

SANTIAGO CASTRO-GÓMEZ,
*REVOLUCIONES SIN SUJETO. SLAVOJ ŽIŽEK Y LA CRÍTICA DEL HISTORICISMO
POSMODERNO*, MÉXICO, AKAL/INTER PARES, 2015

José Fernando García
jose.garcia@uacademia.cl
Instituto de Humanidades
Universidad Academia de Humanismo Cristiano

yo quiero mirar la política, por así decirlo, con ojos no enturbiados por la filosofía

Hannah Arendt



Santiago Castro Gómez ha formulado últimamente una concepción de la política y de la democracia que merece ser atendida. Parte por asumir que “(...) la gran lección que aprendemos hoy de la izquierda progresista en algunos países de: América Latina: es posible combatir la hegemonía del neoliberalismo sin necesidad de abandonar la democracia ni el Estado de derecho. Quién dice ‘no’ al neoliberalismo, no necesariamente debe despedirse de las instituciones representativas, pues la democracia no se *reduce* al liberalismo.” (172). Su propósito explícito es poner énfasis, en lo que denomina *potentia* (o poder constituyente), lo institucionalizante, sin descuidar *la potestas*, lo institucionalizado. Es una propuesta sugerente y atractiva para los ciudadanos latinoamericanos, distanciándose del pesimismo de los pensadores de la izquierda radical europea, en relación con las instituciones democráticas, así como de aquellos autores post/decoloniales que rompen con la modernidad.

En estas notas quisiera sostener que, no obstante, Castro Gómez toma algunas decisiones y se apoya en concepciones filosóficas que terminan por debilitar, generar ambigüedades y tensiones en su concepción de la democracia y de la política. Estas decisiones se vinculan a lo que Marchart y otros han denominado “izquierda heideggeriana”, articulada en torno a un enfoque ontológico-trascendental y a conceptos afines como acontecimiento, momento, decisión, y libertad incondicionada (Marchart 2015). Comparte con Žižek la crítica a lo que llama “el historicismo postmoderno”, en cuanto este ignoraría “(...) que toda

práctica política expresa un modo de ser que no es fáctico sino ontológico, es decir, que opera como una condición de posibilidad de las acciones políticas” (253). Ambos filósofos ven en la experiencia una falla constitutiva –que Zizek de acuerdo con Castro Gómez equivocadamente ubica en el sujeto–, estando, para este último, en “las relaciones de fuerza, [en el] agonismo constitutivo de la experiencia que Nietzsche llamó voluntad de poder.” (185).

Castro Gómez recurre a la obra de Claude Lefort para explicar la diferencia ontológica, habiéndola caracterizado del siguiente modo: “(...) las relaciones *sociales* no aparecen nunca como un elemento condicionante, sino como siempre condicionado debido a que el agonismo de las fuerzas es ontológicamente *anterior* a las relaciones empíricas de poder” (243). La fuente de esa concepción es Heidegger y la brecha óntico-ontológico, como la llama Marchart (Marchart 2009). Quisiera sostener que en esto Castro Gómez sigue un derrotero equivocado, Lefort no sigue a Heidegger en cuanto a la diferencia ontológica, sino a Merleau-Ponty, quién postula la “unidad de la historia y la filosofía”, desde una perspectiva más bien pragmática. Escribe Merleau-Ponty:

Para tratar los problemas que aquí abordamos es necesaria una filosofía de la historia y del espíritu. Pero sería dar pruebas de un falso rigor si esperáramos disponer de principios perfectamente elaborados para hablar filosóficamente de política. En la experiencia de los acontecimientos tomamos conocimiento de aquello que para nosotros es inaceptable, y esta experiencia interpretada es la que se convierte en tesis y en filosofía. Está permitido entonces relatarla francamente, con sus repeticiones, sus elipses, sus disparates, y bajo beneficio de inventario. Se evita también, al hacerlo, la falsa apariencia de las obras sistemáticas, que nacen de nuestra experiencia como las otras, pero que se presentan como nacidas de la nada y parecen entonces, en el momento en que consideran los problemas de su tiempo, dar muestras de una penetración sobrehumana cuando en realidad se limitan a reencontrar sabiamente sus orígenes. (Merleau-Ponty 1974: 7).

Y Lefort:

Pero ¿podemos siquiera detenernos en la idea de una separación entre pensamiento filosófico y creencia política? ¿Uno queda indemne en contacto con la otra? Me parece que vale la pena hacer la pregunta. Y ella se aclarará siguiendo el camino de la reflexión de Merleau-Ponty. La misma necesidad le hace pasar de un pensamiento del cuerpo a un pensamiento de la carne y

lo libera de la atracción por el modelo comunista haciéndole redescubrir la indeterminación de la historia y el ser de lo social. (Lefort 1986: 33)

La distancia de Lefort respecto a la “brecha” óntico-ontológico es reconocida, por Marchart, aunque sin asumir que esto implica separarse de Heidegger, cuando escribe: “De modo que lo que resulta es un quiasmo o entrelazamiento entre la política y lo político en lugar de su ‘distinción’ o incluso su oposición. La política y lo político se encuentran, pues, en una relación de *reversibilidad*” (Marchart 2009: 134). La reversibilidad de lo óntico-ontológico tiene dos implicaciones de largo alcance. En primer lugar, que lo ontológico no sea más que lo óntico sedimentado; en segundo lugar, que vistas así las cosas, queda en evidencia que la filosofía y la teoría pierden el poder para definir que sea o no lo político, el que queda establecido por las propias prácticas.

Castro Gómez asimila, sin justificación, la mutación simbólica de Lefort y el Acontecimiento de Badiou. Dice: “También Lefort afirmará que a fines del siglo XVIII, y coincidiendo con la Revolución Francesa, el poder comienza a ser representado con independencia de la persona del Príncipe. Al igual que Foucault dirá que allí se produce una mutación histórica en el modo de ser del poder, un Acontecimiento en el sentido de Badiou (...) (307).

Pero que Lefort piensa la mutación simbólica de otro modo que el Acontecimiento, lo dice con suficiente claridad el siguiente pasaje: “Buscamos, siguiendo algunos caminos, la impronta de lo político en los hechos, los actos, las representaciones, las relaciones que no hemos asignado de oficio a tal o cual registro determinado de nuestra ‘condición’. Atentos al signo de la repetición como a lo nuevo, nos esforzamos por detectar la dimensión simbólica de lo social” (...) (Lefort 1984; 33).

Habiendo optado por un enfoque ontológico relativo a las relaciones de fuerzas, al agonismo constitutivo de la experiencia que Nietzsche denominó ‘voluntad de poder’”, Castro Gómez lleva a cabo un pormenorizado análisis del concepto nietzscheano voluntad de poder, con el propósito de mostrar que “(...) no es, entonces una dinámica de dominación arbitraria, como quiere, por ejemplo, la interpretación de Habermas” (231). Su propósito es acercar la voluntad de poder nietzscheano a la construcción de un sentido común à la Gramsci. No es necesario recurrir a otras citas de las que trae a colación Castro Gómez para dudar de la posibilidad de transitar de Nietzsche a Gramsci. “Integrar”, “asimilar”, “apropiarse”,

“subyugar”, “formar.”, “imponer”, fuerza vencida” (231) no son términos en los que uno pensaría para la construcción de un sentido común. Dice Castro Gómez:

Es decir, que en medio del conflicto generalizado (antagonismo) unas *fuerzas* (énfasis agregado) se articulan con otras para entablar una *hegemonía* que les permita un sentido *sobre* (énfasis agregado) todas las demás fuerzas. No es que las fuerzas más capaces entablen de entrada su hegemonía sobre las más débiles (como si la debilidad y la fortaleza vinieran definidas ya de antemano) sino será el resultado de la *lucha* (énfasis agregado) por la hegemonía la que determinará cuales son las fuerzas *victoriosas* (énfasis agregado) y cuales las *sometidas* (énfasis agregado). La fortaleza y la debilidad son características que se definen ‘retrospectivamente’ (como dice Žižek) una vez sentado el polvo de la *batalla*. (énfasis agregado) (232).

Este es meramente un ejemplo de cómo el lenguaje bélico se filtra en la prosa de Castro Gómez, por cierto, muy lejos del léxico pertinente para referirse a la construcción de un sentido común. En contraste, al aludir a Gramsci, Castro Gómez señala: “La hegemonía no es simplemente dominación, sino creación de voluntades colectivas mediante la persuasión. Tal como se dijo en el segundo capítulo, la ideología es el terreno en el que se ejerce propiamente la hegemonía, lo cual significa que una posición hegemónica no se conquista por la fuerza (dominio), sino por el consentimiento.” (332).

Ninguna de las acepciones de “persuadir” y “consentir” son asimilables a un lenguaje de la fuerza, según la RAE. La única manera de hacerlo es asumir, con Laclau, que la retórica, la persuasión, el consentimiento esconden a la fuerza: Dice Laclau:

“Pienso que he mostrado en ese trabajo que la persuasión, precisamente porque nunca está presente un argumento que tendría que ser aceptado algorítmicamente, implica, si se quiere, un elemento de fuerza [...] Ud. persuade por algo menos que un tipo de demostración racional. ¿Qué es este algo menos? Aquí puede haber muchas respuestas posibles y todas ellas tendrían que ser evaluadas dependiendo de la situación. Por ejemplo, Ud. puede provocar la simpatía del oyente. Ud. puede, por otro lado, presentar el argumento tan fuertemente que puede intimidar al oyente, y Ud. conoce todo el rango de esas posibilidades. (Worsham & Olson 1999: 5).

Laclau deriva directamente la persuasión como fuerza de la imposibilidad de demostrar compulsivamente mediante un algoritmo. Se excluye, sin mayor elaboración, la posibilidad de argumentar, aunque dicha argumentación no sea concluyente. Recordemos que esa posibilidad fue abierta por Heidegger y el

segundo Wittgenstein, con las nociones de estar en el mundo y de formas de vida, como trasfondo desde el cual se interpreta la verdad. La ausencia de fundamento no implica que las decisiones se tomen sobre el vacío. Sostiene Kuhn: “Decir que, en materia de elección de teorías, la fuerza de la lógica y la observación no pueden en principio ser compulsivas ni es descartar la lógica ni la observación ni insinuar que no haya buenas razones para defender una teoría más que otra” (Lakatos y Musgrave 1995: 395).

Oro aspecto debatible en la propuesta de Castro Gómez es la relación universal-particular: “La universalidad no es un asunto de valores dados *a priori*, sino que es un asunto de *construcción política*, no es un procedimiento que precede a la discusión política y la regula (como en Rawls y Habermas), sino que es un *efecto contingente* de operaciones políticas equivalenciales” (287). En esto sigue a Laclau, pero poniendo dicha relación no en una ontología semiótica (“débil”), como este, sino, como se dijo, en una ontología del cuerpo de origen nietzscheano. En Laclau-Castro Gómez no hay universalismo propiamente sino un particular que, como significante vacío opera como universal mediante la equivalencia, que es, por así decirlo, la piedra angular de la concepción de la política y la democracia en estos autores.

¿Es posible sostener la condición puramente política del universalismo? Tanto en Laclau como en Castro Gómez desencadenar el proceso equivalencial que establece una hegemonía exige partir de demandas insatisfechas. Empero, las demandas insatisfechas no son algo que estén en la naturaleza, si hay demandas es porque hay una experiencia de negatividad. ¿Y desde dónde algo es experimentado como negatividad? Dice Castro Gómez, siguiendo a Butler: “Es en el encuentro de los cuerpos en la protestas, sus gestos, su vocalización, el ritmo de sus movimientos, la forma de golpear un bombo o una cacerola, lo que en realidad constituye a un ‘Nosotros, el Pueblo’. *Luego* surgen las demandas”. (373). No obstante lo cual Castro-Gómez en otro lugar anota lo siguiente: “(...) diremos que la constitución de la *potentia* no es un acto lingüístico, ni psicológico, ni representativo, sino corporal. Dependerá siempre del modo en que los cuerpos se ‘desacomoden’ con respecto al reparto de lo sensible, se contagien mutuamente y se empoderen a través de la protesta.” (374). Hay un evidente anacoluto en la construcción de la frase: *la potentia* es un acto puramente corporal pero, “depende” del reparto, esto es, de un trasfondo simbólico del cual es expresión y sin el cual carecería de significado.

Sostiene Castro Gómez: “(...) la experiencia del vacío (eso que Žižek llama ‘lo Real’) no es ‘europea’, sino es común a todos los humanos. Esto no por causa del ‘sujeto barrado’ o de cualquier otro universal

antropológico *a priori*, sino porque todas las sociedades humanas, sin excepción alguna se hayan atravesadas por relaciones de fuerza tal como lo hemos argumentado en el capítulo anterior.” (318). Pero, junto a dichas relaciones de fuerza, en toda sociedad humana, y aquello que la constituye propiamente como humana, está la diferencia entre lo fáctico, dominio donde cae la fuerza, y lo válido, sobre cuyo origen solamente podemos hacer conjeturas, al estilo de Freud y Levi-Strauss. Constituye “una transformación o un pasaje; antes de ella, la cultura aún no existe; con ella, la naturaleza deja de existir, en el hombre, como reino soberano.” (Levi-Strauss 1969: 59).

En la modernidad la validez responde a aquella mutación bajo la cual las prácticas pretenden ser la realización de la libertad y la igualdad. Las prácticas de la justicia, la democracia, los derechos, tienen su legitimidad en esa pretensión, lo que no puede sino quedar frustrada. En dichas prácticas están, por una parte, una pauta de validez que es intemporal (o universal), las ideas de justicia, democracia, etc., y, por otra, su falta, son esta justicia, esta democracia, etc., temporales, cuyas carencias quedan a la vista frente a dicha pauta. En las prácticas está instalada una tensión entre intemporalidad (o universalidad) y temporalidad, expresión de la reversibilidad de lo óntico-ontológico a la que nos referimos. Toda negatividad de la vida social humana tiene allí su origen y, por cierto, de las demandas insatisfechas de Laclau-Castro-Gómez.

Finalmente, apunta Castro Gómez “Si seguimos el razonamiento de Laclau todos los desmanes que pueda cometer el líder carismático una vez instalado en el poder (un *outlaw* desconoce por principio la autoridad de la ley) forman parte *integral* del populismo.” (375). Esto se originaría en la relación de continuidad que está planteada en Laclau entre la *potentia* de los movimientos sociales y la *potestas* del sistema político, entre el poder constituyente y el poder constituido. Sin embargo, Castro-Gómez deja sin revisar el concepto laclauniano de decisión que es el que asegura esa continuidad. “Pero esa decisión puede solamente ser hegemónica, esto es, que está a) auto fundada; b) es excluyente, en cuanto implica la represión de decisiones alternativas; y c) está internamente escindida porque es al mismo tiempo esta decisión, pero también una decisión” (Laclau 1996: 62). De acuerdo con esto, una “decisión” colectiva no sería una decisión en la medida que no está autofundada, dado que supone un momento de deliberación previa. Eso deja el momento de la decisión en el líder carismático.

Valga, pues, el exergo con el que comienzan estas líneas: Castro-Gómez se muestra como un agudo observador y analista de los desafíos que enfrentan la política y la democracia contemporáneas, articulando una concepción que les da respuesta. Sin embargo, busca una justificación de esa concepción en una filosofía que le es externa y forzada.

Referencias bibliográficas

Oliver Marchart (2009), *Pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Maurice Merleau-Ponty (1974) *Aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires, La Pleyade.

Lefort (1986), *Essais sur le politique. XIX^e siècle-XX^e siècle*, Paris, Éditions du Seuil.

Worsham L. y G. Olson (1999). "Hegemony and the Future of Democracy: Ernesto Laclau's Political Philosophy". *JAC: A Journal of Rhetoric, Writing, Culture and Politics*.