

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n161.57452>

Castro-Gómez, Santiago. *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno.* Ciudad de México: Akal, 2015.

Más que una exégesis de la obra de Slavoj Žižek, *Revoluciones sin sujetos*, como lo advierte su autor en el prólogo del libro, es una aproximación crítica al pensamiento del esloveno que lo sitúa en el horizonte de algunas de las preguntas y retos más cruciales para la teoría política contemporánea; más aún, se trata de un libro que ofrece una elaboración propositiva de la manera en que Santiago Castro-Gómez se enfrenta a estos problemas y nos ofrece algunas claves para orientarnos en ellos. Entre otras, el libro me hizo pensar en cuestiones tan difíciles y actuales como estas: ¿cómo repensar una política de izquierdas que, sin dejar de reconocer las inaceptables derivas de sus proyectos revolucionarios del pasado, no deje de confrontarse con el reto de problematizar la naturalización del capitalismo y sus actuales modelos neoliberales de relación social y de subjetivación? ¿Cómo reformular una política emancipatoria, es decir, preocupada por verificar o posibilitar relaciones más igualitarias entre unos y otros, que evite las formas de totalización y de cierre inmunitario de los proyectos estatales que han pretendido *realizar* un cierto ideal de justicia social, como si esta fuera plenamente positivizable? ¿Cómo llevar a cabo una política tal, sin reducirla a una política de la resistencia reactiva o meramente oposicional, incapaz de producir nuevas formas de organización colectiva? ¿Cómo dar cuenta entonces

del carácter constructivo de una política transformativa, sin convertirla tampoco en un simple reformismo que no hace sino integrar toda diferencia en lo ya dado, asegurando así su mera reproducción? ¿Y cómo pensar la transformación política misma, si esta es una *ruptura* con respecto a un cierto estado de cosas, *destitución* de ciertas prácticas pero también *institución* de prácticas otras, una ruptura que ha de mantenerse y concretarse en nuevas formas de organización sociales y políticas? ¿Y cómo sería una organización estatal capaz no solo de inscribir la igualdad, sino de exponerse a sus reclamos y con ello a su propia inestabilidad? ¿Cómo concebir, además, una política que reconozca que la desigualdad no solo se produce y reproduce en las instituciones políticas y económicas, en las formas de organización jurídicas, en la gestión de lo social y en la producción y distribución de la riqueza, sino también en las prácticas más cotidianas de los cuerpos y de sus afectos, en la sutil economía micropolítica de sus fuerzas? ¿Cómo pensar, pues, la emancipación, si ella ha de lucharse tanto en el nivel general de las instituciones económico-políticas como en el nivel micropolítico de los cuerpos? ¿Es posible, después de todo, pensar una organización estatal emancipatoria, expuesta a propiciar una diversidad de prácticas micropolíticas desujetantes o liberadoras, que alojarían y potenciarían constantemente el conflicto en su seno? ¿Podemos imaginar instituciones que, en lugar de ordenar, cerrar o inmunizarse contra el conflicto, podrían propiciarlo de modo que este pudiera desplegarse políticamente, y no simplemente desahogarse en formas de violencia? ¿Es la democracia, tan capturada como está por

el marketing y los grandes conglomerados económicos, el horizonte que nos permite aún hoy pensar estas apuestas? Y si este es el caso, ¿cómo habría que repensar entonces la democracia? ¿Y cómo habría que comprender esta apuesta emancipadora democrática desde la localización histórica desde la que hablamos como latinoamericanos?

De hecho, podría pensarse que la obra de Žižek se convierte para Castro-Gómez casi que en una excusa para confrontarnos con algunas de estas cuestiones complejas, que están aún por ser pensadas y repensadas al filo de nuestra problemática actualidad, en el espesor de las tensiones que la atraviesan, pero también en los límites de lo que nos hemos habituado a pensar en relación con ella. Quizá sea esta la virtud fundamental de este libro: la capacidad de desplegar los conceptos filosóficos, y algunas difíciles discusiones conceptuales, como herramientas para reinterpretarnos y para sugerirnos posibles caminos, singulares y colectivos, de transformación, que aún están por ser creados.

Ahora bien, la actualidad que impulsa todas estas preguntas, que el libro nos suscita y que es también en cierta medida su punto de partida, es la de un mundo globalizado, producido por la hegemonía de las prácticas del neoliberalismo, difundidas tanto a un nivel molecular de las formas de vida, de la cotidianidad de los cuerpos, como en el nivel molar de la organización y gestión institucional; unas prácticas que, con su afán por la productividad y el rendimiento, con sus ritmos frenéticos regidos por la exigencia de la continua innovación y autoperfeccionamiento del sujeto emprendedor, con sus lógicas integradoras de toda diferencia,

tienen como efecto múltiples formas de sujeción identitaria, homogeneización afectiva y desigualdad social. Así, la inquietud central que se abre frente a este presente, y con la que nos interpela una y otra vez desde distintos ángulos, en el libro de Castro-Gómez es la de: ¿cómo resistir a estas dinámicas, más concretamente, cómo siquiera pensar una política otra, como sería aquella perseguida en las preguntas apenas formuladas, teniendo en cuenta que, tal como lo muestra Žižek en varias de sus obras, las dinámicas del neoliberalismo parecen haber capturado no solo algunas de las formas posibles de resistencia que habíamos imaginado, sino el impulso mismo a resistir? Pues la exigencia de la innovación del sujeto emprendedor parece haberse apropiado también del deseo de ser de otro modo, de transgredir los límites dados, de cambiar las formas de vida. ¿Cómo resistir entonces a unas formas de poder que parecen haber capturado la posibilidad misma de la resistencia? Esta es una inquietud con la que nos confronta el libro, siguiendo la reflexión de Žižek, y es un asunto al que ya nos hacía enfrentar indirectamente Castro-Gómez al cierre de su trabajo anterior, *Historia de la gubernamentalidad*. Más aún, me atrevería a decir que tal vez esta inquietud acercó a Castro-Gómez a la obra de Žižek, y a la vez terminó por alejarlo de esta.

En efecto, Žižek aborda la inquietud mencionada, tomando distancia de una serie de aproximaciones contemporáneas a las formas de poder y a sus posibles resistencias, de gran resonancia en la academia norteamericana y europea, como el posestructuralismo y los enfoques poscoloniales, los cuales, a su modo de ver, convergerían en el planteamiento de lo que

el autor denomina “historicismo postmoderno”; esto sería, palabras más palabras menos, un insistente reconocimiento de la localización histórico-cultural de las prácticas, que desde el punto de vista de Žižek conduciría a un relativismo cultural y epistemológico, y a una simple exaltación de la diferencia, incapaces de fracturar el espesor universal del capitalismo y sus técnicas de integración y domesticación de la alteridad. Particularmente, para Žižek resultaría limitada toda aproximación filosófica que, en nombre de la historicidad, renuncie a una dimensión ontológica, que es la otra cara de la dimensión universal que, para el esloveno, habría de caracterizar una política auténticamente revolucionaria; esto es, una política que pudiera realmente fracturar el capitalismo, como debería hacerlo, a su modo de ver, una verdadera transformación.

Ahora bien, lo que parece acercar a Castro-Gómez, el genealogista colombiano –quien hasta ahora, en sus trabajos anteriores, podríamos pensar que se situaba del lado de los “historicistas posmodernos”–, a la obra de Žižek, causando en su producción un giro o por lo menos un cierto corte, es, al parecer, la constatación de que una confrontación a las formas de poder de hoy requiere de apuestas universalistas que puedan quebrar las sujeciones no solo micro-políticas, sino también institucionales, estatales, molares; de modo que tal confrontación pueda pensarse no solo como resistencia oposicional de los cuerpos a ciertas prácticas que los sujetan, sino también como la posibilidad de configurar otros ordenamientos estatales. A la vez, Castro-Gómez se acerca al esloveno al vincular –de manera en todo caso polémica– política y ontología o, más aún,

al insistir en que una propuesta política transformativa requiere fundarse en un planteamiento ontológico. Sin embargo, es aquí, al tomarse muy en serio la pregunta de Žižek y sus supuestos, donde Castro-Gómez se distancia en parte del diagnóstico del esloveno y, en gran medida, del “remedio”. Concretamente, Castro-Gómez se distancia de la lectura que Žižek propone del posestructuralismo, particularmente de Foucault, pues considera que las reflexiones históricas de este sobre las formas de poder dependen de una comprensión ontológica nietzscheana, que enfatiza en la manera en que la experiencia humana está condicionada y, más aún, es producida por contra-juegos de fuerzas que se relacionan de manera agonística o antagónica.

De este modo, Castro-Gómez busca defender que una posición insistente en la historicidad humana no tiene que conducir a una postura relativista, sino que puede ser compatible con una perspectiva ontológica que reconoce ciertas condiciones de la experiencia humana en general y de sus manifestaciones históricas. Así, aunque Castro-Gómez considera pertinente el esfuerzo por vincular la política a una dimensión ontológica y la insistencia de Žižek en la pretensión de universalidad de la política, puede distanciarse del esloveno con respecto a la manera como este las comprende. En efecto, la ontología lacaniana de Žižek lo lleva a concebir el capitalismo de manera des-historizada, casi que como una producción necesaria del deseo humano, y a la idea de que no hay que contribuir al mejoramiento de este sistema, sino esperar a que este colapse por sus mismas contradicciones. Además, al sugerir que todas las luchas contemporáneas de una u otra manera no

hacen sino contribuir al mejoramiento y reproducción del sistema, haciéndose incapaces de constituir un verdadero sujeto revolucionario, es Žižek quien, al parecer, se queda sin sujetos revolucionarios, o el que termina planteando, entonces, pese a él mismo, según Castro-Gómez, unas revoluciones sin sujetos. Más aún, al insistir en tales planteamientos, Žižek terminaría por afirmar un quietismo político, conservador e incluso regresivo, y un cierto fatalismo que, paradójicamente, desde la espera milagrosa del acontecimiento revolucionario, sí que impediría pensar una política transformativa.

En contraste, para Castro-Gómez una ontología que haga pensable una política transformativa y emancipatoria sería una indagación sobre el ser del conflicto, como la pensada por Nietzsche y también, según el autor colombiano, por Foucault (aunque sin duda interpretar de este modo el pensamiento de Foucault puede resultar polémico para algunos foucaultianos). Desde esta comprensión ontológica, las formas de poder no serían sistemas de dominación masivos que podrían capturar por completo el deseo, y con ello la posibilidad de la resistencia, sino campos de fuerzas conflictivas, en los que se establecerían formaciones hegemónicas siempre contrarrestables, debido al conflicto mismo que se daría siempre entre fuerzas diversas y los sentidos contingentes que ellas producen y fijan. Solo si se desconoce el carácter conflictivo de lo real y se sustancializan algunos sentidos, como lo termina haciendo Žižek, puede llegar a pensarse que un sistema de poder puede capturar toda resistencia.

Sin embargo, en la medida en que Foucault estaba más interesado en las implicaciones que esta ontología del poder

tendría para una estética de la existencia, no habría llegado a elaborar sus implicaciones políticas. Por eso, para desplegar estas implicaciones, Castro-Gómez tiene que servirse de otros planteamientos, particularmente de la noción de hegemonía. Lo que le interesa al pensador colombiano, al servirse de este concepto de Gramsci, es insistir en la manera como las luchas por la igualdad son acciones antagónicas que buscan alterar lo que se ha establecido como sentido común en las prácticas de una sociedad. Así mismo, Castro-Gómez pretende destacar, desde la reinterpretación de la noción de hegemonía por parte de Laclau y Mouffe, que esas luchas solo pueden lograr una verdadera transformación social cuando se articulan en una voluntad común que busque la hegemonía sobre el aparato del Estado y, más exactamente, la institucionalización de un proyecto democrático popular. Este proyecto supondría una comprensión de la democracia desde la cual ella se entiende, a la vez, como una forma de relación que tiene ver con la conformación de un poder popular, de una *potentia*, que hace valer la igualdad de cualquiera, y como la constitución de un poder institucional, de una *potestas*, o autoridad gubernamental, capaz de garantizar esa igualdad, así como la libertad de manifestación del pueblo. Del mismo modo, desde estas consideraciones, las luchas populares no serían meras disputas identitarias por el reconocimiento de ciertos derechos o demandas grupales, sino luchas que en sus reclamos hacen valer como universales, como atinentes a todos, unos problemas que, por esto mismo, exigen la reconfiguración de las coordenadas de sentido compartidas y el reordenamiento del espacio común.

Así, esta teoría de la democracia que a Castro-Gómez le interesa elaborar defiende la importancia tanto del nivel micropolítico de las formas de desujeción y desgubernamentalización de los cuerpos, como del nivel de la construcción molar de un nuevo orden institucional; más aún, insiste en la tensa relación agonista entre ambos ámbitos, evitando perder de vista la manera en que las luchas por la emancipación afectan el tejido corporal y afectivo en el interior de la sociedad civil, como habría terminado por hacerlo, a su modo de ver, Laclau; y sin perder de vista tampoco la manera en que las acciones transformativas no solo son desujecantes y destituyentes, sino también creadoras de puntos nodales que afectan a la organización institucional, como, según Castro-Gómez, habrían dejado de insistirlo los autores posestructuralistas. Por cierto, en relación con estos resulta problemático que Castro-Gómez suscriba a veces su categorización en términos de “historicistas posmodernos” (sin usar las comillas), cuando a la vez ha mostrado adecuadamente la violencia interpretativa que Žižek ejerce sobre los autores posestructuralistas.

En efecto, no solo la categoría de “posmoderno” –tan general, polivalente, equívoca y tan asimilada a “la lógica cultural del capitalismo tardío” y al “todo vale”, según el uso de Frederic Jameson (1991) que retoma justamente Žižek– reproduce esa violencia interpretativa que Castro-Gómez ha criticado con respecto a los mencionados autores, sino que la noción de “historicismo” se queda muy corta para caracterizar sus planteamientos. Esto, por supuesto, es más que evidente en el caso de un autor como Deleuze, cuya propuesta filosófica tiene que ver con la

creación de conceptos en una compleja ontología y no con el análisis histórico de las condiciones emergidas de ciertas experiencias. Pero también diría que esta caracterización es inadecuada para hablar de Foucault, no solo porque, como lo sostiene Castro Gómez, sus planteamientos dependen de una ontología, sino porque su apuesta genealógica, como lo ha mostrado bien Martin Saar en sus trabajos sobre el tema (2002 y 2008), no puede pensarse como un mero rastreo de condiciones históricas dadas que hicieron posible lo que es, sino como una narración histórica que es consciente de su dimensión performativa y creadora, de su carácter de ficcionalización, que apunta a desestabilizar lo que se ha fijado como real, como presente, como lo que es; en otras palabras, como una narración histórica que apunta a tener efectos transformativos sobre cierto tipo de sujetos.

En todo caso, más allá de estas posibles objeciones, cabe destacar la manera en que el libro construye un tejido argumentativo complejo que, al confrontar un autor con otro y al insistir en su necesaria complementación, puede ser consecuente con la insistencia en el conflicto que el mismo trabajo sostiene temáticamente. Impresiona, además, la manera cuidadosa en que Castro-Gómez logra manejar, con precisión conceptual, reflexiones tan diversas, aunque convergentes en los problemas que al libro le interesa pensar, logrando así el difícil ensamblaje entre sutileza filosófica y claridad expositiva y entre rigor exegético y el riesgo de aventurar propuestas interpretativas polémicas, pero en todo caso sugestivas y actuales. En esta dirección me parece particularmente lograda la manera en que el libro puede articular críticamente

reflexiones poscoloniales, que muestran el necesario abandono de los universalismos, con la exigencia de una política que no renuncia a la pretensión de universalidad, sino que la asume como una tarea constructiva que tiene que ver con la traducción, reinterpretación y entrecruzamiento de ideales y prácticas en todo caso históricamente situadas.

Comparto asimismo la insistencia del libro en que una política emancipatoria tendría que pensarse en la continua y tensa relación entre el nivel micropolítico y el institucional, y entre el movimiento de destitución y la necesaria institución de otros pliegues de sentido y posibilidades de organización. Así mismo, coincido en que el reconocimiento de la necesaria articulación de estos niveles tiene que ver con advertir la manera en que las luchas emancipatorias pueden afectar tanto el tejido de relaciones sociales como las instituciones estatales vigentes. Sin embargo, me parece problemática la manera en que la articulación de estos niveles y movimientos se asimila por momentos a la síntesis entre el nivel de la *potentia* (o del poder popular) y el de la *potestas* (o del poder estatal). En efecto, parecería que en algunas ocasiones el libro sugiriera que la emancipación, para ser efectiva, debe realizarse en un proyecto estatal, capaz de mantener la manifestación de la *potentia* que le dio lugar; más aún, a veces parece sugerirse que o se reconoce esa necesaria realización de la *potentia* en la *potestas* o la política emancipatoria quedaría condenada a no ser más que una política destituyente anti-institucionalista, que terminaría por oponer la democracia directa a la representativa, como lo terminaría haciendo por ejemplo, según Castro-Gómez, una reflexión como la de Rancière.

Sin embargo, me parece que la alternativa no tiene que estar entre estas dos opciones, sobre todo si, como es de interés de Castro-Gómez, se apunta a reconocer la irreducibilidad del conflicto político. De hecho el autor mismo, al final de su trabajo, parece advertir esto, al sugerir que la efectividad de la *potentia* no tiene que implicar su institucionalización en la *potestas*, cuando en otros pasajes parecía insistir en la necesidad de este paso. Más aún, algunas sugerencias, no del todo elaboradas, de un pensamiento como el de Rancière, al que el libro recurre por momentos, aunque a veces a mi parecer desde una interpretación un poco rápida, permiten insistir en la imposible síntesis entre estos distintos niveles. En efecto, mediante las nociones de emancipación intelectual y emancipación o subjetivación política, Rancière¹ reconoce la diferencia pero también la no predecible articulación entre prácticas moleculares de reconfiguración de sí y prácticas disensuales de subjetivación política. Así, esta reflexión permite pensar cómo las prácticas estético-políticas afectan los modos sociales de tener experiencia o el reparto de lo sensible, tanto a un nivel de las prácticas de los cuerpos como en el plano de las instituciones en que estos pueden distribuirse. Esto último puede verse en la manera en que las acciones políticas han instituido derechos, que pueden haberse convertido en instrumentos de identificación y reparto policial, pero que son también,

1 Para perseguir esta diferencia pueden verse varios pasajes de *El maestro ignorante*, *El desacuerdo* y *El espectador emancipado*.

para Rancière,² formas de inscripción de la igualdad. Por eso no se trata aquí de un simple anti-institucionalismo, sino de reconocer la polivalencia del derecho y de las instituciones estatales, o el que estas puedan ser usadas tanto desde una lógica de la igualdad como desde una lógica de la desigualdad. Más aún, Rancière reconoce que las acciones políticas emancipatorias

no son en modo alguno indiferentes a la existencia de asambleas electas, garantías institucionales de las libertades de ejercicio de la palabra y de su manifestación, a los dispositivos de control del Estado. Encuentran en ellos las condiciones de su ejercicio y a su vez los modifican. Pero no se identifican con ellos. (1996 128)

Entonces, aunque las acciones emancipatorias requieran de instituciones para desplegarse y también incidan sobre estas, no pueden institucionalizarse plenamente en un orden gubernamental, pues este necesariamente requiere la distribución identificadora y, con ello, la fijación de la igualdad en relaciones desiguales y la estabilización del conflicto social. Sin embargo, esto no quiere decir que la igualdad no pueda inscribirse en ciertas instituciones o que no se requieran nodos que estabilicen provisionalmente los conflictos y les permitan canalizarse; el punto es que la igualdad no puede positivizarse por completo en ellas ni el conflicto canalizarse totalmente en unos marcos establecidos, debido a la excedencia de la igualdad que es siempre conflictiva, por la

2 Como lo destaca en *El desacuerdo*, pero también en el ensayo “Who is the Subject of the Rights of Man” (Rancière 2004).

excedencia del conflicto mismo, en la que de hecho Castro-Gómez no deja insistir.

Por esto mismo no se trata aquí de elegir el modelo de democracia directa sobre el modelo formal o el representativo, como parece sugerirlo por momentos la reflexión de Castro-Gómez; se trata de pensar que la democracia, en palabras de Rancière, “no es tanto una sociedad a ser gobernada, ni una forma de gobierno de la sociedad, sino que específicamente es esta ingobernabilidad en la que todo gobierno debe encontrarse finalmente fundado” (2007 49). Se trata entonces, como el mismo Castro-Gómez lo ha advertido en su texto, de reconocer el carácter conflictivo de lo social, la *potentia* en la que se funda toda *potestas* y que puede inscribirse en esta mediante la acción de las prácticas democráticas, aunque siempre manteniéndose en un cierto exceso con respecto a esta institucionalización.

Ahora bien ¿por qué insistir en estas consideraciones? ¿Qué es lo que todo esto permite pensar? Tal vez reconocer que no es tan fácil afirmar que puedan *constituirse*, como a veces parece sugerirlo el libro, aunque ya lo vimos algo ambivalentemente, Estados democráticos-emancipatorios. Afirmar esto, sin embargo, no es perder de vista, insisto, que haya formas de organización estatal que inscriben mucho más que otras la igualdad en sus instituciones y que pueden incluso llegar a asumir la institución como matriz de relaciones que las propicia, y no meramente como un marco que permite ordenarlas y regularlas. Por eso, no se trata tampoco de desconocer que hay que luchar, desde una política emancipatoria, por constituir instituciones que puedan exponerse mucho más a los movimientos destituyentes e

instituyentes de las acciones emancipatorias, desde el mismo poder instituyente y a la vez destituyente de estas acciones. Así es, de hecho, como entendería la necesaria relación agonista entre *potentia* y *potestas*, en la que Castro-Gómez insiste con su propuesta de proyecto democrático emancipatorio. Y así es también como entendería el carácter siempre excesivo de la *potentia*, del poder conflictivo de las acciones democráticas, en el que insiste el pensador colombiano al final de su trabajo; una *potentia* que, como también lo advierte Castro-Gómez al cerrar su texto, muchas veces pierde de vista el pensador profesional, al estilo de Althusser y Žižek, que cree ver más y mejor de lo que la gente usualmente lo hace. Se trata de una conclusión que, aunque incompresiblemente Castro-Gómez considera antirancieriana, en realidad recuerda bastante las críticas de Rancière a la noción marxista de crítica y a su concepto de ideología, en textos como *La lección de Althusser*, *Las noches de los proletarios* y *El espectador emancipado*.

¿Pero cómo es que esta *potentia* de las acciones democráticas puede efectivamente contrarrestar las prácticas hegemónicas del neoliberalismo? ¿Qué estrategias despliegan estas acciones para construir sus manifestaciones disensuales y cómo pueden inscribirse en instituciones que se expongan, más que protegerse, a estas manifestaciones? ¿Y cómo serían unas instituciones abiertas a las apuestas emancipatorias y a su exceso conflictivo? Estas son cuestiones que tal vez conciernen ya a otra investigación, asuntos que, a mi modo de ver cruciales, han de confrontar la imaginación política y que han de seguir alimentando las preguntas por los horizontes en los que habría

de moverse aquí y ahora una política de izquierdas contemporánea. En todo caso, la fecundidad y el gran acierto de *Revoluciones sin sujetos* es que no esquivo, sino que más bien reconoce y elabora con cuidado y claridad, los distintos pliegues y perspectivas que pueden confluír para hacer emerger algunas de estas cuestiones y otras que resultan centrales para la reflexión política de hoy día, en las que también se juega la transformación del mundo, de los mundos conflictivos que habitan este mundo. El lector tiene entonces en sus manos un libro que, lejos de ser un comentario más sobre un filósofo de moda, lo invita a aventurarse en algunos de los más espinosos riesgos e interesantes retos que el pensamiento político contemporáneo nos puede ofrecer hoy.

Bibliografía

- Jameson, F. *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós, 1991.
- Rancière, J. *El desacuerdo: política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996.
- Rancière, J. "Who Is the Subject of the Rights of Man?" *The South Atlantic Quarterly* 103.2-3 (2004): 297-310.
- Rancière, J. *Hatred of Democracy*. London: Verso, 2007.
- Saar, M. "Genealogy and Subjectivity." *European Journal of Philosophy* 10 (2002): 231-245.
- Saar, M. "Understanding Genealogy: History, Power, and the Self." *Journal of the Philosophy of History* 2 (2008): 295-314.

LAURA QUINTANA

Profesora asociada - Universidad de los Andes - Bogotá - Colombia
lquintan@uniandes.edu.co