

durante la protección. Por un lado, resuena el eco de la toma de perspectiva de la víctima, propia del pensamiento de Dussel, así como su impugnación del eurocentrismo presente en el rechazo del poder de veto que tienen cinco países del Consejo de Seguridad. Pero también está presente el principio de la soberanía de cada Estado, en línea con lo resuelto por la conferencia de Montevideo de 1933. Además está allí integrado el reclamo que alguna vez elevó Bartolomé de las Casas, en cuanto partidario de la no violencia en el trato con los pueblos originarios. Finalmente, esa doctrina está teñida del antiimperialismo y anticolonialismo que recorren gran parte del pensamiento latinoamericano.

El texto de Knauss es un trabajo realmente importante para comprender los intentos de superación de las constelaciones discursivas coloniales, así como para adentrarse en las tradiciones y en los debates que surcan el continente, y constituyen un aporte valioso a la hora de dar respuesta a los desafíos lanzados por las violaciones lacerantes a los derechos humanos.

HÉCTOR ÓSCAR ARRESE IGOR
Centro de Investigaciones Filosóficas /
CONICET
Buenos Aires - Argentina
hector.arrese@unipe.edu.ar

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n162.59713>

Castro-Gómez, Santiago. *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno.* Ciudad de México: Akal, 2015. 400 pp.

I

El libro de Santiago Castro-Gómez aborda la obra de Slavoj Žižek desde una doble perspectiva crítica: por un lado, le interesa desmitificar la imagen del filósofo esloveno, sacarlo de su tratamiento fácil, desafortunadamente el más recurrido, de intelectual de moda, de personaje y no de pensador, y esto a contracorriente de sus mismas ocurrencias y extravagancias que lo han hecho famoso en todo el mundo: hablar de la esencia de la filosofía acostado en su cama, desnudo y dejando ver un pecho plagado de vellosidad; o hablar de la crisis de la cultura contemporánea, de su carácter escatológico, en medio de dos escusados en un tiradero de basura; o bien, ofrecer una elaborada disertación sobre las implicaciones lacanianas en la obra de Marx en la Universidad de Columbia, dando largos tiempos a bromas que entretienen al público, como en el mejor de los shows de Las Vegas.

Respecto a este comportamiento *sui generis* del esloveno, muchos han dicho que *no piensa, sino que actúa*, y otros han optado por criticarlo severamente como un charlatán sin propuesta seria, que repite más o menos las mismas fórmulas en sus más de cincuenta libros. Santiago Castro-Gómez nos ofrece, en cambio, una lectura que rescata lo mejor de Žižek a pesar de él mismo, haciendo a un lado lo que llama “Žižekmania”, y

penetrando en la apuesta que defiende como “filósofo serio”.

En este sentido se despliega la segunda perspectiva crítica en el libro de Castro-Gómez: lo que se encuentra el lector desde las primeras páginas es una estupenda exposición de los principales motivos del pensamiento de Žižek: su crítica a la posición posmoderna y a los movimientos sociales que le serían fieles (el feminismo y los derechos de los gay, la defensa de minorías, el multiculturalismo y la crítica de la violencia y de problemas ecológicos). Su peculiar rescate de la ontología de la subjetividad trascendental de la filosofía idealista alemana, traducida a términos lacanianos. Su aporte a la teoría de la revolución y la crítica de las ideologías, y su distancia y cercanía respecto a las posiciones conservadoras del marxismo (como figura central Althusser).

Pero la virtud del libro que comento no se reduce a la claridad y solidez de su exposición, cosa que siempre se agradece como lector; cabe decir de entrada que el libro de Santiago Castro-Gómez no es un manual de lectura del filósofo esloveno, y de los debates que ha sostenido con diversos filósofos (en especial con Foucault, Deleuze y Derrida, a quienes localiza como culpables de un historicismo y un relativismo en su lectura de los movimientos sociales). Aunque el libro es especialmente claro en su exposición de los mapas conceptuales que arman el entramado en el que escribe Žižek, y aunque muestra la agonística de las posiciones con especial soltura, no se reduce a una explicación sin propuesta. Al contrario, Santiago Castro-Gómez se posiciona críticamente frente a la postura del esloveno,

y quiere reorientar su perspectiva quizá demasiado apresurada y reduccionista de los fenómenos de la ideología, de la revolución y principalmente de la conceptualización del sujeto trascendental, que aún defiende Žižek contra toda una tradición de pensamiento de deflación de la subjetividad.

En gran medida, la apuesta del autor se concentrará en *criticar la crítica* de Žižek acerca de que se puedan llevar a cabo “revoluciones sin sujeto”, o la idea de la filosofía posestructuralista, que defiende que a toda costa deben entenderse los movimientos epistemológicos y sociales de los siglos XIX y XX como una franca disolución del sujeto trascendental, el sujeto de la filosofía moderna de la conciencia, y la afirmación de una multitud de movimientos sociales que lo historizan y, según Žižek, que conducen indefectiblemente a un relativismo funesto, en el que se pierde la verdadera universalidad de la problemática social: la universalidad globalizada del capitalismo.

Para hacer la crítica de la crítica de Žižek, Castro-Gómez tomará como instrumentos de disección a Nietzsche, a Deleuze, y principalmente a Foucault y a Gramsci, autores a los que injustamente menosprecia el esloveno, pero también a Ernesto Laclau, a Chantal Mouffe y a Enrique Dussel, cuyas voces de subalternidad le darán al libro una relevancia central para Latinoamérica.

El objetivo de esta crítica de la crítica de Žižek es combatir una hipóbole fatídica en su pensamiento: la exageración en la extensión de su concepto de ideología y en los efectos de dominio del capitalismo; con ello ganará la renovación del espacio democrático como el terreno

en el que las luchas sociales aún pueden tener consecuencias de transformación real no ideológica. En sus palabras:

[...] quiero distanciarme de un cierto “capitalocentrismo” que abstrae la economía de sus prácticas concretas, y proclama la completa y absoluta mercantilización del mundo, frente a la cual es muy poco lo que podemos hacer. Tomando el ejemplo de los recientes gobiernos progresistas en América Latina, mostraré, por el contrario, que el Estado de derecho y las instituciones democráticas continúan siendo el instrumento idóneo para combatir las jerarquías de poder y disputar la hegemonía del neoliberalismo. (10)

II

Una pregunta que se reitera en el libro de Castro-Gómez es la siguiente: ¿tiene aún un efecto liberador la crítica de la ideología? La mera formulación de esta pregunta hubiera estado fuera de foco hace apenas algunas décadas, cuando los defensores del marxismo conservador, y sus resonancias en los más variados grupos de activistas de izquierda, creían sin reservas en el poder de la crítica a la ideologización social.

¡Por supuesto! –se hubiera contestado en aquel entonces, con un gesto de incompreensión e indignación– ¡la crítica a la ideología del capitalismo avanzado es la única forma de contrarrestar sus efectos de explotación, de injusticia, de avanzada de un sistema económico y sus artilugios ideológicos!

Y, por supuesto, se hubiera considerado la crítica a la ideología como el canal que desemboca inevitablemente en el proceso de la revolución social, el eslabón

inesquivable de la marcha dialéctica de la historia hacia su fin necesario. Hoy día, nos quiere convencer Slavoj Žižek en su interpretación lacaniana de Althusser, esta emprendedora actitud revolucionaria ya no puede pensarse de modo tan apresurado, tan confiado. La crítica a la ideología clásica no ha tomado en cuenta, defiende el esloveno, sus elementos inconscientes que la tornan a ella misma ideológica.

El autor de *Revoluciones sin sujeto* quiere indagar las razones del pensador eslovaco para sostener una tesis semejante, pero también quiere problematizar los alcances de tales argumentos en el sentido de la siguiente pregunta, que conduce a un posible *impasse* teórico: ¿qué tipo de descripción de la ideología nos abre Žižek cuando la enfoca desde la interpretación lacaniana-marxista, esto es, como elemento *fantasmático* materializado en las condiciones históricas del capitalismo avanzado? A lo largo del libro, el autor nos propone un dilema para dar respuesta a esta pregunta: o la ideología es una manipulación que reifica una violencia contundente aunque no exhibida, que siempre opera de forma inconsciente y totalizada –una manipulación que no dejaría lugar alguno para el menor gesto de una voluntad que la contrarreste (esta es la posición de Žižek)–; o la ideología es un ardid alienante que requiere de una pasividad escandalosa de la voluntad de los dominados o alienados por ella, sí, pero que puede dar lugar a una reacción por parte de estos, alguna clase de movimiento de resistencia o reinversión de sus términos enajenantes y enmascarados, y entonces no se trataría de una violencia aplastante, inevitable, mortal (es su propia posición, que sigue la idea de “guerra de posición”

de Gramsci, en donde la hegemonía dominante no es absoluta, sino que se pelea en los “consensos” de la clase popular con la clase dominante).

Lo que está preguntando Castro-Gómez es si Žižek ofrece una salida al problema que plantea: si cambia los términos de explicación de la ideología respecto del marxismo clásico, en términos de sintomatología y omnipresencia del inconsciente que lo abarca todo, pues es lo Real (en clave lacaniana). ¿Queda algo por hacer en una situación tal?, ¿cabe alguna suerte de reacción ética o política que suponga algo más que un permanente *enredarse* en los mismos términos de aquello que se pretende combatir? En términos que nos recuerdan aún a Adorno y a Marcuse, pregunta Castro-Gómez: si toda acción de disenso o reacción frente al sistema, toda *negatividad*, ha perdido su fuerza de crítica y de oposición al *statu quo* social (que queda absorbido en lo Real), ¿queda algo aún por hacer en términos de resistencia o disrupción?

Ahora bien, por más que Žižek esté de acuerdo con la posición teórica general de Marx y del marxismo posterior, en cuanto a que vivimos un estado generalizado de explotación e injusticia, y por más que esté de acuerdo en que habría que llevar a cabo la reinversión del mundo invertido de la alienación, los términos ya no serán los mismos: ya no insistirá en recuperar una realidad social no pervertida bajo la serie de sus desviaciones alienantes o ideológicas, pues el trasfondo mismo de lo Real, entendido ahora, en clave lacaniana, como trasfondo fantasmal inconsciente, es lo que se ha vuelto ideológico, y por tanto irrecuperable en el modelo de una “reapropiación” de lo real.

Žižek, nos explica Castro-Gómez, bebe de la misma fuente crítica de izquierda que F. Jameson, al decir que nuestro imaginario popular “posmoderno” está más entretenido en visiones del “inminente colapso de la naturaleza” y de la destrucción de la vida en la tierra, que en buscar alternativas al capitalismo, y ello prueba la extensión sin reservas de su instrumental ideológico. Este imaginario popular es el lugar tradicional desde donde se lleva a cabo la crítica de la ideología, y es lo que Žižek pone en cuestión: un lugar pretendidamente “exterior”, “objetivo”, no contaminado por la ideología misma, y en ese sentido “privilegiado”. Así, dice Žižek en *Mapping Ideology*:

¿[...] no supone la crítica de la ideología un lugar privilegiado, eximido de algún modo de las confusiones de la vida social, que le hace posible a un sujeto-agente percibir el mecanismo oculto mismo que regula la visibilidad y la no-visibilidad social? ¿No es la afirmación de que podemos acceder a este lugar el caso más obvio de ideología? (3)

Desde los postulados lacanianos de Žižek, forzosamente tenemos que contestar afirmativamente a esta pregunta: cualquier postulación de la crítica a la ideología hecha desde fuera de las confusiones y agitaciones de la vida social, fuera de sus relaciones complejas, tiene que ser ideológica por excelencia. Esta objeción no es nueva, es la misma que ponía tiempo atrás Adorno a la impostura falsa del “crítico cultural” que, en nombre de un manejo “absoluto” de valoraciones del arte, de la política o de la historia, pretendía hacer juicios desde fuera de las relaciones reales, materiales, en las que se

genera la producción cultural y su misma crítica (cf. Adorno 223-248). De acuerdo con Žižek, nos explica Castro-Gómez, para desplazar o *dislocar* la ideología solo queda asumir la cuestión ontológica de que el sujeto trascendental está fisurado, está lastrado por el inconsciente que lo marca, y, al asumir esta cuestión ontológica, se podrá romper el ciclo vicioso que lo atrapa en un exceso de *joissance*, del goce que le provoca luchar contra la ideología (y que le provocan las luchas actuales contra el sistema: los movimientos de género y los ecologistas, las defensas de minorías y del multiculturalismo, lógica perversa del capitalismo tardío).

Pero Santiago Castro-Gómez invertirá hábilmente el argumento de Žižek: de la mano de Gramsci, debilitará el argumento que sostiene que la ideología es algo impenetrable por pertenecer solo a la clase dominante, o por ser solo manifestación de un fenómeno inconsciente impenetrable; esta debilitación la conseguirá al defender que la ideología está realmente repartida (en un “consenso”, dijo Gramsci) entre la clase dominada y la dominante, y que las luchas por la hegemonía ideológica son posibles porque existen multitud de estratos y lugares sociales en donde se llevan a cabo. La ideología es un terreno *agonístico* en donde los sujetos ganan espacios sociales, y no un lugar metafísico inexpugnable que, en la jerga freudiana de Althusser, recogida por Žižek, se revelaría “eterna, como el inconsciente”. Si Žižek ontologiza la ideología, Santiago Castro-Gómez quiere desontologizarla y reubicarla en el terreno social óntico, en donde la resistencia al sistema aún es posible:

No veo [...] las razones teóricas por las que haya que establecer la “diferencia

ontológica” del modo en que lo hacen Žižek y Althusser: ¿Qué pasaría si procedemos de un modo inverso? ¿Si colocamos la ideología en el dominio de lo óntico y el poder en el dominio ontológico? ¿Qué ocurriría si, en lugar de ubicar lo ontológico del lado de un inconsciente más allá del poder, lo colocamos precisamente *del lado del poder*? El poder se convertiría entonces en un *campo agonístico* del cual no podemos sustraernos, y que opera como condición de posibilidad de todas las luchas políticas. (102)

Con esta reubicación del tema de la ideología, el autor renueva las perspectivas en donde las subjetividades se historizan, y esto le permite retomar a Nietzsche y a Gramsci, a Foucault y a Deleuze, pero también a Laclau y a Dussel. El capitalismo se ve como lo que es: una formación hegemónica histórica, en donde los sujetos se ganan o se pierden a sí mismos en las luchas políticas que llevan a cabo, en la sociedad civil que nos compone.

Esta reubicación radical de la ideología también le permite hablar a Castro-Gómez de la revolución en un sentido concreto, sin el jacobinismo que Žižek defiende al plantear como su única posibilidad un momento de “discontinuidad radical”, de rompimiento de nuestro horizonte temporal que parte en dos la época. En contraste con esta posición radical, nuestro autor aboga por un cambio situado en el transcurso del tiempo de la sociedad civil, en el difícil campo de lucha por la hegemonía que los más simples de los ciudadanos pueden sostener. Porque, a final de cuentas, termina diciendo el

autor, es en el campo del sentido común –tan defendido por Gramsci– donde se puede ganar mucho, y no en una falsa idea de revolución mesiánica, ni en el fantástico colapso total del capitalismo.

Termino diciendo, a modo de invitación a la lectura de este extraordinario libro, que son muchas de las que he mencionado las referencias y los mapas conceptuales trazados en su texto, y que la riqueza de sus interpretaciones y su original propuesta solo se revelan en su lectura misma.

Bibliografía

- Adorno, T. *Crítica de la cultura y sociedad*. Trad. Jorge Navarro. Ciudad de México: Akal, 2008.
- Žižek, S. *Mapping Ideology*. London: Verso, 1994.

PABLO LAZO BRIONES
Universidad Iberoamericana -
Ciudad de México - México
pablo.lazo@ibero.mx

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n162.59711>

Sánchez, Liliana Carolina. *Traditio animae: la recepción aristotélica de las teorías presocráticas del alma*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2016. 348 pp.

la invención de la psicología

Aristóteles tiene una muy mala reputación en cuanto historiador de la filosofía. Son comunes las afirmaciones según las

cuales sus reportes sobre pensadores anteriores –particularmente sobre los llamados “presocráticos”– están construidas más con el propósito de avanzar su propia agenda teórica, que según criterios de precisión y fidelidad. En efecto, muchos intérpretes sostienen que Aristóteles es “un transmisor sesgado y poco honesto de las opiniones de sus predecesores” (57).¹

Yo mismo he adoptado esa postura muchas veces cuando discuto o enseño los textos de Aristóteles y los presocráticos. Pero el libro de Carolina Sánchez, *Traditio animae: la recepción aristotélica de las teorías presocráticas del alma*, me ha hecho dudar. *Traditio animae* tiene dos tesis principales muy significativas: la primera es que Aristóteles trata las ideas de sus predecesores con mucho más cuidado y responsabilidad de lo que usualmente se le reconoce. La segunda, que es precisamente la labor historiográfica de Aristóteles la que inaugura una tradición interpretativa en torno al alma. Sánchez sostiene que antes de Aristóteles no había más que algunas “proto-psicologías” y comentarios sueltos sobre la ψυχή; pero que el libro I del *De Anima* estableció una tradición interpretativa acerca del alma, es decir, reunió

1 Sánchez identifica como uno de los proponentes de esta “teoría de la distorsión” a Harold Cherniss, quien dice: “He was ‘nearer’ to them than are we, it may be objected; but nearer in time does not mean nearer in spirit, and it can be shown that Aristotle was so consumed with the ideology of platonism and the new concepts he had himself discovered or developed, that it was impossible for him to imagine a time when thinking men did not see the problems of philosophy in the same terms as he did” (1935 x).