

Los fundamentos de la política. Un contrapunto entre Enrique Dussel y Ernesto Laclau

*The fundamentals of politics. A counterpoint
Between Enrique Dussel and Ernesto Laclau*

Edwin Cruz Rodríguez¹
Universidad Nacional de Colombia

DOI: <http://dx.doi.org/10.15648/am.29.2017.7>

RESUMEN

Este artículo compara los elementos centrales en las teorías políticas de Enrique Dussel y Ernesto Laclau. Laclau defiende un pensamiento postfundacionalista, que parte de las críticas posestructuralistas al esencialismo para crear su teoría política. En contraste, Dussel propone una perspectiva que, si bien adopta la crítica al dogmatismo marxista, busca responder al momento contemporáneo de los movimientos de liberación, lo cual pasa por pensar los fundamentos de las luchas por la hegemonía. En la primera parte se contrastan las posiciones de ambos autores en el debate sobre los fundamentos, particularmente la ontología política de lo social que ofrece Laclau y la metafísica que construye Dussel. En la segunda parte se identifican algunas de las consecuencias que dichos posicionamientos acarrearán en relación con las concepciones de la hegemonía, el pueblo y el “deber ser” de las luchas políticas.

Palabras clave: Teoría política, Enrique Dussel, Ernesto Laclau, Filosofía de la Liberación, Postmarxismo, Postfundacionalismo.

ABSTRACT

This paper compares the central elements in the political theories of Enrique Dussel and Ernesto Laclau. Laclau argues for a postfoundationalist thought that part of the poststructuralist critiques of essentialism to create his political theory. In contrast, Dussel proposes a perspective that although adopts the Marxist critique dogmatism, seeks to respond to the contemporary moment of liberation movements, which happens to think the fundamentals of the struggle for hegemony. In the first part the positions of both authors are contrasted in the debate on the fundamentals, particularly the Laclau's social political ontology and the Dussel's metaphysics. In the second part some of the consequences that these positions entail in relation to the concepts of hegemony, the people and the “ought” of political struggles are identified.

Key words: Political theory, Enrique Dussel, Ernesto Laclau, Philosophy of Liberation, Postmarxism, Postfundamentalism.



Recibido: 26 de julio de 2016

Aceptado: 7 de octubre de 2016

¹ Político, candidato a Doctor en Estudios Políticos e integrante del Grupo de Investigación en Teoría Política Contemporánea de la Universidad Nacional de Colombia. ecruzr@unal.edu.co

Introducción

Ernesto Laclau (1935-2014) y Enrique Dussel (1934) pertenecen a una generación de intelectuales argentinos cuyo pensamiento estuvo profundamente marcado por la experiencia del populismo y las posteriores dictaduras. En varias oportunidades, Laclau (1993, p.210) afirmó que su teoría política se desarrolló sobre la base de los problemas que el populismo peronista le imprimió a la política argentina, particularmente a la política de las izquierdas, durante su época de militante, entre 1958 y 1968. En cuanto a Dussel, su obra transmite un permanente esfuerzo por pensar la categoría de pueblo más allá del populismo; por lo demás, son ampliamente conocidas las circunstancias por las que, debido a su compromiso político, tuvo que exilarse en 1975.

Estas circunstancias ubican sus intervenciones en ejes problemáticos comunes. Tal vez la principal preocupación compartida esté constituida por su intención de responder a las limitaciones que presenta el concepto de clase, en una cierta perspectiva marxista, para la interpretación y proyección de las luchas políticas progresistas, puesto que a este problema está orientado su esfuerzo por pensar el pueblo. Mientras buena parte de la obra de Laclau se construyó a partir de la crítica del esencialismo marxista de clase, desde sus trabajos seminales la filosofía de la liberación de Dussel se

enfocó en distintos tipos de opresión que desbordaban sin negar el marco de las clases. No obstante, también existen considerables diferencias en cuanto a la discusión que establecen con la metafísica y las tradiciones de la filosofía occidental o las relecturas de Marx y del marxismo que ponen en práctica.

Abarcar esas diferencias desborda el propósito de estas notas cuyo objetivo, más que una comparación sistemática de sus teorías políticas, es sugerir algunos de los ejes en torno de los cuales dicho contraste puede ser productivo. Existe, no obstante, una diferencia fundamental, base de esta indagación: Laclau defiende un pensamiento postfundacionalista, que parte de las críticas postestructuralistas al esencialismo para crear su teoría política. En contraste, Dussel propone una perspectiva que, si bien adopta la crítica al dogmatismo marxista, busca responder al momento contemporáneo de los movimientos de liberación, lo cual pasa por pensar los fundamentos de las luchas por la hegemonía.

Comprender esta propuesta, que está en la base de la *Política de la liberación* recientemente desarrollada por Dussel (2007, 2009), supone no solo una reconstrucción de su lectura crítica de Laclau, sino también una recuperación de los fundamentos de la filosofía de la liberación. Así, en la primera parte se contrastan las posiciones de ambos autores en el debate

sobre los fundamentos, particularmente la ontología política de lo social que ofrece Laclau y la metafísica que construye Dussel. En la segunda parte se identifican algunas de las consecuencias que dichos posicionamientos acarrearán en relación con las concepciones de la hegemonía, el pueblo y el “deber ser” de las luchas políticas.

1. Los fundamentos

Tal vez la principal diferencia en el pensamiento de los dos autores argentinos radica en su perspectiva en el debate sobre los fundamentos. La teoría política de Laclau está erigida a partir de una posición antiesencialista o post-fundacionalista, donde la política está encargada de la institución parcial y precaria de lo social. Dussel, en cambio, mantiene que la política tiene un fundamento y unos marcos que limitan la contingencia en que se produce.

1.1. La ontología política de lo social

El pensamiento de Laclau se sitúa, no solo en los términos de Dussel, en el terreno de la ontología. En su libro seminal con Chantal Mouffe (1987), rechazan el que la realidad social tenga un fundamento último, como lo fuera el proceso de producción en el marxismo. Por lo tanto, en su perspectiva la clase social no es un sujeto ontológicamente privilegiado para desarrollar las luchas emancipatorias.

Este punto de partida los lleva a erigir una perspectiva que podría denominarse *ontología política de lo social*: se trata de una inversión de la ontología marxista que ponía el énfasis en lo socioeconómico como fundante de las relaciones sociales, para afirmar la política como un intento siempre inacabado por dotar de sentido lo social. Comprender este enfoque supone reconstruir, a grandes rasgos, su teoría del discurso.

En efecto, Laclau y Mouffe (1993, p.118) sostienen que el discurso, no reducido a habla o escritura sino entendido como un entramado de relaciones de significado, es el terreno donde se constituye la objetividad, esto es, el ser de los objetos o entes. El discurso es el entramado simbólico que hace posible desarrollar prácticas con sentido. En consecuencia, no implica la negación de la existencia de un mundo externo al pensamiento, que coincidiría con una visión idealista. Ese mundo externo existe de manera independiente de los seres pensantes, pero los objetos que comprende adquieren un significado particular en la medida en que son integrados en las prácticas discursivas. De ahí la importancia de su distinción entre la “existencia” de los objetos, en forma independiente de pensamiento, y su “ser”, el significado que adquieren en un discurso. Los objetos que son revestidos con significado tienen un carácter inestable y contingente (Laclau y Mouffe, 1993, p.123). Por

consiguiente, el problema radica en cómo los objetos se articulan en un discurso, una totalidad, y adquieren un significado, un “ser”, más allá de su “existencia”.

Es en este punto donde intervienen de lleno la política y lo político, puesto que tanto la institución de la objetividad, el proceso de significación, como el establecimiento de los límites de una totalidad o “formación discursiva” están determinados por prácticas políticas. Orientados por la lingüística saussureana, Laclau y Mouffe (1993, p.124) postulan la existencia de un “campo general de la discursividad”, entendido como “un sistema de diferencias en el que la identidad de los elementos es puramente relacional”, donde tiene lugar el proceso de significación. En este campo, la política tiene como función determinar los límites de una totalidad discursiva, en la medida en que la lógica de la diferencia que define la identidad de los elementos por sí misma es incapaz de definir tales límites y se reproduce al infinito.

Así, la política se constituye como un conjunto de prácticas que fijan temporal y provisoriamente los límites de las totalidades discursivas y atribuyen significado a sus elementos, esto es, proveen un fundamento inestable a lo social. Ello es posible mediante procesos de articulación de *significantes* (elementos o demandas) para formar

cadenas equivalenciales entre ellos, lo que a su vez es viene posibilitado por la definición de un *antagonismo* que define el mínimo común entre elementos que los hace equivalentes frente a un “otro” que no solo es diferente sino que no puede ser articulado en la misma cadena, y la *hegemonía*, que designa una práctica mediante la cual uno de los significantes pierde parcialmente su significación particular para pasar a significar la totalidad de la cadena equivalencial (Laclau y Mouffe, 1987, p.119).

En síntesis, la realidad social no tiene un fundamento o esencia última; por el contrario, la política cobra relevancia como el intento siempre frustrado por dotar de significado una totalidad discursiva, por instituir de una forma determinada las prácticas y relaciones sociales. Se trata de una lucha entre formaciones discursivas por conseguir la hegemonía y representar dicho fundamento, a la vez imposible y necesario, en la medida en que el antagonismo se constituye al mismo tiempo en el límite de una totalidad y lo que impide que esta se suture o se cierre sobre sí misma: “La presencia del Otro me impide ser totalmente yo mismo, la relación no surge de identidades plenas, sino de la imposibilidad de constitución de las mismas” (Laclau y Mouffe, 1987, p.145). Así pues, toda identidad, toda formación discursiva tendrá un carácter provisorio y parcialmente abierto.

1.2. La metafísica y el fundamento material de la política

El punto de partida de Dussel es distinto al de Laclau, pues mientras este toma como base de su teoría política a la ontología, en su *Filosofía de la liberación*, concebida hacia 1975, el filósofo de la liberación empieza por distinguir entre la ontología y la metafísica. En ambos casos, ontología y metafísica, existe una preponderancia de la política. Así se comprende por qué Dussel (2001, p.11), manifiesta que continúa pensando lo que afirmara en sus obras seminales de los años 70: “la política es la filosofía primera”. A este nivel, la principal diferencia entre ambos autores radica en el postulado de la “exterioridad”, en el más allá del ser (la meta-física), que teoriza Dussel.

En efecto, el filósofo argentino arranca por una historización y espacialización radical de la ontología, que le permite descubrir ese más allá del mundo, o metafísica propiamente dicha: “esa ontología eurocéntrica no surge de la nada. Surge de la experiencia práctica de dominación sobre otros pueblos, de la dominación cultural sobre otros mundos” (Dussel, 2011, p.19). El ser o mundo, concebido como un sistema o una totalidad a partir de la cual se establece el sentido de los “entes”, situados en el nivel óntico, tiene un carácter restrictivo en tanto deja fuera aquello que no puede ser dotado de sentido en el marco de

esa totalidad, vale decir, la “nada”, lo que “no es”.

Dussel (2011, p.27), demuestra no solo que la ontología eurocéntrica es una representación de la centralidad que adquiere Europa en la historia mundial, similar a la que establecieron otras formaciones culturales que se erigieron como “centros” en la historia previa, sino que además se trata de un constructo ideológico que, imposibilitado para reconocer al otro lo relega a la categoría de lo bárbaro: “el centro es, la periferia no-es”. De esa forma, ese otro más allá del mundo, para el caso europeo, no es reconocido como otro humano, sino como un ente o cosa. Esa cosificación de la alteridad, el no reconocimiento del otro en tanto que otro, hace posible su dominación, al imponerle el sentido del “ser” o “mundo” sobre su propia experiencia y su propia cultura. En otras palabras, la dominación también implica una alienación:

El otro, que no es diferente (como afirma la totalidad) sino distinto (siempre otro), que tiene su historia, su cultura, su exterioridad, no ha sido respetado; no se lo ha dejado ser otro. Se lo ha incorporado a lo extraño, a la totalidad ajena. Totalizar la exterioridad, sistematizar la alteridad, negar al otro como otro es la alienación. Alienar es vender a alguien o algo; es hacerlo pasar a otro poseedor o propietario. La alienación de un pueblo o individuo

singular es hacerle perder su ser al incorporarlo como momento, aspecto o instrumento del ser de otro. (Dussel, 2011, pp.95-96)

Así pues, ese otro, que siempre se ofrece como pueblo, cultura, comunidad anterior al sistema, constituye la “exterioridad”: “El otro (en cuya expresión se incluye siempre a la otra) es la noción precisa con la que denominaremos la exterioridad en cuanto tal, la histórica, y no meramente cósmica o físico viviente. El otro es alteridad de todo sistema posible, más allá de “lo mismo” que la totalidad siempre es” (Dussel, 2011, p.81). Por consiguiente, no es la disputa por el sentido interior de la totalidad, como en Laclau, lo que constituye la política, pues en ese caso se trata de una política de la mismidad que no puede escapar al sentido último del mundo. Se trata, más bien, de la interpelación del “ser” por la “nada”, y la lucha que esto supone, lo que constituye la política. Ahora bien, la exterioridad también es, en cierto sentido, interna al sistema o mundo. El otro siempre excede el sentido que el sistema pretende conferirle, la dominación y la alienación no consiguen ahogar la existencia propia de su ser, de su cultura.

Si todo sistema tiende a la totalización, para Dussel siempre habrá una exterioridad. Ningún sistema consigue totalizarse y, cuando se presenta como tal, es producto de la ideología.

Sin embargo, esta exterioridad es al mismo tiempo interna al mundo, ser, sistema. Por eso decide tratarla como una “trascendencia interna” del sistema. Por ejemplo, el indio colonizado es incorporado al mundo del español desde la perspectiva de este último y no en tanto que otro. Por consiguiente, es cosificado, no es reconocido como otro humano, como otro metafísico o más allá del ser español o del proyecto español. Eso implica una doble situación del indio: es incorporado al ser como cosa, no reconocido como otro, y en este sentido es interno al sistema. Sin embargo, en tanto que otro, con un mundo propio, un sistema de valores e incluso un proyecto y un fundamento propio, que ha sido velado o ha intentado aniquilarse, dominado, sobre el que se ha impuesto el mundo del conquistador, permanece siempre como exterioridad.

Por lo tanto, la exterioridad se entiende mejor como ese excedente que no consigue ser normalizado por la totalidad sistémica. De ahí que Dussel (2011, p.77) proponga, como un complemento a la metáfora espacial, el concepto de “trascendencia interior”, que designa un “más allá del sujeto en el sistema”.

El hombre, y más allá del ser, de la comprensión del mundo, del sentido constituido por la interpretación que supone mi sistema, trascendente a las determinaciones y condicionamientos de la to-

talidad, puede revelarse como el extremadamente opuesto; puede increparnos en totalidad. Aún en la extrema humillación de la prisión, en el frío de la celda y el total dolor de la tortura, aún cuando su cuerpo no fuera sino una llaga viva, todavía puede clamar: -“¡Soy otro; soy hombre; tengo derechos!”.

Todo esto cobra realidad práctica cuando alguien dice: “¡Tengo hambre!”. El hambre del oprimido, del pobre es un fruto del sistema injusto. Como tal no tiene lugar en el sistema. En primer lugar por ser negatividad, falta-de, no-ente en el mundo. Pero, fundamentalmente, porque saciar estructuralmente el hambre del oprimido es cambiar radicalmente el sistema. En tanto tal el hambre es la exterioridad práctica o la trascendentalidad interna más subversiva contra el sistema: el “más allá” infranqueable y total. (Dussel, 2011, pp.79-80)

Estos argumentos, formulados en la obra temprana de Dussel, cobran sentido cuando se examina su crítica contemporánea a Ernesto Laclau. Esta crítica empieza por cuestionar el hecho de que no exista un fundamento último de la realidad. Para el filósofo de la liberación sí existe un principio último que da sentido a la política y que no debe confundirse con el reduccionismo economicista de cierto marxismo que Laclau critica. En otras palabras, no debe confundirse ese fun-

damento último con la “economía” o el desarrollo de las fuerzas productivas. En sintonía con la metafísica que defendió en sus inicios, para Dussel el fundamento es la reproducción de la vida, la vida humana es la última instancia de lo económico y de lo político.

la reproducción de la vida humana es el marco último de referencia de la lucha por la hegemonía, de toda norma, acción, institución o macro-estructura de poder, y por ello el último horizonte de la acción estratégico política *in the long run* (porque puede hacerse la guerra, que involucra muerte, pero para defender la vida de un pueblo). (Dussel, 2001, p.183)

En suma, Laclau postula una teoría del discurso que parte de un enfoque ontológico antiesencialista y atribuye a la política el intento siempre provisional de dotar de fundamento lo social. Dussel, por su lado, intenta ir más allá de la ontología mediante una historización y espacialización de la misma que le permite identificar lo que hay más allá del “ser”, la alteridad y la exterioridad, para postular como fundamento de la acción política la reproducción de la vida humana.

2. Las consecuencias

Los dos enfoques, ontológico y metafísico, tienen profundas consecuencias cuando se trata de pensar distin-

tos problemas políticos. En esta parte nos limitamos a sugerir tres de esos efectos en contraste sobre la concepción de la política como lucha hegemónica, las concepciones del pueblo y los horizontes normativos que de ellas se desprenden.

2.1. La política como lucha hegemónica

La teoría de la hegemonía de Laclau se elabora por medio de una deconstrucción del discurso marxista que es presentada en la primera parte de *Hegemonía y estrategia socialista*. Esa deconstrucción está orientada a la crítica de los supuestos esencialistas en base a los cuales la teoría marxista, desde la Segunda Internacional Socialista, concebía a las clases sociales como los sujetos *a priori* de la revolución.

Esta perspectiva con frecuencia se acompañaba de una visión teleológica de la historia que partía de la aceptación de que el sentido de la historia estaba dado por el desarrollo de las fuerzas productivas que inevitablemente llevarían a la revolución, cuando entrasen en contradicción con las relaciones de producción, y llevarían a una sociedad comunista. A este discurso también se articulaba una concepción de la revolución como acontecimiento fundante, que también fue blanco de la crítica de Laclau y Mouffe (1987).

El reduccionismo de clase, junto con el esencialismo y el teleologismo, entraron en una profunda crisis alrededor de 1968. Como es bien sabido, en aquel entonces la emergencia de sujetos, demandas e identidades políticas anteriormente silenciadas o excluidas, y cuyos factores de opresión no se explicaban únicamente por la explotación, en la que enfatizaba el marxismo reduccionista, hizo imposible continuar sosteniendo la primacía de la clase obrera como sujeto de la revolución, con las consiguientes prácticas de subordinación vanguardista de las demás luchas a la lucha proletaria. Así, la intervención de Laclau y Mouffe debe analizarse como una de las respuestas que se intentó dar ante tal situación en un contexto histórico preciso, el del capitalismo tardío en la segunda mitad del siglo XX.

La lucha contra el esencialismo y el dogmatismo de cierto marxismo se tradujo entonces en la postulación de una contingencia radical como condición de la acción política. Como se ha visto, en este contexto la política tendría lugar como una práctica de articulación en busca de la hegemonía, cuyo efecto final sería dotar de un fundamento inestable y precario a lo social. Así, al contrario de las teorías de la clase, que la concebían como una locación en la estructura social, la perspectiva de Laclau y Mouffe daba prelación a la constitución de los sujetos y las identidades colectivas en un contexto de contingencia extrema.

Por consiguiente, los sujetos participantes en la lucha hegemónica dejaban de tener una identidad preestablecida, como la de clase social, pues la identidad hace parte de o define a partir de la lucha misma y es siempre precaria y parcialmente abierta. De hecho, en lugar de sujetos políticos se prefería hablar de “posiciones de sujeto”, con lo que se resaltaba el hecho de que los sujetos estaban ubicados en una compleja cartografía de relaciones sociales, ninguna de las cuales sería *a priori* determinante. En fin, la estrategia de la izquierda consistiría radicalizar la democracia, mediante una articulación entre las tradiciones del socialismo y la democracia, en contra del neoconservadurismo y del neoliberalismo.

El marco conceptual de *Hegemonía y estrategia socialista* erige una lógica política autónoma, en la que las articulaciones políticas ni siquiera responden a la lógica formal, con lo que se amplía el campo de las articulaciones posibles entre luchas y formaciones discursivas que en algún momento podrían aparecer como antagónicas (tal es el caso, precisamente, de neoconservadores y neoliberales). Todo eso es posible cuando los diversos significantes, elementos o demandas se articulan y constituyen una cadena equivalencial, lo que a su vez está posibilitado por el establecimiento de una frontera antagónica que define aquellos elementos, demandas y significantes que no pueden articularse,

con el objetivo de conseguir la hegemonía, concebida como una *catacresis*, en la que uno de esos elementos pierde parcialmente su particularidad para representar la totalidad de la cadena equivalencial.

Dado que Dussel no acepta el postulado según el cual la política no tiene principios o fundamentos últimos, su concepción de la política y de la hegemonía es distinta, y le permite formular una crítica al supuesto de una lógica política autónoma, al margen de cualquier determinación y, en concreto, de una *lógica material*. La crítica del filósofo de la liberación puede sintetizarse en un postulado sencillo: si la lucha por la hegemonía no tiene como fundamento la reproducción de la vida humana, no puede existir hegemonía. “Si un orden político se construyera sobre la negación de la vida no podría tener ninguna sostenibilidad, plausibilidad, legitimidad y sería destruido por su propia lógica” (Dussel, 2001, p.209).

En otras palabras, una condición de posibilidad de la hegemonía es el hecho de que ésta tiene como fundamento, como razón de ser y principio, el de asegurar la vida del pueblo, de los oprimidos, excluidos y explotados: “hay al menos un marco en última instancia que no puede ser nunca subvertido: el cumplimiento de necesidades tales como el comer, beber, vestirse, tener casa, etc.” (Dussel, 2001, p.207). Si el *hegemón* extermi-

na el pueblo que ha hegemonizado, se clausura el carácter contingente de la política y lo que resulte de ello no puede con propiedad denominarse hegemonía. Si no existe ese fundamento, el mantenimiento y mejoramiento de la vida de los oprimidos, no solo pierde sentido la hegemonía, puesto que se convierte en un fin en sí misma, sino que se pierde la hegemonía, puesto que el *hegemón* tendrá que apoyarse cada vez más en la coerción, anulando la contingencia de la política, la posibilidad de articulación y la lógica misma de la hegemonía.

De acuerdo con Dussel (2001, p.183), al privarla de fundamento, Laclau opera un vaciamiento formal de la política:

La hegemonía es una mediación estratégica del contenido *material* de la política” y ese contenido es la vida.

... en el análisis del nivel político —que he denominado estratégico de hegemonía— no debe negarse el nivel económico —que le presta su materialidad o contenido, como veremos—. La negación de la *lógica material* de la reproducción de la vida, específicamente de lo económico a favor exclusivo de la *lógica política* de lo estratégico la denominaré la “reducción formalista política”. Será un vaciamiento *antimaterialista*. El “contenido material” no niega, sino

que “enmarca”, el horizonte cuasi-autónomo (pero articulable) de lo político con respecto a lo material, a la vida humana, a lo económico. La cuestión “necesidad/contingencia” adquiere así otra significación.

Por eso, en su *Política de la liberación*, Dussel se esfuerza por establecer las conexiones entre la acción política y las constricciones fácticas y normativas en que se desenvuelve, a las cuales denomina “marcos”. Como se ha visto, el primero es la producción y reproducción de la vida humana. También hay un marco democrático de gestión, que según nuestro autor establece los procedimientos válidos para propugnar por la salvaguarda y el mejoramiento de la vida, y un marco de factibilidad, que determina lo que es políticamente imposible. La igualdad (uniformidad) absoluta o la anarquía, por ejemplo, no podrían conseguir la hegemonía, pues esta se basa en la contingencia y la existencia de un cierto nivel de disenso, sino tendrían que imponerse por la fuerza (Dussel, 2001, p.210). Toda acción tiene unos límites de posibilidad que son materiales, más allá de los cuales se sitúa la imposibilidad, por ejemplo, no alimentarse conduce a la muerte. En fin, a diferencia de Laclau, para Dussel (2001, p.202), los límites del sistema no se establecen en función del antagonismo, sino de un fundamento material que, por ejemplo, define sus reglas. Por esas razones, para Dussel:

“Una razón política crítica debe desarrollar una lógica de la contingencia que descubra toda la importancia de la lucha política por la hegemonía, pero al mismo tiempo sepa definir los marcos materiales de su ejercicio. Esto nos permitiría, además, comenzar la deconstrucción del neoliberalismo, del capitalismo tardío que se globaliza, articulando de nueva manera economía política y política (no de manera dogmática, como antes, pero tampoco de manera “contingencialista”, sin claridad estratégica a largo plazo). (Dussel, 2001, p.208)

2.2. La cuestión del pueblo

La posición que asumen nuestros autores en la discusión sobre los fundamentos también tiene consecuencias en sus concepciones del pueblo. Como se verá, ambos coinciden en desarrollar una concepción en cierto sentido “clasista” del pueblo, es decir, en la que este no es concebido como el conjunto de ciudadanos miembros de una misma comunidad política, sino como una parte de ella. Sin embargo, también hay diferencias de fondo.

Laclau tiene un acercamiento antisencialista a esta cuestión, que a partir del análisis del fenómeno del populismo pretende descubrir la lógica que está detrás de la formación de las identidades colectivas. El primer paso es liberar el concepto de populismo de

cualquier referencia a una base social o material. Así, en la perspectiva de Laclau (2005, pp.17-35), el populismo no puede reducirse a un fenómeno propio de una base social agraria o en transición; tampoco obedece a un conjunto de características específicas pues aunque corrientemente se señala el papel central que en él asumen los líderes carismáticos, ello también se manifiesta en otras formas de la política; mucho menos debe asimilarse a una ideología política, como el socialismo, el liberalismo o el anarquismo, puesto que el populismo ha anidado en todas ellas; pero sobre todo, no debe desecharse el fenómeno por su vaguedad. Por el contrario, según Laclau, es necesario tomarse la vaguedad en serio e identificar sus efectos políticos. El populismo es la lógica política de institución de lo social por excelencia, lo que quiere decir que, retornando a las categorías previamente descritas, la formación del pueblo también depende de prácticas discursivas de articulación y hegemonía.

La construcción discursiva del pueblo se inicia con la articulación de demandas “populares”, aquellas que no son satisfechas en el intersticio entre el desorden y el orden institucionalizado, mediante el establecimiento de una equivalencia entre ellas. Esta equivalencia, como ya se ha dicho, es posible en la medida en que dichas demandas, en primer lugar, definan un otro antagónico, en este caso la formación del pueblo siempre conlleva

la dicotomización del espacio político por una parte de la comunidad “*plebs*”, que pugna por erigirse en totalidad, por devenir “*populus*” (Laclau, 2005, p.108). Pero, en segundo término, las articulaciones y el antagonismo solo son posibles en la medida en que una de esas demandas pierda parcialmente su particularidad y ocupe el lugar vacío de la universalidad, esto es, sea capaz de representar la totalidad de la cadena de demandas equivalentes (Laclau, 2005, p.95). En el populismo, ese lugar vacío es temporalmente llenado por un “significante vacío”, una función de representación y unificación de la totalidad que, con frecuencia han desempeñado los líderes, en tanto que símbolos.

En un marcado contraste con esa concepción del pueblo, Dussel pone en primer plano lo que se podría denominar su “carne”. El pueblo tiene una materialidad que no debe confundirse con el conjunto de integrantes de una comunidad política: “Definimos como pueblo al bloque social de los oprimidos y excluidos de una totalidad política que guardan cierta exterioridad: el otro político” (Dussel, 2011, p.119). En términos de su metafísica, el pueblo es, en primera instancia, la exterioridad de la alteridad dominada y oprimida:

El rostro del otro, primeramente como pobre y oprimido, revela realmente a un pueblo antes que a una persona singular. El rostro

mestizo surcado por las arrugas del trabajo centenario del indio, el rostro de ébano del esclavo africano, el rostro aceitunado del hindú, el rostro amarillo del chino son la irrupción de una historia, de un pueblo, de grupos humanos antes que de la biografía de Túpac Amaru, Lumumba, Nehrú y Mao Tse-Tung. (Dussel, 2011, pp.82-83)

La materialidad del pueblo, lo mismo que su exterioridad o trascendencia interna, radica en que es anterior al mundo, al ser, y por consiguiente, anterior al sentido sistémico. Dussel (2001, pp.47-48), lo explica de esta forma:

La inmediatez madre-hijo se vive también siempre como relación cultura-pueblo. El nacimiento se produce siempre dentro de una totalidad simbólica que amamanta igualmente al recién llegado en los signos de su historia. Es en una familia, en un grupo social, en una sociedad, en una época histórica como el hombre nace y crece, y dentro de la cual desplegará su mundo de sentido. Antes que el mundo, entonces, ya estaba la proximidad, el rostro-ante-el-rostro que nos acogió con la sonrisa cordial o nos alteró con la rigidez, la dureza, la violencia de las reglas tradicionales, el *ethos* del pueblo.

Anterior al mundo está el pueblo; anterior al ser está la realidad del

otro; anterior a toda anterioridad está la responsabilidad por el débil, por el que todavía no es, que tiene el que procrea hombres nuevos (los padres) o sistemas nuevos (los héroes y los maestros liberadores).

Nuevamente, encontramos considerable coherencia entre la metafísica teorizada en los años 70 y la crítica contemporánea que Dussel hace al pensamiento de Laclau. En efecto, frente a la construcción discursiva y contingente del pueblo, el filósofo de la liberación hace un llamado por tomar en consideración su materialidad:

La categoría “pueblo” exige tomar en serio su “contenido” material: la corporalidad vulnerable que vive y puede morir (que sale a la calle exigiendo, como hemos ya indicado: “¡Paz, pan y trabajo!”); el trabajo real como relación con la naturaleza desde las relaciones prácticas interpersonales (como relaciones de producción reproducidas gracias a las “instituciones”, entre ellas las que monopolizan la coacción legítima del Estado, para expresarnos como Max Weber); como valores culturales que arquitectonizan las mediaciones de la reproducción de la vida de esa comunidad contradictoria e histórica del “pueblo”: “conciencia popular”, “memoria popular”. (Dussel, 2001, p.218).

Para Dussel es fundamental reconstruir la categoría de pueblo tal como esta ha sido significada en América Latina. En este empeño, es esa materialidad la que le permite a nuestro autor proponer la distinción entre “lo popular” y “el populismo”. Lo popular es lo propio del pueblo, que continúa concibiéndose como “el bloque social de los oprimidos en los límites de un Estado” (Dussel, 2001, p.217). El populismo es un uso de lo popular que lo desvía de los intereses populares o de los oprimidos. Así pues, aquí lo popular tiene un fundamento:

Oprimidos son aquellos que se encuentran en desventaja, por las estructuras de la reproducción de la vida, sean las que fueren, los que no tienen las mismas posibilidades de acceso a los medios del cumplimiento del ideal propuesto por la sociedad en su respectivo momento histórico. Los “subalternos”, explotados, dominados en sus “posibilidades” constituyen en el “campo político” lo que hemos llamado el “bloque social de los oprimidos”. El “pueblo” no son todos los habitantes o ciudadanos de un Estado, ya que puede haber estratos, clases, etnias (como en Asia, África y América Latina), etc., dominantes, opresoras, que no se considerarían en este caso como parte del “pueblo”. Como puede observarse, “lo popular” tendría que ver con el bloque social en tanto que oprimido, mientras que

“lo populista” con un manejo de las interpelaciones del pueblo por parte del bloque histórico en el poder, cuya hegemonía la tienen grupos que no son necesariamente componentes del “pueblo” –en el sentido definido–” (Dussel, 2001, pp.218-219).

2.3. *Los horizontes normativos*

Abordar la cuestión normativa en este reducido espacio es fácticamente imposible, más si se tiene en cuenta que la ética es una de las columnas vertebrales del pensamiento de Dussel. Sin embargo, es necesario cuando menos establecer las diferencias que saltan a la vista en términos políticos.

A este respecto, se ha formulado el interrogante sobre si existe un “déficit normativo” en la teoría de la hegemonía de Laclau (Critchley, 2008). A manera de hipótesis que permitan el contraste, la teoría política de Laclau parece enfrentarse, cuando menos, a tres conjuntos de problemas en el campo de lo normativo.

En primer lugar, al privar la política de un fundamento más allá del intento por dotar de sentido la realidad social, se corre el riesgo de renunciar a los criterios que permitirían distinguir, por ejemplo, una política o una hegemonía democrática de otra que no lo es. La lógica autónoma de la política no se ve alterada en lo más mínimo por determinantes materiales, como

los que pone en el centro de la escena Dussel, pero tampoco por contenidos éticos o concepciones del bien y del mal. Al privar la política de todo fundamento, incluso aún cuando este fundamento sea a la vez imposible y necesario, Laclau pierde la posibilidad de establecer criterios que permitan distinguir una hegemonía progresista, por llamarla de alguna manera, democrática o a favor de los oprimidos, de cualquier otro tipo de hegemonía. Por el contrario, ubicar el fundamento de la política en la producción y reproducción de la vida humana permite a Dussel proveer una serie de criterios orientadores en el ámbito del “deber ser”.

En segundo lugar, al negar que lo político y la política, la lucha hegemónica, tiene un fundamento en la reproducción de la vida, y afirmar la contingencia extrema como característica de la lucha política, Laclau parece caer en una perspectiva que en últimas expresa la afirmación de la “voluntad de poder” y que se traduce en la hegemonía por la hegemonía. En otros términos, la hegemonía tiende a constituirse en un fin en sí misma, en lugar de ser una mediación para algo. En cambio, Dussel (2001, p.200), trata de formular una “hegemonía a favor de los oprimidos”, pues como se ha visto es la producción y reproducción de la vida del pueblo lo que fundamenta la hegemonía.

Finalmente, el antiesencialismo y la afirmación del antagonismo, como

aquello que al mismo tiempo permite e impide constituir totalidades discursivas e identidades colectivas, se traducen en una renuncia a una conciliación última en la que se anule la lucha política. En consecuencia, el ideal de la emancipación social y humana basado en dicha conciliación se esfuma. De tal forma que la lucha por la hegemonía no tiene un término ni se expresa como novedad más allá del reemplazo de un discurso hegemónico por otro. Por tanto, no existe una emancipación sino emancipaciones definidas por el establecimiento de hegemonías.

Dussel (2001, p.206), por su parte, acepta el carácter contingente de la política, aunque como se mencionó anteriormente piensa que dicha contingencia es limitada por ciertos “marcos”. A su juicio, las críticas al esencialismo, fundacionalismo, universalismo, etc., eran pertinentes en el momento en que se produjeron y muy importantes para ensanchar las posibilidades políticas más allá del dogmatismo marxista. Sin embargo, la persistencia de esas críticas en un momento muy distinto al que prevalecía durante la vigencia del socialismo real y del dogmatismo de izquierda, en lugar de criticar el esencialismo capitalista del momento, funciona como un obstáculo a la hora de pensar posibilidades de acción y construir alternativas.

En la obra temprana de Dussel es posible encontrar un horizonte normati-

vo que complementa su concepción de la hegemonía y del pueblo. Principalmente, existen tres problemas, lo que podría denominarse la libertad originaria, la disimilitud entre diferencia y distinción, y la emergencia de lo nuevo, que convergen para fundamentar un concepto de liberación que, a diferencia de la emancipación no conlleva una conciliación última de las diferencias y, a diferencia de las emancipaciones como pueden leerse en Laclau, no se agotan en el establecimiento de una hegemonía en el espacio de “lo mismo”, sino que desde la nada hace posible la irrupción de lo nuevo, esto es, permite ser lo que no se es en lugar de ser lo que se ha sido o lo que se puede ser en el horizonte de sentido de una totalidad determinada. Veamos:

En la metafísica de Dussel, los seres humanos no son determinaciones o concreciones particulares de una esencia universal, sino que tienen una identidad distinta a la identidad de lo humano, y aún del mundo en sentido fenomenológico, que funda una libertad originaria:

El hombre, cada hombre, todo hombre, nace en el útero de alguien. Pero no es mera diferencia de la identidad de la especie o de la identidad originaria de la madre. El hombre nace separado, distinto, desde su origen, desde siempre. La constitución de la cadena genética en el óvulo fecundado humano es

distinta a todo otro proceso genético. El padre interviene e igualmente la madre. Sin embargo, el nuevo ser, el hijo, es un ser que establecerá un mundo propio, un proyecto único, será libre. La nota de libertad lo constituye desde su origen como distinto. No se diferencia de la madre como una rama puede diferenciarse del árbol antes de ser plantado para que germine y crezca un nuevo árbol (el nuevo árbol es solo diferido de la identidad de la vida). El hombre, en cambio, separado desde siempre, nunca unido esencialmente, desde el momento que es real es otro; su alteridad irá creciendo hasta el día de su fin, su muerte histórica y no meramente biológica. (Dussel, 2011, pp.80-81).

Sin embargo, como en otro momento se mencionó, el horizonte de sentido propio del ser, el sistema o mundo, posee una tendencia hacia la totalización o fetichización que se manifiesta en la alienación de aquello que lo excede o lo trasciende, es decir, de su exterioridad. Así, sobre el ser distinto se establece el sentido de la totalidad, convirtiéndolo en un “ente”, en una parte del todo o en una diferencia interna.

Esto justifica la disimilitud entre los conceptos de diferencia y distinción. La diferencia es una determinación del todo, como una particularidad in-

terna al ser que, por ende, se encuentra en el ámbito de lo óntico. En otras palabras, la diferencia es parte de “lo mismo”, del horizonte de la totalidad que le confiere un sentido. Por el contrario, lo distinto es lo que está en el más allá del ser, es decir, más allá del mundo, del sistema o del ámbito ontológico, en el espacio de lo metafísico. Lo distinto es el otro, el que no es, la nada, el no reconocido como ser humano; por ejemplo, el indio, el pobre, la mujer, etc. Es, por lo tanto, la exterioridad del sistema que es anterior al mismo. Sobre este carácter disímil de los conceptos de diferencia y de distinción afirma Dussel:

Adviertan que uso la palabra “distinta” y no “diferente”. La identidad se diferencia en los entes de la totalidad; la identidad y la diferencia son dos modos de la totalidad; en tanto que la distinción es aquello que es desde siempre “otro”, que nunca ha habitado en comunidad y por lo tanto no puede diferir. Diferir es lo que, habiendo estado unido, ha sido llevado a la dualidad; porque se ha dado un momento de unidad primigenia es posible el retorno a la unidad y el retorno es el principio de la totalidad. En cambio, si el Otro ha sido originariamente distinto, no hay diferencia ni retorno; hay historia, hay crisis; es una cuestión totalmente diversa. De esta manera, el Otro es originariamente distinto

y su palabra es ana-lógica, en el sentido de que su *logos* irrumpe interpelante desde más allá de mi comprensión; viene a mi encuentro. (Dussel, 1991, p.197)

La importancia de esta diferencia radica en que permite comprender en toda su dimensión el concepto de liberación. Sin entrar en cada una de las mediaciones que supone este proceso, es posible decir que se diferencia radicalmente de la emancipación y/o emancipaciones, puesto que parte de una afirmación de la novedad, no de la reproducción de la mismidad del ser. En el interior del sistema, en el horizonte de sentido del mundo solo puede producirse lo mismo, como en la lógica de la hegemonía. Es desde el lugar del “no-ser”, desde la exterioridad y la alteridad del sistema desde donde surge la posibilidad de lo nuevo:

El otro, el pobre en su extrema exterioridad del sistema, provoca a la justicia; es decir, llama (-voca) desde delante (pro-). Para el sistema de injusticia “el otro es el infierno” (si por infierno se entiende el fin del sistema, el caos agónico). Por el contrario, para el justo el otro es el orden utópico sin contradicciones; es el comienzo del advenimiento de un mundo nuevo, distinto, más justo. La sola presencia del oprimido como tal es el fin de la buena conciencia del opresor. El que sea capaz de descubrir donde se en-

cuentra el otro, el pobre, podrá, desde él, efectuar el diagnóstico de la patología del estado. (Dussel, 2011, p.82)

En la metafísica de Dussel lo nuevo no puede surgir de lo mismo, un nuevo mundo no puede surgir del mundo antiguo, aun cuando pueda contener rasgos análogos a este. Los sistemas nuevos se forman, literalmente, de la nada:

De la nada es que aparecen los nuevos sistemas; nuevos en sentido metafísico, radical...

Desde el otro como otro, el pobre, libertad incondicionada por cuanto se desprecia su exterioridad como nada (como incultura, analfabetismo, barbarie), como lo nulo, es como surge en la historia lo nuevo. Por ello todo sistema futuro realmente resultante de una revolución subversiva en su sentido metafísico es analógica: semejante en algo a la anterior totalidad, pero realmente distinta. (Dussel, 2011, p.85)

En fin, mientras la emancipación se ubica en el terreno del ser, de la mismidad, y apunta a ser lo que se ha sido, al menos potencialmente, la liberación surge de la posibilidad de ser lo que no se ha sido e, incluso, lo que no se puede (desde la lógica sistémica) ser.

Corolario

Estas notas han intentado ofrecer algunos de los problemas que harían pertinente una comparación sistemática entre el pensamiento de Ernesto Laclau y el de Enrique Dussel. Se ha intentado demostrar que el punto de partida en relación con la discusión sobre los fundamentos, la ontología política de lo social de Laclau y la metafísica de Dussel, tiene unas consecuencias sobre la forma en que los dos autores conciben la política.

La diferencia primordial puede postularse acudiendo al neologismo que acuña Dussel para distinguir precisamente su posición en relación con la de Laclau: mientras este último se sitúa en un enfoque anti o postfundacionalista, Dussel propugna por concebir un “post-anti-fundacionalismo”. Esta posición acepta que el espacio de lo político y la política está librado a cierta contingencia y no obedece a determinismos como los postulados por los dogmatismos marxistas. También rechaza los reduccionismos de clase fundados en lecturas planas de Marx y del marxismo. En fin, asume que la crítica a los esencialismos debe ser incorporada en el pensamiento crítico. Sin embargo, se distancia del post-fundacionalismo porque postula la necesidad de pensar un nuevo contexto en el que tales críticas pueden perder de vista que lo fundamental sigue siendo la satisfacción del hambre del hambriento y de las necesidades del pobre y del pueblo.

Como también hemos sugerido, comprender cabalmente este “post-anti-fundacionalismo”, plantea la necesidad de volver sobre la obra seminal de Dussel para aprender ciertas concepciones fundamentales, empezando por la disimilitud entre ontología y metafísica, que resultan de gran pertinencia para pensar la política actual, de tal forma que se puedan establecer las continuidades con sus desarrollos contemporáneos.

Referencias bibliográficas

- Critchley, S. (2008). ¿Hay un déficit normativo en la teoría de la hegemonía? En S. Critchley y O. Marchart (Comps.), *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra* (pp.145-155). Buenos Aires: FCE.
- Dussel, E. (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Descleé de Brouwer.
- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación I. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2009). *Política de la liberación II. Arquitectónica*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. México: FCE.
- Dussel, E. (1991). *Introducción a la Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.

Laclau, E. (1993). “Teoría, democracia y socialismo”, en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. (pp.207-254). Buenos Aires: Nueva Visión.

Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.

Laclau, E. y Mouffe, Ch. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una democracia radicalizada y plural*. Madrid: Siglo XXI.

Laclau, E. y Mouffe, Ch. (1993). “Postmarxismo sin pedido de disculpas”, en *Nuevas reflexiones sobre la emancipación de nuestro tiempo*. (pp.11-145). Buenos Aires: Nueva Visión.

Referencia de este artículo (APA):

Cruz Rodríguez E. (2017). Los fundamentos de la política. Un contrapunto entre Enrique Dussel y Ernesto Laclau. *Amauta*, 29, 103-121.