuando todo es discurso, o texto, la verdad que otros creen atrapada en el laboratorio no pasa de ser el efecto, el producto de un juego o estrategia. Cada una de estas críticas es saludable en sí misma en tanto rebaja los humos de los celosos guardianes de las zonas enfrentadas, pero es imposible mantenerlas al mismo tiempo y sobre todo –lo que es de mayor interés para nosotros aquí y ahora– se alinean a un lado o a otro de la barra que separa universalismo/particularismos. Del lado de las ciencias, de la naturalización, tocamos con la mano lo universal. Si los sistemas simbólicos propios de cada cultura separan, las neuronas nos unen; y la cuestión crucial sería atenernos a lo que nos une (la razón humana, la ciencia, el cerebro) en vez de a lo que nos separa (particularismos cristalizados por la epigénesis, concepciones del mundo encontradas y hostiles).<sup>9</sup> Por su parte, tanto las ciencias sociales como eso que, también apresuradamente, se totaliza bajo el rótulo de deconstrucción insisten en la particularidad, a duras penas traducible, del *habitus*, del sentido práctico o del texto siempre hendido por la *diferenzia*.

Lo que me interesa resaltar es el sólido (al menos, hasta hace poco tiempo) edificio que la modernidad ha levantado, el esquema del reparto del mundo que todo lo permite, incluida la crítica, incluido el juego con distintas garantías constitucionales. Pues en efecto, la garantía ofrecida por las ciencias de la naturaleza es lapidaria: la naturaleza no es obra humana ni efecto discursivo, siempre ha estado ahí, expuesta al descubrimiento. Del otro lado, la irreductible libertad humana: son los hombres los que construyen sus sociedades, es el hombre el sujeto de la historia. En nombre de la ciencia, podremos criticar el oscurantismo y los prejuicios de otros pueblos, otras sociedades, otras épocas. En nombre de las ciencias sociales, podremos criticar los supuestos no explícitos de las ciencias de la naturaleza, su pretensión desafortunada de cazar definitivamente la verdad, su ceguera ante la ideología que las sostiene y produce, su imposibilidad de distinguir entre lo que

<sup>9</sup> Cf. J.P. Changeux y P. Ricoeur, *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla*. Península. Barcelona 1999. Especialmente, capítulo VI.

pertenece a las cosas mismas y aquéllas depositado en ellas por los imperativos económicos, lo inconsciente o el lenguaje, en suma, las determinaciones sociales. Si, como modernos, nos apoyamos en la certeza de las leyes naturales, podemos desenmascarar las creencias irracionales y las supersticiones primitivas. Si también como modernos, partimos del polo humano/social, podemos desenmascarar las ideologías cientifistas, los prejuicios de los expertos, la dominación arropada por la pretensión universalista a la verdad. La potencia crítica de la modernidad reside ahí, en el doble lenguaje, en la capacidad de movilizar uno contra otro los bloques que ella misma se ha obstinado en construir separados, para a continuación introducir determinaciones sociales en laboratorios y centros de cálculo, señalando también los límites impuestos a la libertad por la transcendencia, tanto de las leyes naturales como de las leyes sociales o del discurso que nos sujeta. Hasta no hace demasiado tiempo el esquema moderno ha resultado invencible, capaz de jugar en todos los tableros, separando y al mismo tiempo anulando la separación, procediendo a mezclas, produciendo híbridos, jugando a todos los juegos, tendiendo redes en las que todo es tránsito, traducción, mediación. Ante tal poderosa palanca, todas las demás culturas han sucumbido, esto es, se han convertido en premodernas, acusadas de mezclar objetos naturales y sujetos humanos (o divinos), de transitar por encima de la gran división; mezclas y tránsitos que la modernidad ha realizado a gran escala pero prohibiéndose pensarlos, denegándolos, arrojándolos a lo impensado, a lo impensable. En este proyecto, las grandes filosofías han reaccionado:

\* Reforzando la gran división para, una vez reforzada, clamar por la reconciliación; multiplicando mediaciones pero sólo para, finalmente, reabsorberlas, ya fuere en el polo espíritu, ya en el polo materia.

\* O bien, dando el paso a la intraducibilidad, a la anulación de toda mediación. Pasando de la distinción a la contradicción insalvable, a la intraducibilidad. Reduciendo a la naturaleza (ya sean las neuronas o los genes), reduciendo a la interpretación, la lectura, la hermenéutica.

\* Por último, alejándose de la purificación, volcándose en una de las mediaciones entre ambos polos, el lenguaje, pero no como intermediario sino autonomizado, independiente de sujetos y objetos, ocupando el lugar dejado vacante por Dios; borrando tanto el referente (polo naturaleza) como el locutor y el contexto (polo sujeto/sociedad): el imperio del signo.

Ciertamente, la potencia de tal delimitación del mundo construida por la modernidad es tal que se podría apostar que ahora mismo, en este Congreso, nos moveremos dentro de ese espacio de los posibles: cargando con nuestra energía la pretensión universalista del discurso científico, o bien reivindicando la inconmensurabilidad de las concepciones del mundo, o bien propiciando las mediaciones, pero sólo como juegos de lenguaje o trayecto infinito de un signo a otro, de un texto a otro. Sin embargo, también se hace notar —y acaso por ello estemos hoy aquí— el agotamiento del esquema moderno, la pérdida de confianza y, como consecuencia, una doble tentación: ser antimoderno, ser postmoderno, revolcarse en el oscurantismo o en el escepticismo, sucesiva o hasta simultáneamente.

Pues ser modernos, creer en las promesas de la ciencia o en el proyecto de emancipación universal está decididamente, y paradójicamente, *démodé*; como mucho, alojadas

las unas en la ciencia espectáculo de la cultura de masas y aun zarzuelera (hoy las ciencias adelantan que es una barbaridad), y el otro en algún panfleto de ya obsoleto lenguaje ¡Pero no bajemos el nivel de este Congreso! ¡nosotros somos filósofos y no vamos a descender ni al panfleto ni a la dosis diaria de vulgarización científica! ¡*Son locos y yo no sería menos extravagante si siguiera su ejemplo*, si me creyera tales cuentos! (Arrogancia del filósofo cuando, modestamente, duda). Este es el *impasse* en el que, aquí y ahora, vivimos. Carcomida la universalidad, nos apresuramos al encuentro de las diferencias y los particularismos. Pero yo dudo (no metódicamente, pero acaso con la misma arrogancia) que, en ese nuevo mundo, las cosas nos vayan mejor.

## 2. *El amor de lo exótico o esa atracción fatal que nos atraviesa desde hace tiempo.*

Primero fue el exotismo del otro, del persa. Después vino el deslumbramiento ante nuestro propio exotismo: los persas somos nosotros. Hay que volver a esa carta XXX fechada en 1712, a esos habitantes de París asomados a las ventanas para saciar su curiosidad *cercana a la extravagancia*. Y sobre todo, a esa aseveración tajante: *realmente tiene un aspecto muy persa*, proferida por personas *que casi nunca habían salido de su habitación*. Llevamos casi tres siglos asomándonos a las ventanas y afirmando que ellos, efectivamente, tienen el aspecto... de lo que son. Menos mal que Rica, nuestro persa, con la ayuda de su sastre, pudo precipitarse de repente *en la nada más horrenda*, gracias al simple truco de vestirse como europeo. Con todo, si por casualidad alguien llegaba a enterarse de la presunta esencia oculta bajo el traje, no podía dejar de exclamar: *¡Ah, ah, el señor es persa? ¡Qué cosa más rara! ¿Cómo se puede ser persa?* Podría añadir –si ustedes me permiten intercalar una historieta personal– que, también casi tres siglos después, yo he vivido una experiencia similar a la de Rica; y no en un volumen de cartas ficticias sino en el muy real corazón de los Alpes. A dos mil mil metros de altura, en el Ötztal, en Tirol, una pareja de holandeses, no errantes pero sí extraviados y que se habían dirigido a mi acompañante y a mí en demanda de orientación, extrañáronse sobremanera al saber que éramos españoles. Sus palabras, muy bien acompañadas de gestos de sorpresa, fueron casi las mismas que las de aquellos habitantes de París satirizados por Montesquieu: ¿son ustedes españoles? ¿Qué extraño! ¿Es increíble! ¿Cómo se puede ser español? Ciertamente que los españoles existen, igual que los persas, pero dentro de sus fronteras, no las que delimitan un territorio sino las que delinean una identidad. Persas, en una estampa romántica. Españoles, tocando la guitarra o realizando transiciones modélicas, cenando a las doce de la noche o, si ejercen de turistas, fotografiando el monumento a la emperatriz M<sup>a</sup> Teresa, pero no con *Kniehosen* o haciendo *Wandern* como cualquier austríaco. Claro que en las *Cartas persas* no son persas los que escriben sino un europeo que carga contra Europa el arma de la sátira. Es esto justamente lo que quisiera poner de manifiesto, la introducción por la literatura de esa *mirada extranjera* que, como señalara Paul Valéry en su prólogo a las *Cartas...*, le ajusta las cuentas a la extravagancia de nuestras leyes, nuestras costumbres, nuestros sentimientos. Brillantemente, y gracias al artificio narrativo de los persas Rica y Usbek, el relativismo hace su entrada en escena. La carta LIX termina así:

*Mi querido Usbek, cuando veo hombres que, arrastrándose sobre un átomo –es decir, la Tierra, que no es más que un punto en el universo– se proponen*

*directamente como modelos de la Providencia, no sé como conciliar tal delirio con tanta pequeñez.*<sup>10</sup>

Exactamente: delirio y pequeñez. A Rica le parece imposible conciliarlos. ¿cómo casar la megalomanía universalista con el reconocimiento de la diversidad de culturas extendidas sobre ese *átomo* que es la Tierra? Pues bien, parece que hemos sido capaces de conciliar lo inconciliable. Y ello, por el simple procedimiento de extender a nosotros mismos el amor a lo exótico. Nosotros somos –también– exóticos, nuestras medidas del mundo son –como todas– relativas; pero al oscilar del lado de la *pequeñez*, al revolcarnos compulsivamente en la diseminación relativista, no por ello hemos abandonado el *delirio* megalómano. Esto es, a la hora de relativizar, ¡que nadie nos aventaje!, del mismo modo que también fuimos los primeros en el momento de universalizar. Ahora parece llegado el instante de rechazar el proyecto universalista moderno, de lamentar los crímenes cometidos, de entonar el *nostra culpa*, de añorar aquéllo que la racionalidad moderna habría rechazado a las tinieblas, ya se trate de la emoción o el calor humano, los particularismos locales, lo marginal o lo periférico. Vanguardia en todo, también somos –como los libertinos sadianos– vanguardia del Mal. Después de habernos dispuesto una Naturaleza-Madre a nuestra medida, nos construimos una Naturaleza-tercera edad, achacosa y moribunda a la que –supremo goce, doble y refinado goce del asesinato y el arrepentimiento– estamos matando. ¡Suspiros antimodernos! Pero lamentar como catástrofe la racionalización moderna supone creer en ella, implica la creencia en la modernidad, si bien aprestándose a salvar de ella los restos del naufragio, ya sea la religiosidad popular, los verdiales de los Montes o las señales de humo. Ahora bien, como señala B. Latour<sup>11</sup>, se trata de fantasmas en espejo. Si nunca hemos sido modernos (afortunadamente), la única modernidad es puramente imaginaria, es ese fantasma –que ha recorrido Europa, y el mundo– de la purificación, de la separación, que prohibía pensar lo que al mismo tiempo potenciaba a escalas hasta entonces inconcebibles: el hibridismo, la traducción, la mezcla. La única diferencia en el espacio de los posibles ha consistido en decir sí al fantasma, enganchándose al banderín del progreso, o bien en lamentar sus deletéreas campañas. Pero el amor a lo marginal sólo tiene sentido si existe un centro totalizador que delimite márgenes, que defina periferias. Si el centro es una ilusión, si el proyecto moderno ha sido sólo la cobertura para prácticas denegadas de hibridación, si nunca hemos sido modernos, entonces deberíamos cejar en nuestro empeño de añadir a los crímenes del colonialismo, del imperialismo, del universalismo, un crimen más. Creernos el Diabolo es la última –y más insidiosa– figura de la arrogancia. El último crimen –del que estamos arrepentidos pero, sobre todo, orgullosos– es el de creernos sustancialmente diferentes, profundamente exóticos. Empero, como recuerda Latour<sup>12</sup>, no somos exóticos sino ordinarios (¡ah! ¿será capaz nuestro narcisismo de digerir tamaña ofensa?), tan ordinarios como los otros, los *persas*, que también habrían dejado de ser exóticos.

Todo parece, así, preparado para echarnos en brazos del relativismo, de alguno de los relativismos. Sin embargo, lo que quisiera inducirles a pensar es que, así como la universalidad se fragmenta, se hiende y se pierde en la equivocidad, aquí vamos a reencontrar

<sup>10</sup> Montesquieu, *Cartas persas*, traducción de Teófilo Sanz, Cátedra Letras Universales, Madrid 1997, pág. 160

<sup>11</sup> *Op. Cit.*

<sup>12</sup> *Op. Cit.* Pág. 173

una vez más el deslizamiento mutuo entre extremos –aparentemente– contrarios. Cuestión espinosa, pues si todos estamos hoy dispuestos a lanzar la primera piedra contra la ya maltrecha universalidad, mucho más duro de tragar se nos hace el odio revestido de tolerancia o el racismo travestido de multiculturalismo.

Isabelle Stengers ha escrito<sup>13</sup> sobre la *maldición de la tolerancia*. Ahora mismo, nada es más fácil que ser tolerantes. Hasta se puede esperar que dentro de poco (o quizás ya, en este momento) los escolares deban hacer un examen (o diez controles, o veinte evaluaciones) de tolerancia, que les habilite para el diploma de tolerantes. Nosotros (esto es, el que habla o escribe, aquel o aquéllos a los que éste se dirige) somos, sin asomo de duda, tolerantes.. La tolerancia es una de nuestras consignas, muy amada *mot d'ordre*<sup>14</sup>, santo y seña por el que nos reconocemos. La tolerancia es dulce nostalgia, nostalgia de esas firmes creencias, para nosotros ya irrecuperablemente perdidas, que poseen esos otros (musulmanes fundamentalistas, africanos en París que acuden a Mohamed para obtener el carnet de conducir con ayuda de la magia, turcos que en un piso de Frankfurt degüellan el cordero para horror de los vecinos) respecto a los cuales somos tolerantes. Pero la tolerancia es también, y al mismo tiempo, agrio orgullo: el que se ostenta respecto a los niños, los animales no humanos, también las mujeres. Son cosas de niños. Son cosas de mujeres. Hay que ser tolerantes frente a las creencias pueriles. Tolerancia que disimula, más bien torpemente, la burla. Tolerancia que descalifica a ese otro al que atribuimos la inocencia (pueril, natural, animal) que nosotros tanto lamentamos como nos enorgullecemos de haber perdido para siempre. *Maldito sea quien se considere libre de redefinir según sus propios términos la manera con la que el otro habita el mundo, esto es, tolerarlo, lamentando la inocencia que él mismo ha perdido.*<sup>15</sup>

¿Podríamos hablar de una tolerancia represiva? ¿Podríamos llegar a considerar la violencia como la otra cara de la tolerancia? Slavoj Žižek, escribiendo<sup>16</sup> desde Eslovenia, nos ha lanzado a la cara el espejo despedazado de los Balcanes. El primer problema se plantea a la hora de ubicar a los Balcanes, de señalar a los balcánicos. Para un esloveno la respuesta es clara: los Balcanes empiezan un poco más abajo, allá por Croacia o Bosnia, nosotros –los eslovenos– pertenemos a la Europa central, somos su último bastión. Pero entonces, ¿dónde empiezan los Balcanes? Para los serbios, en Kosovo o en Bosnia; para los croatas, en la ortodoxa y bizantina Serbia. Pero resulta que los mismos eslovenos son ya balcánicos, hordas eslavas, para muchos italianos o austríacos. Para muchos alemanes, la misma Austria está ya contaminada de balcanismo en razón del largo dominio ejercido sobre los Balcanes por el Imperio. A su vez, el rasgo católico y campesino de Baviera la convierte en Balcanes para algunos alemanes del norte. Y está de más recordar que para la civilización francesa el Rin ha señalado con frecuencia la frontera que separa de los bárbaros. Por último, quizá no sea aventurado imaginar a un conservador británico imaginando a su vez Bruselas como la nueva Constantinopla, centro despótico de poder que amenaza la libertad y la soberanía de las Islas. En definitiva, los Balcanes son los otros; y el enigmático desplazamiento de sus fronteras nos señala que, más que de geografía o

<sup>13</sup> Isabelle Stengers, *Cosmopolitiques Tome 7: Pour en finir avec la tolérance*, París. La Découverte 1997

<sup>14</sup> G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-textos, Valencia 1994, pp. 81-90

<sup>15</sup> Isabelle Stengers, *Op. Cit.* Pág. 16

<sup>16</sup> Slavoj Žižek, *Liebe deinen Nächsten? Nein, danke! Die Sackgasse des Sozialen in der Postmoderne*, Berlín, Verlag Volk&Welt, 1999

geopolítica, se trata de una cartografía imaginaria, de una superficie vacía, espejo o pantalla, en la que Europa occidental lleva un siglo proyectando sus propios antagonismos.

Ante el otro (cualquier otro, aquí como balcánico) se despliegan tres modos de racismo. El primero es el más conocido (también el más fácil de combatir y de ser objeto de lección escolar o periodística): el rechazo de la otredad (bárbara, despótica, corrupta, oriental...) en tanto exterior a los valores universales (civilizados, democráticos, occidentales...). El segundo —Žižek lo llama racismo elevado a la segunda potencia— consiste en proyectarlo en el otro: el reconocimiento del otro lleva consigo definirlo como el lugar de la crueldad y la intolerancia, ante el que nos reservamos el puesto de observador benévolo e imparcial pero horrorizado por lo que ante nuestros ojos sucede. Y por último, el racismo invertido celebra la exótica autenticidad, el candor de los bárbaros, la vivacidad de los salvajes. La cuestión clave es si ese prójimo al que la Ley nos ordena amar es nuestro doble, nuestra imagen en el espejo, instrumento para dotarnos de identidad, o si por el contrario es ese núcleo duro de lo real, de lo inasimilable, de lo irrepresentable. Ahí es donde se juega la estrategia liberal de la tolerancia. Toleramos al otro mientras se limite a poner el tenderete de artesanía o a iniciarnos en sus misterios culinarios o en sus danzas. Pero, tras la tolerancia, la verdad del racismo pone en la picota al otro real, violento y patriarcal, irracional y despótico. Tolerancia represiva que acepta al otro sólo revestido de candidez aséptica, pero que excluye radicalmente la dimensión real de su goce, de su goce excesivo. Nos mostramos encantados ante su sabiduría premoderna, ante sus ritos fascinantes, pero el juego de la tolerancia concluye abruptamente cuando se trata de torturar hasta la muerte al enemigo o de la servidumbre, también hasta la muerte, de las mujeres; esto es, cuando nos rompemos las narices ante el otro real, ante la manera con la que ese prójimo (¡tan lejano!) regula su goce. En resumen, nosotros, multiculturalistas tolerantes en contra de todo eurocentrismo, estamos contra la pena de muerte; pero toda la argumentación erigida contra la pena de muerte es estrictamente eurocéntrica, pues nuestro concepto de dignidad humana incluye la representación de una evolución, de un progreso civilizatorio desde las sociedades violentas a las sociedades que han dejado atrás el principio de venganza. Esta es nuestra tragedia: vacilamos a la hora de condenar, sospechosos ante nosotros mismos de imponer al otro nuestros valores, de tasarlo con nuestras medidas.

Y además, ¿cómo podríamos explicarnos la coexistencia, al parecer pacífica, de tantas profesiones de fe multiculturalista y tantas explosiones de violencia deslegitimada, gratuita, sin la coartada de la guerra o la defensa de la patria, ésa que se muestra cuando el cabeza rapada, al ser preguntado por las razones de su agresión, responde que porque le molesta la presencia del negro, o del turco, o del homosexual? Slavoj Žižek<sup>17</sup> nos propone volver a Hegel y a su *juicio infinito*, que aquí consistiría en mostrar la identidad especulativa entre ese odio desnudo al otro y, justamente, ese universo de la tolerancia multiculturalista y apolítica (o post-política, sea eso lo que fuere) del que nadie se escapa. Si la visión de la universalidad concreta es la de la unidad de los diferentes (todos somos iguales, todos somos diferentes), la única posibilidad de marcar la diferencia irreductible es elevar al otro contingente (en raza, sexo, religión...) a la otredad absoluta que amenaza nuestra identidad. Esta es la paradoja: la abolición del antagonismo, la coexistencia universal de los más diferentes grupos, coincide con su contrario, con la irrupción desnuda de la

<sup>17</sup> Slavoj Žižek, *Ein Plädoyer für die Intoleranz*, Wien, Passagen Verlag, 1998

violencia. No siempre es así, sin embargo. Nosotros, los tolerantes, respetamos al otro; esto es, mantenemos la prudente y decente distancia que, frente a la otredad cerrada en su identidad auténtica, nos asegura la posición de la amable universalidad. Llamo amable a esa universalidad vacía pero privilegiada, desde la que se está en posición de valorar otras culturas particulares y que permite el respeto a la peculiaridad del otro al tiempo que reafirma, precisamente por esa capacidad de respetar, la propia superioridad. Nuestra superioridad no consistiría ya en ocupar el lugar más alto en una imaginaria jerarquía entre culturas—o habitar la última fase de un proceso lineal de desarrollo—, sino en la capacidad de *nomadismo*. Isabelle Stengers<sup>18</sup> ha dicho que la oposición nómadas/sedentarios es un conflicto que redobla, en el interior de la modernidad, la oposición modernos/no-modernos (o más primitivamente, primitivos). La modernidad es, entre otras cosas, la obligación de nomadismo, la capacidad y el impulso de afrontar las pruebas que cuestionan territorios y fronteras, el amor por el riesgo. Y en consecuencia, el desprecio del sedentario, de aquel que, salvaje o no, se niega a exponerse, a jugar el juego del riesgo, de la permeabilidad de las fronteras, a dar el paso de un territorio simbólico al otro, aunque—también amablemente— lo toleremos.

No obstante, y como ya señalaron en su día Deleuze y Guattari<sup>19</sup>, la desterritorialización capitalista siempre viene acompañada de reterritorializaciones que son su suplemento: el retorno a las raíces, a los fundamentos, a la identidad sustancial. Para la mirada ingenua, los fundamentalismos de las identidades sustanciales se oponen radicalmente a la política multiculturalista de la identidades, que apoya la coexistencia tolerante de estilos de vida diferentes y efímeros, de grupos susceptibles de subdivisión hasta el infinito (mujeres negras con hijos a su cargo, madres lesbianas, hispanos homosexuales, padres solteros con hijos que padecen síndrome de Down). La única sustancia, en este escenario, es el mercado. Entre grupos y subgrupos, cada uno de ellos enganchado a la bandera de su identidad inequívoca, específica e irrenunciable, la única conexión la proporcionan las redes del capital, muy bien dispuesto siempre a satisfacer las necesidades, también específicas, ya se trate de música o cine (para los) hispanos o de destinos turísticos (y así, hay ofertas turísticas para mujeres solas, mujeres que no quieran encontrarse con un hombre ni en el hotel ni en el monumento a fotografiar: máximo respeto, como se ve, a la diferencia sexual). Por muy duro de tragar que nos resulte, deberíamos empezar a pensar esa profunda solidaridad entre fundamentalismos (retorno a y defensa de las identidades radicales) y multiculturalismos (algunos añaden postmodernos). El multiculturalista fervoroso puede encontrar atractiva y hasta simpática la defensa a ultranza de la identidad por parte de un grupo fundamentalista; y este puede agarrarse a las estrategias de la política multicultural en la lucha por el reconocimiento de su otredad irreductible.

Volvemos al principio, al hueso en torno al cual parecemos estar condenados a dar vueltas, columpiándonos entre un relativismo, más decepcionado que alegre, y un universalismo solapado y vergonzante, demasiado débil para autopresentarse como tal. O para decirlo de otro modo<sup>20</sup>, recorreremos una y otra vez la escala que va desde un relativismo absoluto (inconmensurabilidad, intraducibilidad de las culturas), pasando por un relativismo cultural (la naturaleza y sus objetos constituyen el mundo en sí, portadores

<sup>18</sup> Isabelle Stengers, *op. cit.*, cap. 6

<sup>19</sup> G. Deleuze y F. Guattari, *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Barral editores, 1973, pp. 265-270

<sup>20</sup> B. Latour, *op. cit.* pp. 139-144

de una verdad absoluta a desvelar por el conocimiento científico, pero sobre el que cada cultura sostiene legítimamente un punto de vista distinto), hasta lo que Latour llama el universalismo particular, modelo que acaba siempre por imponerse, aunque disfrazado y subrepticio, y según el cual es nuestra cultura, son los valores occidentales los que definen el marco general dentro del que se sitúan (o situamos a) los otros. Esto es, un relativismo bien temperado, teñido de la última forma que adopta la arrogancia universalista: por fortuna, seguimos siendo diferentes (que sepamos, los bororo no han celebrado nunca Congresos para discutir sobre la universalidad y el pluralismo).

Llegados a este punto, y antes de entrar en la tercera parte de mi exposición, acaso no estaría de más detenernos en una sospecha: quizá habría que criticar el mismo concepto de tolerancia o, más modestamente, empezar a desmontar ciertas nociones que funcionan hoy como consignas. Lo primero nos resulta harto difícil. Los medios de comunicación nos lanzan de continuo un mismo mensaje: el mayor peligro nos viene de la intolerancia fundamentalista y, para arrostrarlo, sólo cabe la prédica de la tolerancia multicultural. Slavoj Žižek se ha preguntado<sup>21</sup> si tal oposición es tan clara, tan evidente, tan lapidaria. ¿Y si la tolerancia no fuera tan inocente? ¿Y si la despolitización pasara forzosamente por reducirlo todo a la defensa de las más pequeñas diferencias, al encastillamiento en estilos de vida, todos diferentes, pero todos paternalmente atendidos por la sección correspondiente del supermercado o de los servicios sociales? ¿Todos felices, asumiendo cada uno en el *stand* asignado, nuestra identidad? Lo segundo valdría la pena intentarlo: deconstruir (yo preferiría el término desmontar, o destripar, o sencillamente ana-lizar) nociones tales como cultura, identidad o subjetividad. No hay cultura homogénea, no hay identidad que no esté constitutivamente fragmentada, no hay subjetividad que no esté internamente trabajada por el vacío, no hay un sí mismo –ya sea individual o de grupo– que no esté entretreído de otredad. Y por tanto, no podemos creernos a ojos cerrados nuestra insalvable diferencia, ya sea como soporte de la universalidad humana, ya sea como otra versión más del exotismo cultural.

### 3. ¿Qué hacer, cómo pensar?

Quisiera indicar tres propuestas para salir de aquí (si es que podemos eludir la situación de *El ángel exterminador*), no tanto por estar convencida de su eficacia como para delimitar mejor la dificultad de la salida. Del lado de los relativismos, el intento de B. Latour de poner en marcha una antropología simétrica que prolongaría el proyecto de la Ilustración, si bien se trataría, curiosamente, de una Ilustración no moderna. Del otro lado, la reivindicación de la universalidad y hasta del eurocentrismo (S. Žižek), pero de una universalidad internamente antagónica. En el centro –no podría ser de otro modo– la difícil y equívoca cuestión de la frontera tal como la ha tematizado E. Balibar.

1. *Una antropología simétrica*. Se trataría, no de cortar, sino de rehacer un doble nudo gordiano: el que ha separado naturaleza y cultura al tiempo que, proyectando tal separación entre ellos y nosotros, ha distinguido entre modernos y premodernos. Los conceptos exigidos serían los de traducción, mezcla, hibridismo y, sobre todo, red. Las redes se

<sup>21</sup> Slavoj Žižek, *Ein Plädoyer für die Intoleranz*, Wien, Passagen Verlag, 1998

ríen de la división tripartita naturaleza/sociedad/discurso y también de las unilaterales críticas internas a la división, en tanto son a la vez reales, colectivas, narradas. Apoyados —o mejor, circulando— en la redes, no estamos tan lejos de ese tejido sin costuras cultura-naturaleza atribuido, habitualmente entre la nostalgia y el desprecio, a los primitivos, a los premodernos que pueblan el corpus de la antropología. Al fin y a la postre, el aerosol con el que muy modernamente nos desodorizamos tiene que ver, no sólo con las leyes naturales sino con el cielo, la prohibición, la culpa, y también con el discurso flotante que nos cuenta las desdichas de la capa de ozono. Sólo tras el reconocimiento de practicar el hibridismo a escala planetaria, esto es, el reconocimiento de no haber sido nunca modernos, será posible una nueva antropología comparada que destrozaría por fin esa pesada herencia de relativismos, imperialismos, sincretismos o mala conciencia. El *impasse* del que parece imposible salir es una consecuencia inevitable del éxito de la Constitución moderna: la multiplicación de híbridos, practicada pero impensada, ha terminado por dinamitar desde dentro el edificio constitucional, la gran división purificadora que denegaba la mezcla que, al mismo tiempo, permitía. Proliferación de quasi-objetos, quasi-sujetos —ya sea el ordenador o la voz que responde a nuestra consulta a Airtel— que hacen de nuestra época... lo que toda época ha sido: un efecto abigarrado de *bricolage*. Tierra de contrastes es toda tierra, no sólo la selva amazónica, donde coexisten y se interpenetran el transistor y el espíritu de los antepasados, los genes y la maldición sobre la estirpe, la racionalidad de la decisión y los oscuros movimientos del deseo. Esto no nos lleva, una vez más, a darnos golpes de pecho por haber tachado de arcaicas, fósiles o irracionales determinadas creencias, para refugiarnos acto seguido en la tradición (pues las tradiciones se inventan, a veces casi a la carta), sino tan sólo a reconocer que siempre hemos vivido en lo heterogéneo, que es la modernidad la que nunca tuvo lugar. La propuesta de Latour es la de una *contra-revolución copernicana*. La modernidad partía de los polos extremos, de las formas puras cuya posterior mezcla trataba de recoger, sintetizando a trancas y barrancas lo en sí separado. La contra-revolución invertiría el procedimiento: partiendo del centro, de la mezcla, de la mediación, consideraría los extremos (objetos naturales/científicos, sujetos sociales) como resultados provisionales e inestables, esto es, consideraría la purificación como un caso particular y efímero de mediación. Y así sería posible hacer nuestra propia antropología, que hasta ahora se detiene pudibunda en la frontera de nuestro mundo, como un inmigrante ilegal, del mismo modo que la sociología de la ciencia sólo se ha aplicado a los sectores arcaicos, a los reductos de la superstición, a explicar el error (los platillos volantes, la astrología), pero no a las prácticas científicas en sí mismas (ya sea la astrofísica o lo que sucede en el CESIC). La obsesión moderna por la purificación permite (y hasta obliga a) analizar aquéllo de lo que se ocupa la etnología, pero impide aplicar el análisis a aquéllo de lo que se ocupan las ciencias (de la naturaleza). De un lado, la verdad objetiva, pero también la férrea necesidad de las leyes naturales; del otro, el error y la confusión, pero también la libertad de hacer la historia o trastocar las relaciones de dominación. Pero no hay ciencia pura sino purificada —por los epistemólogos— de toda contaminación contextual; del mismo modo que no hay relaciones sociales puras sino purificadas —por los sociólogos—; ni discurso, narración o lenguaje que no se tienda entre referentes y locutores, entre determinaciones naturales y sujetos hablantes. Se trata de introducir un nuevo principio, el de *simetría generalizada*, que habría de permitir una antropología también nueva, una *antropología simétrica*. Partir de los mediadores,

de los quasi-objetos, es lo que siempre han hecho los antropólogos, pero prohibiéndose hacerlo en nuestra cultura. Y ello porque la modernidad, gracias a la gran división interna con la que se identifica, una vez proyectada ésta en el mundo, se adjudica a sí misma la ciencia (esto es, la naturaleza en sí misma, transcendente, a-humana, no su representación) y atribuye a los otros meras representaciones de la naturaleza codificadas por la férrea rejilla de la cultura. Ellos son los que mezclan cultura y naturaleza; nuestro exotismo consiste en separarlas cuidadosamente. La propuesta consiste en deponer la ingenuidad, en dejar de creer, tanto en la gran división purificadora (lo nuestro a defender y exportar) como en la superposición absoluta conocimiento/código cultural (de ellos, de los otros). Esa nueva antropología sería por tres veces simétrica porque:

\* Explicaría en los mismos términos tanto los caminos del error como los vericuetos de la verdad: primer principio de simetría.

\* Estudiaría a la vez los procesos de producción de lo humano y de lo no-humano, los tan modernos polos extremos naturaleza/cultura: principio de simetría generalizada.

\* Como consecuencia, aboliría el abismo, al parecer difícil de salvar, entre nosotros y ellos, modernos y premodernos. Ciertamente, tendríamos que renunciar a ese tan acendrado amor a lo exótico, pero la pérdida se vería doblemente compensada:

\* Ganaríamos un nuevo terreno, el de las redes.

\* Y estás podrían explicar, extendiéndose, lo que la razón occidental, curiosamente, enreda-complica: el relativismo. ¿Cómo se puede ser persa?. Entronizada la naturaleza y su conocimiento objetivo en el altar de la verdad, nos queda libre el campo para que todas las especies de orégano reivindicquen su derecho a existir y exijan el derecho a su inalterable diferencia; pero si nos tenemos que ver las caras con naturalezas-culturas, entonces todas se parecen. Claro que esto, si bien cosquillea agradablemente nuestro sentimiento de justicia, no nos libra del relativismo. De ahí que Latour proponga un *relativismo natural* que reconoce las diferencias de talla entre unas naturalezas-culturas y otras. Más allá de restablecer imaginariamente una presunta igualdad hasta entonces despreciada (todas las diferencias son igualmente diferentes), hay que dar cuenta también de las asimetrías, esto es, de la dominación. Pues las diferencias de talla son decisivas, a veces cuestión de vida o muerte (y es lo que el relativismo, especialmente en su versión alegre y desenfadada, ignora), pero sólo lo son de talla (y es lo que desconoce el universalismo). El universalismo occidental tiende a ignorar lo que nos une al practicar la división entre ellos y nosotros. Pero a su vez el relativismo—también digno hijo de occidente, no lo olvidemos— tiende a ignorar las relaciones de dominación. La propuesta radica, así, en un *relativismo relativista* o, si se quiere, en un *relacionismo*. Tanto el relativismo absoluto (intraducibilidad de las culturas, indiscreto encanto del exotismo) como el universalismo coinciden en desconocer los instrumentos de medida, el olvidar el largo y complejo proceso de producción de aquello que medimos y de los instrumentos que para ello utilizamos. Relativismo quiere decir, ante todo, poner en relación, hacer conmensurable; pero antes de hacerlo, antes de la co-medida, nada es conmensurable en sí mismo. Hasta lo desmesurado es calibrado con algún instrumento de medida previamente construido. Occidente no ha hecho otra cosa que tomar medidas; ya sea para arrojar a otros a la des-mesura, ya sea para concluir, contradiciéndose, que aquéllo que mide es inconmensurable. Y es que tanto universalismos como relativismos, a fuer de absolutos, ya concluyan en la

commensurabilidad-desmesura, ya en la inconmensurabilidad, se atienen a medidas ya hechas, a artefactos finales, a *medidas mesuradas*. Si por el contrario, nos atenemos a *medidas mesurantes*, si partimos de que la commensurabilidad sólo lo es gracias al trabajo de medición, podremos dar paso a un relacionismo o relativismo relativista. Tendremos que renunciar entonces a revolcarnos en el *pathos* del occidente tecnificado y deshumanizado, a vestirnos el poncho del perdón o el sari del suplicante, a hacer una tragedia de las diferencias. Solemos creer que a grandes efectos (la ciencia, la técnica) le debe corresponder una gran causa: nuestra gran diferencia insalvable. Sin embargo, que la ciencia y la técnica tengan efectos reales no quiere decir que se produzcan científica-técnicamente; que la racionalización burocrática sea un hecho no quiere decir que todo burócrata actúe racionalmente. Esto es, ciencia, técnica, organización, son buenos sustantivos, pero malos adjetivos y peores adverbios. La producción tecnológica, el laboratorio científico, la burocracia estatal, la organización del ocio y el consumo, están atravesadas de fantasmas; habría que rastrear sus orígenes humildes o inconfesables (como hicieron Nietzsche o Foucault), sus híbridos eficaces pero mantenidos en el silencio de las cloacas. Habría que pensar en esa universalidad relativa de las redes, como la ferroviaria o la del gas: ese universal que llega hasta el último rincón, pero que es relativo en tanto depende de que se le puede decodificar. Los conocimientos científicos son –Latour *dixit*– como los pescados congelados: están en la red. Del frío, en el caso de los congelados. En las redes de medida e interpretación, en el caso de las producciones científicas. El acceso a lo universal sería como el acceso a la red telefónica, global y local a la vez, relativo y universal.

Lo curioso es que esta renuncia a la modernidad (por otra parte, nunca existente) se acompaña de una reintroducción, más brillante que nunca, del proyecto ilustrado. La ilusión moderna carece de porvenir, pues su misma Constitución ha hecho proliferar los híbridos denegados que la revientan. Lo que se propone es, sencillamente, las Luces sin la modernidad; el humanismo, pero no situando al hombre como donante de formas (antropomorfismo) sino como *conmutador de morfismos*; una nueva Constitución, no moderna, que reconozca que no hay verdades desnudas (¿demasiado tiempo ya en busca de la desnudez!) ni tampoco ciudadanos desnudos. Es ese *imperio del medio*, el de los mediadores, donde ahora las Luces deben peinar la oscuridad.

2. *Merodeando en torno a la frontera*. ¿Las fronteras? Ahí siguen, separando. Pero valdría la pena merodear alrededor de ellas y, sobre todo, de la noción misma de frontera. Pues como ha señalado E. Balibar<sup>22</sup>, pensar la frontera es estar ya instalado en la filosofía. ¿Qué otra cosa es delimitar, determinar, definir? La idea misma de lo pensable tiene que ver constitutivamente con la delimitación. De ahí que poner en cuestión la noción de frontera roza lo imposible, el límite de una determinación por ella misma; una *Selbstbestimmung* del pensamiento, ese seguir la línea sobre la que y gracias a la cual pensamos. A esta vacilación inicial le hace eco una equivocidad interna a la frontera. En primer lugar, es un hecho conocido y reconocido que las fronteras reales vacilan. Los medios de comunicación han relativizado las funciones del puesto fronterizo pero han revitalizado los controles interiores; la celeridad de las órdenes de compraventa ha sobrepasado la capacidad de control por parte de la Administración; los virus o las radiaciones no se

<sup>22</sup> E. Balibar, *Les frontières de l'Europe*, comunicación al coloquio La idea de Europa y la filosofía, Poitiers 1993, en E. Balibar, *op. Cit.*, pp. 371-373

detienen en la frontera; los enemigos, en las guerras actuales, no traspasan frontera alguna; ya no se concentran en un único lugar, capital o metrópoli, el poder político, las decisiones económicas y la producción de modelos estéticos. No es que las fronteras hayan desaparecido, como se nos machaca con demasiada frecuencia por parte de los voceros del mejor mundo posible. Es que –más modestamente– no son unívocamente localizables. No funcionan igual para las cosas que para las personas; y no funcionan, no están en el mismo lugar, para unas personas y para otras. No es que vivamos en un mundo –por supuesto, feliz– sin fronteras, es que se multiplican y demultiplican, cambian de sentido y de trazado, delimitan un *afuera interior* para unos y un *dentro exterior* para otros. Ahora bien, la vacilación/mutación de las fronteras reales está equilibrada por una sobredeterminación simbólica de carácter binario que funciona en términos de sí/no, todo/nada. En otras palabras, la frontera no sólo lo es entre dos territorios, sino que está dotada al mismo tiempo de un significado mundial. Ya fuera por el tratado de Tordesillas, cuando el papa Alejandro VI dividió en 1494 el mundo entre España y Portugal, o por la Conferencia de Berlín de 1895 donde Africa fue repartida, la estabilización de las fronteras europeas ha exigido con frecuencia un reparto del mundo. De ahí que al binarismo le sienta siempre mal la aparición de un tercero, amenaza o resistencia, o simplemente presencia pasiva que invalida el reparto binario. En este caso, la frontera es ideal, es esa frontera simbólica donde se juegan las concepciones del mundo, la que nos da identidad, el punto donde hay que elegir– y elegirse; es la frontera religiosa, aunque se trate de una religión laica, secularizada, la religión de la libertad, la civilización o la democracia.

3. *¿Retorno a la universalidad?* Por último, quizá pueda entenderse como una provocación la propuesta de S. Žižek. Frente al tan celebrado respeto tolerante a las diferencias, frente al amoroso deslizamiento hacia lo exótico, la reivindicación del eurocentrismo y el recuerdo, para algunos vergonzoso, del legado europeo. Ello tiene que ver con el punto de no retorno que significa la Ilustración, ese tejido canceroso que contamina toda unidad anterior y perdida. Nos es ya para siempre imposible recuperar la mirada ingenua, creernos parte de cualquier totalidad orgánica. Todo retorno a alguna sabiduría ancestral, todo refugio en el exotismo, está condenado a la *pose*, a la farsa, a oscilar entre la ingenuidad y el cinismo, cuando no a abastecerse en el supermercado de identidades exóticas. Podemos –casi estamos obligados a ello– intentar tirar por la borda el paradigma occidental–cartesiano–imperialista, al tiempo que buscamos desesperadamente la autenticidad, el carácter originario, puro y no contaminado de cualquier cultura exótica en la que albergarnos. Tragedia, un punto cómica, de la denominación de origen. Consumidores responsables, exigimos el certificado de garantía que separe sin lugar a duda los gatos de las liebres, las versiones mercantiles de la meditación transcendental de su pureza originaria. Pero acaso la comercialización de lo auténtico sea hoy su verdad; quizá el retorno a los orígenes de cualquier exotismo esté hoy forzosamente al servicio de la maquinaria social, engrasando sus engranajes, al convertir en terapia –en un gesto orgulloso que es, hasta la fecha, nuestra última mentira– ciertos rasgos de las culturas exóticas. En definitiva, otra aporía más: el descentramiento multicultural, la apertura a las culturas no europeas, profundizan, sin saberlo, el eurocentrismo, pues toda inmersión en lo otro, todo realojo en lo extraño, sólo es y puede ser representable en el horizonte europeo, viniendo a cubrir un vacío o a cumplir unas expectativas tejidas por nuestra historia.

¿Estaríamos, pues, condenados a oscilar entre la figura del bufón y la del canalla, a elegir forzosamente entre la ingenuidad y el cinismo? ¿Entre la fría defensa del mercado, que condena como sentimentalismo toda forma de solidaridad, y la pasión multiculturalista que, pretendiendo subvertir el orden establecido, le sirve de suplemento y contribuye —última versión del alma bella— a su sostén? ¿Sería el ingenuo bufón el soporte indispensable al cinismo del mercado? ¿O hay una tercera posibilidad, un *tertium datur*? El legado europeo, responde Žižek, aunque hablar de ello suponga el riesgo de que, como otros ante la cultura, algunos saquen la pistola; pues tal propuesta se opone frontalmente a la corrección exigida por la actual —algunos dirán postmoderna— política de la identidad, al reconocimiento tolerante de las identidades separadas y fijas, cada una de las cuales tendría asignado de una vez por todas su lugar en la estructura social; ese reconocimiento de los particulares estilos de vida, de las identidades (étnicas, lingüísticas, sexuales) otorgadas como condenas a cadena perpetua, por el que cada grupo queda fijado en su status específico, condenado a ocuparlo y, con ello, a dar testimonio de la justicia universal, garantizada por las medidas asistenciales de las que graciosamente disfruta. Especies exóticas protegidas y, por tanto, doblemente condenadas: a revestirse *in aeternum* de una identidad fija(da) y a depender de las medidas protectoras que, por cierto, suelen exigir un notable y complicado aparato militar-policial. ¿Condenados, entonces, a enrolarnos en el ejército *napoleónico*, o bien a tolerar los exotismos salvajes? ¿A oscilar siempre entre los dos excesos del demasiado o del insuficiente?<sup>23</sup> ¿Es demasiado tolerar la lapidación!, ¿Debemos tolerar pasivamente las *barbaridades* del otro, del bárbaro, del salvaje! Lo que sería conveniente pensar es la complementariedad de ambos excesos. El primero no es capaz de representarse el goce que el otro puede encontrar en ciertas prácticas. El segundo desconoce que el otro, como cada uno de nosotros, está también dividido, que la identificación con la cultura de referencia es siempre un proceso inacabado y conflictivo, y que no sólo el extraño puede revolverse contra su cultura sino yo misma puedo hacerlo contra el amor al olivar, el catolicismo mediterráneo o la democracia representativa. La construcción de la identidad por obra y desgracia de cierto orden cultural es necesaria e inevitable, pero ¿por qué hacer de la necesidad virtud? ¿Por qué hacer de la condena inicial una condena a cadena perpetua? Sólo así se puede entender el suspiro multiculturalista que acompaña a la eterna pregunta: ¿qué hacer? ¿Cómo salir de la trágica alternativa entre la imposición, siempre violenta, de nuestros valores y la tolerancia pasiva, siempre teñida de conmisericación, o bien de nostálgica envidia, hacia las injusticias? ¿Qué hacer? Nada, en tanto estemos apresados en ese eterno supuesto, en ese no-dicho, en ese *interdicto*, que suelda sin fisuras el sujeto al orden cultural que construye su identidad. Si llegamos a entendernos con el otro, no es por una suerte de solidaridad piadosa, obligada eventualmente a cerrar púdicamente los ojos ante las diferencias más chirriantes, sino porque tanto él como yo estamos atravesados por el mismo antagonismo, porque la identificación que nos marca —a veces, a fuego— no concluye forzosamente en la armónica y esencialista identidad; porque si hay un universal que nos una no es el de la declaración de los derechos del hombre, sino el reconocimiento del abismo, nunca suturado, entre sujeto y subjetividad. ¿Equivale esto a proclamar un gozoso hibridismo, una desterritorialización afirmada como positividad, la mundializada alegría del cambio de identidades como cambio de

<sup>23</sup> Slavoj Žižek, *Ein Plädoyer für die Intoleranz*, Wien, Passagen Verlag, 1998, pp. 79-81

indumentaria? En absoluto, pues ese desparpajo del cambio de identidades en el guardarropa global, ese nomadismo ligero de equipaje, olvida (no sé si ingenua o interesadamente) las diferencias –no esencialistas, sino geopolíticas, económicas y policiales– entre el académico que viaja a Frankfurt, a Harvard o al Amazonas y el inmigrante que atraviesa el Estrecho. O más lapidariamente, hay una distancia infinita entre Ágata Ruiz de la Prada ha abierto tienda en Nueva York y el vidente Mohamed hace propaganda de sus poderes mágicos en el Metro de París. Lo que está en juego es romper la tan solidificada relación entre universalidad y neutralidad. Si la universalidad nos resulta tan sospechosa es porque, gracias a su edificante neutralidad, ha llevado siempre de contrabando un determinado particularismo decentemente travestido; esa universalidad apta para legitimar la división de la totalidad en sectores funcionales a los que graciosamente reconoce sus diferencias esenciales y fijas: musulmanes fundamentalistas, hispanos poseídos por el ritmo, mujeres abnegadas y bañadas en emociones. Frente al cada uno en el lugar que le corresponde, hora sería de acogerse a una universalidad a la que es inherente el antagonismo, no la armonía entre diferencias complementarias, una universalidad que se identifica con los síntomas, con las heridas, con lo no dialectizable del orden existente, con los puntos oscuros que éste no incluye, con la excepción, con lo excluido: lo ab-jecto como el único espacio de la *verdadera* o, al menos, de la *otra* universalidad. Hora sería de acabar con la universalidad neutral, de dar por muertas las representaciones construidas a base de enunciados que comienzan con los hombres, todos los hombres, la humanidad, para abrir camino a un universal que sólo empieza a existir en ese elemento particular que está estructuralmente desplazado, que se derrama por las heridas, a duras penas disimuladas, de la *falsa* universalidad en la que hasta ahora –primero orgullosos, después avergonzados– hemos vivido y de la que hemos vivido. La universalidad propuesta por Žižek se opone frontalmente, por tanto, a esa famosa –por periodística– *globalización*, en tanto se da sólo gracias al elemento sintomáticamente desplazado que, aun perteneciendo al todo, no es reconocido como parte. Por ello, la crítica al *slogan* en favor del hibridismo no significa en absoluto el retorno a las identidades sustanciales, sino por el contrario marcar el hibridismo como lugar de la universalidad. Hibridismo, pero conflictivo; universalidad, pero antagónica, desgarro interno e insaturable entre el orden cultural que nos identifica y aquéllo que en cada uno de nosotros se revuelve contra la identidad impuesta como destino. Todos participamos en la misma aventura, en esto radica la (única) universalidad. Y es un mal trago, pues para decirlo en palabras de André Green, *se puede ser ciudadano o apátrida, pero es difícil imaginarse que se es una frontera*.<sup>24</sup>

Para ir concluyendo, quisiera ilustrar la aporía en la que permanecemos mediante dos estampas parisinas o, si se quiere, dos recuerdos de viaje. El primer recuerdo pone en escena la armonía deseable y posible entre los endemismos y la mezcla, entre lo sedentario y lo nómada, entre naturaleza y cultura. La segunda estampa pone en escena –y nunca mejor dicho, pues de teatro se trata– ese hibridismo tan celebrado y del que esperamos tanto. Ahora bien, no es casual que ambas escenas tengan lugar en París, en un escenario no sólo europeo sino foco de la *egalibérté*, de la Declaración de los Derechos del Hombre, sombra de la Bastilla. La primera escena es un recorrido, un trayecto entre

<sup>24</sup> André Green, *La folie privée. Psychoanalyse des cas-limites*, Gallimard 1990

contrarios, al final —no podía ser de otro modo— reconciliados. Me refiero al *Jardín planetario*, exposición que ha tenido lugar, del 15 de septiembre de 1999 al 23 de enero del año en curso, en el Parque de la Villette, ese parque donde conviven la Ciudad de la Ciencia y los *points de folie* derridianos. Con un gran despliegue de medios —y por tanto, una considerable inversión— el Jardín Planetario está atravesado por una división doble: entre el endemismo y la mezcla, entre historia natural e historia cultural de la naturaleza, doble división que —sobra decirlo— acaba por conciliarse. En el primer espacio a recorrer se trata del endemismo<sup>25</sup>, el de la *Welwitschia*, pero también el de los dioses. Es el espacio de las fronteras, de la identidades separadas, del sedentarismo. En el segundo espacio es el turno de la mezcla, de la deriva de lo en principio aislado, de los híbridos, del nomadismo, de la cacofonía; pero es también la salvación de lo endémico por lo extraño, de lo propio por lo *otro*, como ese pavo venido de fuera para hacer vivir de nuevo al endémico tambaloque. Y al final, en plena apoteosis que podría haber sido diseñada y firmada por un Hegel convertido en Comisario de la Exposición, la conciliación esperada: entre lo propio y lo extraño, entre la gestión económica y la reserva, entre la rentabilidad y la diversidad, entre el arrozal y la turbera. El paseante (o el turista ilustrado, hablemos claramente) sale confortado de la Exposición, mucho más si puede adornar el universalismo omniabarcante con la dosis exacta de deconstruccionismo que le regalan *les points de folie* diseminados por el Parque. Ahora bien, este discurso tolerante ante la diversidad, comprensivo de la diferencia, totalizador y optimista, es un discurso-amo. Si la *Welwitschia* en persona está en París, es gracias a más de treinta instituciones, estatales y privadas, nacionales e internacionales, desde France Télécom a Gaz de France, las verdaderas *estrellas*, los tan móviles motores del mundo en que vivimos —o nos vive— que intentamos pensar.

A unos cuantos kilómetros, en otro escenario parisino, el Théâtre des Bouffes du Nord, dirigido por Peter Brook y Stéphane Lissner, ha puesto en escena desde el 7 de diciembre de 1999 al 29 de enero de este año *Le costume*, montaje que hasta julio recorrerá Europa, de Lausanne a Taormina, de Zurich al festival de Avignon. Es teatro de África del Sur. Entre los recuerdos penosos y atroces del tiempo del *apartheid*, hubo sin embargo uno que, aunque breve y fulgurante, todavía conserva su perfume de esperanza y alegría, el regusto de una cierta edad de oro. Al pronunciar el nombre de *Sophiatown*, las caras de pronto se iluminan y una rica cascada de imágenes discurre ante los ojos. En Sophiatown todo sucedía en los llamados *shabeens* —cafés clandestinos, primitivos e ilegales— donde se encontraban escritores blancos y negros, ladrones, macarras, putas, músicos; allí se hablaba y se soñaba, allí uno se destruía a la desesperada con el alcohol y la droga. Uno de los más grandes animadores de estos clandestinos, un escritor de talento, Can Themba, tenía allí mesa fija cada noche, y fue una de esas noches cuando contó por primera vez la triste historia de Philémon y Matilda, *Le costume*, la historia de un *ménage à trois*, la mujer, el hombre y el traje, una historia que comienza en el humor y la ironía y que acaba en una crueldad fría y terrible. Can Themba murió unos años después, en el exilio, destrozado

<sup>25</sup> El endemismo es la diversidad por aislamiento, diversidad de los seres y de las ideas. El aislamiento geográfico y las barreras climáticas crean variados medios donde aparecen las especies. Cuantos más numerosos son los lugares de vida (biotopos), tanto más numerosas son las especies capaces de vivir en ellos y las sociedades capaces de allí desarrollarse. Cuanto más tiempo permanecen aislados los espacios de vida, más tiempo permanece la diversidad. Esta se expresa por la variedad de individuos, de comportamientos, de creencias. Gilles Clément, *Le jardin planétaire*, obra editada con ocasión de la exposición.

por el desespero y el alcohol. Comedia, drama, fantasía, trozo de vida, todo esto es evocado en *Le costume*, esta evocación de Sophiatown, con su música, su humor, su desesperanza<sup>26</sup>. Teatro africano, sobre una historia de Can Themba, representada por negros, dirigida por Peter Brook, ante un público tan parisino como se pueda imaginar, en un barrio en el que la calle de los pakistaníes (hasta las peluquerías y los peinados que anuncian lo son) se cruza con la calle marroquí. Exposición callejera sin comisario ni patrocinadores, jardín planetario que se recorre sin pagar entrada y, ciertamente, en absoluto armónico.

¿Tenemos que seguir amando lo exótico, cubriéndolo de protección, ahogándolo en tolerancia y aun inventándolo para seguir apuntalando nuestro propio exotismo? O bien ¿tenemos que seguir aferrados a una universalidad que arrastramos como cadenas, a veces con orgullo, a veces con rubor? ¿O cabe esperar que el camino sin salida de lo universal nos lleve, paradójicamente, a un otro que no sería tal, a un amor a lo exótico contradictorio en sí mismo, pues el otro está tan desgarrado como yo entre la identidad y la revuelta contra ella?

Dos consignas, dos imperativos, han reclamado recientemente tanto sus derechos como nuestra atención: Defiende lo tuyo, léamos recientemente en vallas publicitarias (y daban ganas de añadir:...que yo defenderé lo mío). Mestizaje global, *mot d'ordre* del Salón del automóvil de Detroit. Creo que cometeríamos un error, quizá el mismo de siempre, si nos sintiéramos obligados a elegir, si tuviéramos que clausurar este Congreso votando, en secreto o a mano alzada, a favor de una u otra consigna; si nos manifestáramos bien a favor de hacer de la necesidad virtud, a favor de una identidad otorgada, si no impuesta, condenados a identidad perpetua, o bien a favor del *prêt-à-porter*. Y es que no se trata de elegir, después de ponderar, argumentar y contraargumentar. El problema radica en que el segundo imperativo nos llega de la industria del automóvil, y el segundo de la ficción nacionalista. Hora sería ya de dejar de repetir y citar —eventualmente, elegir— enunciados; hora sería ya de intentar hablar de otra manera. ¿Cuál podría ser esta otra manera? Confieso que no lo sé. Y así, con esta pública confesión de ignorancia, con el reconocimiento de la propia perplejidad, pero también con la esperanza de que tanto la ignorancia confesada como la perplejidad reconocida se muestren fecundas, les devuelvo a ustedes la palabra que por un tiempo me han prestado.

\*\*\*

M.<sup>a</sup> Victoria Parrilla Rubio  
 Dpto. Filosofía  
 Facultad Filosofía y Letras  
 Universidad de Málaga  
 Campus de Teatinos  
 29071 Málaga

<sup>26</sup> De la programación del teatro Bouffes du Nord, temporada 1999-2000.