

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/265501>

CASTRO-GÓMEZ, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo postmoderno*, México DF, Ediciones Akal, 2015, 399 págs.

Aunque el título e incluso el texto de contraportada pueden llevar a engaño, el último libro de Santiago Castro-Gómez¹

1 Castro-Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo postmoderno*, México DF, Ediciones Akal, 2015, 399 págs.

no es simplemente la monografía crítica de referencia acerca de un pensador de moda. El diálogo con la obra de Žižek es sólo el punto de partida para la elaboración de una propuesta filosófico-política de envergadura. En esta línea, el libro debe ser puesto

en relación con la obra vasta y fecunda de este filósofo colombiano. Temas de calado, como la dilucidación ontológica del poder, el estatuto de la libertad, el problema de la universalidad en la lucha política, la relación entre democracia y populismo o las expectativas de una hegemonía alternativa al neoliberalismo, se desgranán con rigor a través de una conversación muy bien pausada con las principales lumbreras del pensamiento político actual. Žižek en primera instancia, pero también Foucault, Gramsci, Laclau y Mouffe, Badiou, Rancière, Butler, Negri, Dussel y Habermas, principalmente. En el curso de este diálogo crítico, el autor bosqueja su propia posición.

En el libro se reconocen dos partes bien diferenciadas. Los tres primeros capítulos consisten en un recorrido crítico por el pensamiento político del escritor esloveno; pretenden, como señala Castro-Gómez, “tomar en serio a Žižek como filósofo”. En los dos capítulos siguientes, sin embargo, se transita del dúo, mano a mano con Žižek, al juego coral, incorporando a nuevos interlocutores y fraguando así una visión original y muy bien argumentada. Vamos a atravesar este periplo con más detenimiento.

En el primer capítulo se comienza discerniendo las líneas maestras de la crítica de Žižek al modo foucaultiano de afrontar el problema de la subjetividad. Esta, tal como la concibe Žižek, resulta irreductible a los regímenes históricos de subjetivación vehiculados por las tecnologías de poder y analizados en clave arqueogenealógica. El pensador esloveno hace valer un sujeto trascendental como fundamento de la resistencia y el desafío a la dominación, una instancia ontológica y atemporal. Impugnando a Foucault se pretende refutar al mismo tiempo todas las formas de historicismo postmoderno vinculadas a movimientos sociales como el feminismo, el poscolonialismo o las

iniciativas LGTB. Sus argumentos relativistas dejan inerte a la resistencia frente a una universalidad que quedaría sí monopolizada por el Capital. Este absorbe y convierte en mercancía de consumo a cualquier forma de subjetividad alternativa preconizada por estos movimientos, inscribiéndola en el bazar de los “estilos de vida”.

Una vez trazada la requisitoria de Žižek contra Foucault y sus secuaces postmodernos, el autor del libro reconstruye meticulosamente la *pars construens* del pensador de Liubliana. El concepto miliar de su sistema es el de “subjetividad trascendental”. Para configurarlo, Žižek se apoya en una interpretación lacaniana de la historia de la filosofía moderna.

El sujeto de la modernidad filosófica precede a las relaciones de poder, pero no conforma una identidad plena y reconciliada consigo misma. La revolución decisiva es la protagonizada por Kant, que en la *KrV* desfondó al sujeto trascendental. Pero Kant no completó la operación y su moral vuelve a apelar a lo Real como fundamento sólido, identificado con la cosa en sí. Son los idealistas postkantianos, que Žižek lee en clave de Lacan, los que culminan la ontología trágica invocada por el esloveno.

En primer lugar Schelling, que establece una analogía entre la alienación ontológica del sujeto y la autoalienación de Dios. La aparición de la subjetividad repite el movimiento de la creación del mundo; es el tránsito de lo Real indeterminado a lo simbólico; la represión del sustrato pulsional, instintivo y terrorífico que conforma lo Real a través de la gestación de un orden simbólico, donde los instintos reaparecen en forma de neurosis culpabilizadora. Este pensamiento abisal del autor de *Las edades del mundo* culmina en Hegel. Lejos de ser el filósofo de la teleología y la reconciliación de los contrarios, Hegel aparece como el pensador trágico por

excelencia. La negatividad, entendida ahora como antagonismo fundador, no sólo afecta al sujeto sino al ser mismo.

Frente a la ontofobia de las corrientes postmodernas, Žižek sitúa la potencia emancipatoria, no en la afirmación de identidades históricas particulares, sino en la apelación a un fundamento contingente. Se trata de un sujeto trascendental no unificado sino conformado por un antagonismo irresoluble. La política por tanto no aspira a armonizar los opuestos; nos ayuda a asumir el antagonismo y el desacuerdo como factores inherentes a la experiencia. En esta visión trágica de la política, la emancipación procede de la acción revolucionaria, de la ruptura con el orden establecido. Ese tajo en el devenir es expresión de la libertad, un poder constituyente y exterior al decurso histórico.

El segundo capítulo lidia directamente con otro de los conceptos nucleares de la filosofía de Žižek: el de “ideología”. Frente a Foucault y la herencia de la *French Theory*, el esloveno reivindica la noción de ideología en una acepción antihumanista. Esta se obtiene combinando los planteamientos de Lacan con los de Althusser. El primero había sentado las bases explorando la formación de lo imaginario en el estadio del espejo, el modo en que el cuerpo fragmentado del niño se conformaba como unidad. Althusser por su parte, había mostrado cómo los seres humanos se transforman en sujetos mediante la relación ficcional que mantienen con la condiciones de su vida social.

Esta noción de “ideología” es por otro lado plenamente coherente con el sujeto trascendental vindicado por Žižek. Si se trata de una subjetividad fracturada, incapaz de autotransparencia, la ideología es una instancia inevitable en su constitución. Siguiendo principalmente el hilo de Lacan, por otra parte, la ideología reviste los rasgos del “síntoma”. Frente a la postura de Freud,

Lacan sostenía que el síntoma era ineliminable. Se trataba de una negatividad no superable mediante terapia alguna. El síntoma estaba emparentado con lo que en el léxico lacaniano se denomina “objeto a”. Este no es un objeto empírico; se trata del operador que actúa como acicate de un deseo inalcanzable, alojado en el núcleo mismo de la subjetividad. Ese deseo inconsciente y excesivo, que no puede ser colmado, es el “goce”. En la dinámica del deseo, el “objeto a” es siempre suplantado por una fantasía, un “fantasma” que actúa a la vez organizando el goce e impidiendo su satisfacción.

Esta tematización de la ideología acaba desembocando en una noción esencialista del capitalismo. Este orden socioeconómico difundido desde Occidente y universalizado al resto del planeta constituye en nuestro tiempo, según Žižek, el “objeto a” por excelencia. Opera estimulando sin cesar la demanda inalcanzable y se convierte en la fuente eminente de nuestro goce.

Castro-Gómez contrasta la teoría de las ideologías del esloveno con la propuesta por Gramsci, con ventaja para este último. En el italiano la ideología funciona como manifestación histórica de las relaciones de hegemonía; es decir, lo ideológico se mueve en el nivel óptico mientras que las relaciones de poder intervienen en la esfera ontológica, aunque sus formas históricas sean cambiantes. La teoría de Žižek acaba pues derivando en la despolitización de la lucha ideológica, pues la ideología se sustrae a las relaciones de poder, forma parte de la raíz misma del sujeto. Por otro lado, al presentar el capitalismo como un horizonte con el que estamos vinculados libidinalmente, contribuye a esencializarlo, lo incrusta en nuestra identidad.

La mejor ilustración de esta inanidad del combate ideológico según Žižek, la ofrece su actitud ante las luchas políticas empen-

didadas por los nuevos movimientos sociales surgidos en la coyuntura del 68 (ecologismo, feminismo, decolonialismo, antirracismo, LGTB). Estas iniciativas se enfrentan a desigualdades que no desean inconscientemente suprimir, pues su reproducción es lo que da sentido a la vida de sus militantes. Se trata por tanto de meras manifestaciones ideológicas, al igual que el racismo, el sexismo, el nacionalismo o la homofobia que pretenden combatir.

El tercer capítulo se ocupa directamente de desbrozar la teoría žižekiana de la revolución. Este concepto se dirige también contra el *background* filosófico de la mayoría de los intelectuales izquierdistas de hoy en día: el historicismo postmoderno. La revolución se ve como un acto que no emerge de condiciones históricas; irrumpe súbitamente contra el pasado, supone un corte en el decurso causal de la historia.

El capitalismo, capaz de convertir en demanda de mercado todo lo que se le opone, ha llegado en nuestro tiempo incluso a rutinizar la transgresión. La incita a través de los anuncios publicitarios y los medios de comunicación, pues esto le permite renovar el arco de los deseos y las necesidades. Ha llegado así a mercantilizar los estilos de vida y las subjetividades alternativas. Por eso, recalca el esloveno, las luchas culturales de signo identitario, propias de los movimientos sociales surgidos en el 68, son inoperantes frente a él; lo único que hacen es suministrarle nuevas energías. Castro-Gómez considera que esta crítica es pertinente cuando insiste en la pérdida de universalidad que aqueja frecuentemente a las luchas identitarias. Pero el colombiano cree que esta carencia puede ser corregida incorporando el proyecto gramsciano de la “hegemonía”; el objetivo de esos combates no es defender la integración de las identidades discriminadas sino generar, mediante la alianza entre

las diversas luchas, una hegemonía alternativa al neoliberalismo.

Žižek en cambio estima que esos movimientos identitarios son contraproducentes; el colapso del capitalismo no puede proceder de resistencias externas, porque estas acaban siendo mercantilizadas y engullidas por el sistema. El hundimiento definitivo sólo puede venir desde el interior. Por eso el empeoramiento de las condiciones de vida bajo este sistema ayuda a su implosión. Con la globalización neoliberal, piensa Žižek en clave apocalíptica, el tiempo está maduro para este suceso; se ha entrado en la fase final de su deriva entrópica.

El filósofo esloveno por otra parte, asimila capitalismo y democracia. Las demandas de igualdad que se mueven exclusivamente en el plano cultural y olvidan la economía, ayudan a la reproducción del sistema. Se trata además de movilizaciones que pretenden la inclusión en él de identidades particulares hasta ahora menoscabadas y discriminadas. Pierden así de vista la defensa de valores universales. Precisamente una de las características de la revuelta contra el capitalismo es la vindicación intransigente de la universalidad, apelando a la intolerancia contra el multiculturalismo comunitarista. El segundo rasgo es la necesidad de la violencia; la ocupación de las instituciones representativas y la complicidad con el juego democrático sólo sirven para reforzar el sistema.

Castro-Gómez examina críticamente estas propuestas. Señala dos limitaciones principales en el diagnóstico ofrecido por el esloveno. En primer lugar el recurso al psicoanálisis individual para dar cuenta de la acción política colectiva. Žižek subraya la prevalencia de la explotación económica pero en sus ensayos no hay lugar para el más mínimo análisis de la realidad económica. La herramienta lacaniana le sirve de *passe partout*. En segundo lugar parece existir

una incoherencia obvia entre el énfasis en la negatividad constituyente del sujeto y la esperanza en el poder afirmativo del acto revolucionario.

Los tres primeros capítulos del libro ofrecen así una interpretación muy completa de la filosofía de Žižek. Pero este no es el objetivo del libro. La exégesis no es un fin si no un medio. El esloveno planteó correctamente dos preguntas cruciales, pero las respondió de forma equivocada: ¿cómo tendría que ser una ontología de la incompletud que permitiera detectar las condiciones de posibilidad de la acción política?; ¿cómo se puede desafiar el orden neoliberal vigente sin renunciar a la defensa de valores universales? Por una parte Žižek identificó el fundamento ontológico contingente en la figura del sujeto trascendental; por otra confundió la universalidad con un universalismo eurocéntrico, negador de las particularidades identitarias. Además entendió que el triunfo de lo universal sólo podía proceder de una ruptura revolucionaria con el capitalismo y con la democracia. Santiago Castro-Gómez busca un sendero alternativo en la segunda parte de su libro. En el capítulo cuarto trata de discernir una ontología política de la incompletud, pero sin pasar por el expediente del sujeto trascendental.

La ontología explorada por Castro-Gómez no tiene como fundamento el sujeto escindido sino el poder. Frente a lo argüido por Žižek, se sostiene que ese reconocimiento de un suelo fundador de la política ya estaba presente en Foucault, y tendría sus raíces en la noción nietzscheana de “voluntad de poder”. El agonismo irrebasable de las relaciones de fuerza compone así el fundamento de toda acción política, aunque se trata de un fundamento inestable, donde toda identidad es puramente relacional y cambiante. Pero el objetivo de

Castro-Gómez no es absolver a Foucault de la requisitoria žižekiana. Muy al contrario, considera que sus propensiones anarquistas llevaron al filósofo francés dejara a un lado la construcción de una teoría del Estado y del sujeto político (aunque refiriéndose a Foucault sería más previsible esperar una “analítica” que una “teoría”). Su interés se proyectó más bien en el examen de las relaciones entre el ejercicio del gobierno y la ética, de modo que la preocupación estetizante del último Foucault por las “artes de existencia” y su actitud complaciente ante una gubernamentalidad neoliberal² contraria al intervencionismo estatal, obedecerían al mismo impulso.

Para profundizar en esa dimensión ontológica del poder poco explicitada por Foucault, el autor abre un diálogo con Claude Lefort (lo político como condición de posibilidad de las prácticas políticas) y sobre todo con la obra conjunta de Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, *Hegemonía y estrategia socialista* (1985). Estos autores, frente al determinismo socioeconómico presente en Althusser y Žižek, estipulan una distinción entre lo social (esfera óptica) y lo político (esfera ontológica). Este último ámbito, identificado con un agonismo inestable, sería constituyente respecto al primero.

No obstante esta ontología agonística, a diferencia de la sugerida por Nietzsche y Foucault, no tiene su suelo en las relaciones de poder sino en el espacio de los discursos. Es una ontología que funda lo social en el lenguaje. Combinando a Saussure con el segundo Wittgenstein y con la deconstruc-

2 En este punto Castro-Gómez remite al libro de De Lagasnerie, G. (2012). *La dernière leçon de Michel Foucault. Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique*, Paris, Fayard, 2012, pero podía haberse referido a la obra, anterior y mejor informada de Moreno Pestaña, J. L. (2011). *Foucault, la gauche et la politique*, Paris, Textuel

ción derrideana del estructuralismo, estos autores consideran el significado de las identidades y de los sujetos sociales como relación diferencial en el interior de los sistemas semióticos. Estos carecen de centro y no pueden representarse a sí mismos, de modo que están habitados por un vacío, un grado cero que hace posible el juego de las diferencias. La pugna política consiste precisamente en la tarea de dar un sentido, necesariamente inestable y añadido desde el exterior, a estos sistemas abiertos.

Castro-Gómez, y en esto coincide con Žižek, cuestiona ese pansemioticismo de Mouffe y Laclau, y lo considera un retroceso respecto a la ontología foucaultiana. La fijación con los discursos hace que Mouffe y Laclau olviden la dimensión del cuerpo, elemento crucial en las relaciones de poder. El ejercicio de la fuerza se inscribe en los cuerpos, como había subrayado Foucault; produce *habitus* a través de un trabajo pre-discursivo, somático. Aquí Castro-Gómez no olvida mencionar a Bourdieu, aunque la ausencia de este sociólogo, de su teoría de la violencia simbólica, del campo político o del Estado, se echa a faltar en otras partes del libro, por ejemplo cuando se critica la incapacidad de Foucault para comprender el Estado como un “campo de fuerzas”.

Pero el protagonismo de Mouffe y sobre todo de Laclau en su obra en solitario, se deja ver en la última parte de este capítulo, cuando se entra a dirimir el problema de la universalidad. Toman distancia de dos enfoques. Por una parte rechazan el universalismo eurocéntrico y abstracto de Habermas y Rawls. Estos apelan a una racionalidad que convierte a Occidente en particularidad histórica privilegiada. Žižek tampoco se libra de este prejuicio cuando piensa la universalidad en contradicción con la defensa postmoderna de las singularidades identitarias. Al mismo tiempo, Laclau y Mouffe

rechazan el particularismo relativista que convierte a cada identidad colectiva en una suerte de mónada inconmensurable respecto a las demás. La noción gramsciana de “hegemonía”, crucial en toda la argumentación, recibe aquí una acepción renovada respecto a su versión original. La universalidad funciona así como el sentido asignado a los sistemas semióticos habitados por el agonismo permanente. La configuración de hegemonía implica trascender las luchas emprendidas en nombre de colectivos particulares, no renunciando a éstas, sino dando lugar a “cadenas de equivalencia” entre sus demandas.

El capítulo final enlaza la reflexión ontológica con la elaboración de una teoría emancipatoria de la democracia. Se comienza tomando distancia de Žižek, que identifica sin más democracia con capitalismo. Castro-Gómez trata en cambio de mostrar la existencia de una copertenencia entre democracia y ontología de lo político. Michel Foucault y principalmente Claude Lefort pusieron de relieve que la revolución democrática de 1789 suponía la emergencia de un orden político carente de fundamento último. Con la decapitación del rey afloraba el espacio político como puro antagonismo sustentado en el vacío. La democracia implica por tanto un impulso desfundamentador, el cuestionamiento de toda desigualdad de esencia. Al mismo tiempo consiste en el empeño de llenar ese vacío con la conformación de hegemonías, esto es, con la composición de fundamentos inestables y contingentes. No obstante, en esta reflexión sobre la “revolución democrática” llama la atención que el autor arranque directamente de la experiencia de 1789, sin detenerse ni un momento en el examen de las instituciones de la democracia ateniense y sin tener en cuenta la tradición del republicanismo en general.

Castro-Gómez presenta su propuesta, a través del diálogo con dos tendencias antagónicas. En primer lugar la que representa el arco mayoritario de la actual intelectualidad europea de izquierdas (Badiou, Negri, Rancière, Agamben, Castoriadis). Para estos autores la democracia no puede ser configurada en el marco de las instituciones representativas del Estado. Vinculados en buena medida con una herencia libertaria y antiestatal, defensora del ideario autonomista, estos pensadores consideran que las luchas populares contra el neoliberalismo para conquistar la hegemonía institucional, sólo conduce a acallar la disidencia. La *potentia* o poder constituyente de los dominados quedaría entonces absorbida por la *potestas*, bloqueada en el poder constituido del Estado. Lo que surge de esa hegemonía silenciadora de las diferencias es un nuevo totalitarismo de rostro populista.

En segundo lugar se reconoce otra tradición. Esta considera que la política emancipatoria y por tanto la democracia pasan principalmente por alcanzar, frente a la globalización neoliberal, la hegemonía popular sobre las instituciones del Estado de derecho. Esta tradición se apoya en la experiencia de los regímenes democráticos surgidos en América Latina desde comienzos del siglo XXI. Los dos intelectuales más representativos de esta corriente son Enrique Dussel y Ernesto Laclau. Ambos contemplan con optimismo la posibilidad de utilizar las instituciones estatales para mejorar las condiciones de vida de los más desfavorecidos, luchando contra la desigualdad en todos los frentes de la existencia social.

Castro-Gómez rechaza el pesimismo filonarquista de los mencionados intelectuales europeos; considera que su antiestatalismo y su tendencia elitista a menospreciar la iniciativa de las masas para avanzar en la democracia no están lejos de la ideología

neoliberal. Por otra parte expone con detalle las deficiencias de planteamiento en Dussel y Laclau. El primero identifica la lucha política exclusivamente con la pugna por la hegemonía sobre las instituciones estatales. No considera que la democracia sea consustancial al conflicto, es decir, no advierte su correspondencia con una ontología del antagonismo y la incompletud. Muy al contrario, presupone un fundamento pleno y prepolítico de la acción política: la voluntad de vivir. La función primordial de las instituciones del Estado consiste en satisfacer las necesidades de la ciudadanía, el mejoramiento universal de las condiciones de vida. Pero esa universalidad, a diferencia de la invocada por Laclau, no se construye a través de la composición de un bloque hegemónico. Es una universalidad dada, no producida políticamente; se identifica con un consenso normativo, esto es, con una universalidad ética no alejada de la propuesta por Apel y Habermas.

El autor comparte las críticas dirigidas por Laclau contra el programa de Dussel. Este no habría percibido que la democracia como orden político está involucrada en un pensamiento postmetafísico, alérgico a los fundamentos últimos. Su apego a un suelo normativo y prepolítico de la acción sólo conduce a despolitizarla, erradicando el antagonismo y bloqueando toda posible disidencia.

La discusión con Laclau pone sobre el tapete el problema del populismo y la relación entre las luchas por la hegemonía en la sociedad política (el Estado) y en la sociedad civil. En *La razón populista* (2005), Laclau considera que la globalización neoliberal se ha transformado en un régimen coactivo, que tiende a separar tajantemente a los grupos dominantes de los dominados. En estas condiciones la estrategia pluralista, consistente en multiplicar los focos de anta-

gonismo en la acción de los movimientos sociales, debe ceder ante la estrategia populista, encaminada a concentrar los distintos combates en un frente único: pueblo *versus* oligarquía. En este caso la lógica de la equivalencia prima sobre la lógica de la diferencia; el objetivo es hegemonizar las instituciones representativas. Esta defensa del populismo invoca una noción de “pueblo” totalmente desustancializada; en la democracia no hay lugar para un sustrato último, sea este cultural o biológico. El pueblo es una construcción política derivada de la equivalencia entre particularidades; se trata de un significativo vacío forjado para traducir una coincidencia estratégica.

Castro-Gómez disiente de Laclau por razones diversas. Este parece entender que en la era del neoliberalismo la única lucha política válida es la que busca la convergencia para conquistar el Estado poniéndolo al servicio de la ciudadanía. No obstante, Gramsci mostró que las luchas por la hegemonía estatal implicaban también la lucha por la hegemonía sobre el sentido común, sobre el consenso ideológico dentro de la sociedad civil. Laclau parece olvidar la autonomía de la sociedad civil y de los movimientos que operan en ella. Nivelada la singularidad de los distintos conflictos bajo el imperativo de construir un único significativo. Pero la acción política, como ya se señaló, no es sólo un problema de producción discursiva alternativa. Implica decisivamente al cuerpo y a sus microrresistencias, decisivas para erosionar los prejuicios enquistados en la sociedad civil.

Castro-Gómez no invalida la construcción del “pueblo” en la lucha por la hegemonía sobre las instituciones representativas. El éxito de los nuevos regímenes democráticos en Latinoamérica –aunque ese logro, como sucede en Venezuela o Argentina, encuen-

tre hoy cada vez más detractores,³ parece darle en este punto la razón a Laclau. Pero la pugna en el seno de la sociedad política debe verse acompañada por las intervenciones que tienen lugar en la sociedad civil para emancipar su sentido común, cuestionando los prejuicios más arraigados (sexismo, racismo, antiecológico, homofobia, etc.). Ambos procesos de conformación de hegemonía componen una política emancipatoria a la altura de nuestro tiempo; se trata en cada caso de esferas autónomas. Sólo garantizando la independencia de las luchas por la hegemonía en la sociedad civil se garantiza que la *potestas* no absorba la fuerza creativa de la *potentia*.

Francisco Vázquez García⁴
(Universidad de Cádiz)

-
- 3 Las derivas antidemocráticas de esos regímenes demostrarían que el problema no es sólo ocupar las instituciones representativas, sino cambiar el sentido mismo de la “representación”, ocupándose de modificar los diseños institucionales concretos (explorando por ejemplo las posibilidades del sorteo o de la renta básica universal). Pero como señala Castro-Gómez, su interés principal no son los diseños institucionales de la democracia sino sus bases ontológicas
- 4 El presente texto se publica en el marco del proyecto denominado “La recepción de la filosofía grecorromana en la filosofía y las ciencias humanas en Francia y España desde 1980 hasta la actualidad”, financiado por el Programa Estatal del Ministerio de Economía y Competitividad, Convocatoria de 2014, I+D: FFI2014-53792-R