

Castro-Gómez y el fracaso del lacanismo como filosofía política
por Francisco Vázquez García

Aunque el título e incluso el texto de contraportada pueden llevar a engaño, el último libro de Santiago Castro-Gómez¹ 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 pautada 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. Si esta no es más que un producto, históricamente cambiante, de las relaciones de poder, ¿cómo puede evitarse que la resistencia salga de la relación circular con la dominación? Foucault esquivaría este callejón sin salida apelando, la etapa final de su trayectoria, a

· Catedrático de Filosofía de la Universidad de Cádiz. Dirección de correo electrónico: francisco.vazquez@uca.es. 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

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

un sujeto capaz de autocrearse, escapando así de las tecnologías de poder, un sujeto cuyo modelo se encontraría en las prácticas morales del mundo antiguo. Para salir del círculo vicioso Foucault se limitaría a evocar románticamente el momento auroral de una arcadia grecorromana.

La cuestión es que la subjetividad, 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 y a Deleuze –aunque Castro-Gómez no entra en la crítica dirigida contra este último, 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. Los argumentos relativistas inherentes a orientaciones como los *Cultural Studies*, la *Queer Theory*, los *Postcolonial Studies* o el *New Historicism*, 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 radicalizada 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. Se encuentra fracturado, constituido por una fisura, un antagonismo irreductible. Esto se advierte ya en la figura liminar del sujeto cartesiano, habitado en su raíz por una duda radical que le impide alcanzar su deseo, aunque el propio Descartes aborta esta fractura originaria cuando identifica al sujeto con una cosa, con una *res cogitans*.

La revolución decisiva es protagonizada por Kant, que en la *KrV* desfonda al sujeto trascendental, convertido en un vacío ontológico, condición de posibilidad de un mundo de apariencias, de ilusiones que necesitamos para llenar ese hueco primordial. Pero Kant no completa 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

Zizek 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. Hay pues en Schelling una teoría materialista y trascendental de la subjetividad. 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 (antagonismo epistémico señalad por Kant) sino al ser mismo (antagonismo ontológico). Aquí Žižek toma distancia de toda una tradición –de Deleuze a Eugenio Trías, empeñada en contraponer a Hegel (dialéctica) frente a Nietzsche (diferencia). La afirmación heroica de la vida consagra a este último como un pensador positivo. El momento nietzscheano representa así el eclipse de la ontología trágica encarnada por Hegel. En su alegato antinietzscheano Žižek entronca con una herencia de críticas izquierdistas, ahondando así en su descalificación del perspectivismo postmoderno, último vástago intelectual del solitario de Sils-Maria.

Si Foucault, otro nietzscheano, identificaba a la subjetividad con un efecto de relaciones de poder históricamente mudables, Žižek localiza al sujeto trascendental fracturado como sustrato atemporal de las relaciones de poder. Estas tienen entonces un carácter frágil e inestable, pues responden al desafío de una libertad radical, inherente a la incompletud ontológica originaria. La libertad no es una propiedad de los sujetos sino una negatividad disruptiva, que corta con un tajo la continuidad causal de los procesos históricos, una fuerza destructora previa a toda positividad histórica.

El primer capítulo finaliza haciendo balance de la propuesta teórica de Žižek. Lo que le interesa al autor del libro son las repercusiones de este planteamiento, obtenido a partir de un peculiar comentario de textos de la tradición filosófica, en el debate actual sobre el neoliberalismo.

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,

no idéntico a sí mismo, 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. En semejante escenario el Capitalismo es asimilado a una “máquina antitrágica”, un poder empeñado en ocultar el antagonismo primordial recubriéndolo con bienes y servicios cuyo consumo genera un ilusorio bienestar.

Después de una exposición atenta y con grandes dosis de “caridad hermenéutica”, Castro-Gómez empieza a formular sus discrepancias con el esloveno. Admite el carácter constituyente y originario del antagonismo, pero señala que este argumento no obliga a aceptar la instancia fundadora del sujeto trascendental, aunque se trate de una subjetividad fracturada. La incompletud ontológica del sujeto se explica al verlo como efecto de la condición dinámica y relacional de las fuerzas; la ontología trágica es una ontología de los nexos inestables entre las fuerzas, no una filosofía de la subjetividad. Es Nietzsche y no Hegel quien permite trazar una ontología política a la altura de los tiempos.

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. Esquiva sin embargo la acepción típica del humanismo marxista; la ideología no es una representación distorsionada de la realidad, producto de una conciencia alienada por su circunstancia social. Se trata por el contrario del modo a través del cual los individuos se configuran como sujetos. En este sentido la ideología constituye una condición inexorable de la existencia humana, no puede ser disuelta mediante la crítica racional.

Este significado antihumanista de la “ideología” 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, en *Ideología y aparatos ideológicos del Estado* había mostrado como los seres humanos se transforman en sujetos mediante la ideología, esto es, mediante la relación ficcional que mantienen con la condiciones de su vida social.

Esta noción antihumanista 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.

Así por ejemplo, el “gay” que obsesiona al homófobo o el “maltratador” que preocupa a la feminista, funcionan como fantasmas: su supresión no es posible, porque entonces desaparecería el goce que hace factible la existencia misma de la homofobia o del feminismo. La ideología por tanto resulta necesaria para preservar el goce. La tarea de la crítica no consiste entonces en disolver la ficción ideológica, porque en ese caso se destruiría a la subjetividad misma. Su cometido es en cambio confrontar al sujeto con su propio síntoma, con su fantasma, de modo que reconozca que esas fantasías no expresan una realidad sobre el mundo sino sobre sí mismo.

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. El sueño ideológico alentado por el capitalismo puede ser roto por la acción revolucionaria, pero sólo para ser reemplazado por el sueño ideológico de un orden diferente, no liberal ni democrático.

Al situar la ideología en el corazón mismo del sujeto trascendental fracturado, esto es, en el plano ontológico, reservando a las relaciones de poder el ámbito meramente óntico de los procesos históricos, Žižek la considera inescapable e intrascendible. En ese punto 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 óntico 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 emprendidas 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. Estas fantasías postulan al Otro como objeto de odio, pero lo desean inconscientemente, porque les permite alimentar su goce y constituirse como sujetos. Con esta lectura psicoanalítica Žižek deshistoriza por completo las construcciones ideológicas, contribuyendo así a naturalizarlas, como si se tratara de invariantes antropológicas.

Castro-Gómez considera frente al esloveno que las luchas ideológicas de los nuevos movimientos sociales han contribuido decisivamente a erosionar los prejuicios que conforman el sentido común. No es cierto que la única pugna válida sea la dirigida exclusivamente contra el capitalismo. No obstante, en relación con las luchas decoloniales, un terreno bien conocido por Castro-Gómez (en 2011 publicó la influyente *Crítica de la razón latinoamericana*), este concede a Žižek parte de razón. El esloveno descalifica las luchas contra la descolonización; estas se hacen en nombre del respeto a la particularidad cultural de los pueblos sometidos, pero en realidad apelan a instancias universales (como los derechos humanos), producidos en Europa. El autor del libro admite que esos combates se sustentan efectivamente en la universalidad, pero rechaza el eurocentrismo de Žižek: esos valores universales, precisamente por serlo, no pueden considerarse patrimonio de Europa; esta no puede monopolizarlos.

Se distingue aquí entre la apelación a una universalidad abstracta, dada *a priori* (como el sujeto trascendental invocado por Žižek), y la universalidad concreta entendida como un efecto de prácticas históricas. Lo primero, cuestionado por Castro-Gómez, es el universalismo; lo segundo es propiamente la referencia a la universalidad.

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, de los

gérmenes del pasado; irrumpe súbitamente contra el pasado, supone un corte en el decurso causal de la historia.

Esta ruptura concierne al orden del Capital. ¿Cómo pretende Žižek desafiar la existencia del capitalismo? Este, como se comentó, conforma nuestro principal “objeto a”; nuestro goce se nutre y se organiza a partir de él. Con la generación de plusvalías se recarga nuestro vacío ontológico. El capitalismo constituye el fantasma que habitamos, por eso para describirlo evoca la figura filmica de *Matrix*.

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 la propia fundamentación del orden del capital en un exceso. Por eso el empeoramiento de las condiciones de vida bajo este sistema ayuda a su implosión. Con la globalización neoiberal, 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. El prototipo de acción violenta evocada por Žižek es la ejercida por el lumpenproletariado (quema de automóviles en la *banlieue* parisina, disturbios en las favelas de Río).

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 *passé 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.

La espera del acontecimiento redentor (“revoluciones sin sujeto”) que disloque por completo el régimen capitalista parece vincular el proyecto de Žižek con el de Alain Badiou. Castro-Gómez los compara pormenorizadamente. Ambos identifican la entronización del Cristianismo por Pablo de Tarso como paradigma del acontecimiento revolucionario. Su advenimiento supuso la irrupción de la universalidad en medio de las jerarquías del paganismo. Para Badiou el momento nuclear del Cristianismo lo constituye la Resurrección, mientras que Žižek lo localiza en la Crucifixión. Por eso considera que esta fe del Dios muerto y del hombre abandonado y escindido, una religión atea y materialista, es superior a las demás. El esloveno hace una interpretación lacaniana de la figura de San Pablo, aproximándolo a Lenin. La dictadura del proletariado parece ser el modelo que tiene a la vista como fórmula para promover el triunfo de la universalidad concreta. Castro-Gómez, al final del capítulo, contrasta esa lectura del legado paulino con la ofrecida por el pensador centroamericano Franz Hinkelhammert. Recogiendo el espíritu de los regímenes izquierdistas surgidos a comienzos del siglo XXI en América Latina, este autor muestra la posibilidad de compatibilizar la democracia y sus instituciones representativas con el control público de la economía de mercado. No se trataría de abolir la ley del capital sino de encauzarla políticamente al servicio de la ciudadanía.

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. En el quinto, que cierra la obra, se apoya en la reciente experiencia latinoamericana para sentar las bases de una teoría emancipatoria de la democracia.

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 relaiconal y cambiante. Ciertamente las investigaciones arqueogenealógicas de Foucault se centran en las manifestaciones históricas, es decir, en las expresiones ónticas, pero eso no implicó en su caso la renuncia a la ontología. Esta tiene tres implicaciones principales y todas ellas impugnan la propuesta žižekiana. En primer lugar la incompletud del sujeto, su falta, no es un rasgo originario de éste; deriva del agonismo intrascendible propio de las relaciones de poder. El poder no es un instrumento del sujeto sino la condición de posibilidad para que haya sujetos. En segundo lugar, las formaciones sociales nunca pueden totalizarse en una unidad; siempre hay escisión porque siempre hay un contrapoder que resiste. Esto contradice la tesis de la totalización actual de las relaciones sociales bajo el dominio del capitalismo. En tercer lugar, la libertad no es la expresión de una subjetividad originariamente fracturada; son las relaciones de poder las que hacen posible la libertad entendida como desafío, escape a la acción de gobierno.

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 deconstrucción 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 prediscursivo, somático. Aquí Castro-Gómez no olvida mencionar a Bourdieu, aunque

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

la ausencia de este sociólogo, de su teoría de la violencia simbólica, del campo político o del Estado, se echan 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. La pareja intelectual en cuestión ayuda a incorporar este concepto dentro de una teoría emancipatoria, pero evitando el mesianismo apocalíptico y revolucionario de Žižek. 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, condenando toda universalidad como si se tratase de un fetiche etnocéntrico.

En coherencia con su ontología semiótica, las particularidades se comprenden como diferencias dentro de un sistema. La universalidad no es entonces una instancia dada, pues el sistema carece de centro, sino algo que debe ser construido mediante la alianza transversal entre particularidades. Esta universalidad concreta, mediada con lo singular, consiste en la composición de hegemonías alternativas al orden neoliberal vigente. 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.

Después de pasar revista a las críticas dirigidas contra la tesis ontológica de Lefort sobre el significado de la democracia, Castro-Gómez compone gradualmente su propuesta. Esta se edifica a través del diálogo con dos tradiciones contrapuestas.

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. Peor 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 antagonismo 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 significante 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. Niveló la singularidad de los distintos conflictos bajo el imperativo de construir un único significante. 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, encuentre 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*.

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