

Revisión ético-política del concepto de “pueblo” en Ernesto Laclau y Enrique Dussel



Daniel Berisso

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Recibido el 2/12/20. Aceptado el 3/3/21

Resumen

En el presente artículo se revisan aspectos puntuales de las teorías de Enrique Dussel y Ernesto Laclau, poniéndose especial énfasis en la relevancia de la dimensión ética para la comprensión de la distancia entre una y otra posición teórica. El desarrollo de la argumentación procura demostrar una hipótesis que puede sintetizarse en tres núcleos específicos: la importancia de la relación entre ética y política en las respectivas producciones teóricas, la prioridad de la ética en el caso de Dussel y la incidencia de esta diferencia relacionada a dicha prioridad en la consideración teórica de los conceptos de “pueblo” y “populismo” por parte de ambos autores.

Palabras clave: ética, liberación, política, populismo, pueblo.

Ethical-political review of the concept of “people” in Ernesto Laclau and Enrique Dussel

Abstract

This article specific aspects of the theories of Enrique Dussel and Ernesto Laclau are reviewed, placing special emphasis on the relevance of the ethical dimension for understanding the distance between both theoretical positions. The development of the argumentation seeks to demonstrate a hypothesis that can be synthesized in three specific nuclei: the importance of the relationship between ethics and politics in the respective theoretical productions, the priority of ethics in the case of Dussel and the incidence of this difference related to such priority in the theoretical consideration of the concepts of “people” and “populism” by both authors.

Keywords: Ethics, Liberation, Politics, Populism, People

I. Introducción

Los desarrollos teóricos de mayor relevancia en el área de la Filosofía Práctica contemporánea alteran considerablemente los límites a menudo trazados entre la ética y la política. Conforme a esta tendencia, pueden hallarse en la producción de los pensadores convocados en este caso, tal como se verá, suficientes indicios de la preocupación por el diálogo entre ambas esferas. Tanto en los textos de E. Dussel como en los de E. Laclau se percibe que, ambos a su modo, piensan en la articulación de dimensiones políticas y morales. Sin embargo, todo planteo articulario de saberes o prácticas deja abierto el problema no menor de la acentuación de las esferas que conjuga. Y si se pondera dicha acentuación, por fuera del rol dominante de una de las partes y como modo sutil de prioridad de una sobre la otra, entonces, puede decirse que el tándem “ética-política” en unos casos ha de ser leído como una primacía trans-ontológica de la ética y en otros, del modo contrario, esto es, como un privilegio ontológico de la política. No obstante, cabría preguntarse: ¿será posible suprimir toda acentuación y que ambas esferas dialoguen en igualdad de condiciones? Es decir, ¿puede concebirse una complementariedad de lo ético y lo político sin que la unidad no deslice sutilmente la carga axiológica hacia uno de los términos en detrimento del otro? La hipótesis que aquí se plantea es que si eso fuera posible, es decir, si fuera posible concebir un paralelismo o equilibrio sin privilegio alguno de una u otra esfera, no es eso con lo que nos encontramos de cara a las obras de Dussel y Laclau. Sostengo que por más que Dussel (2001, 2009) se venga esforzando, desde hace algunos años, en hablar casi exclusivamente de ontología política, y por más que Laclau con su concepto de “ética del compromiso militante” (2008: 67) haya introducido un elemento actitudinal nada despreciable en sus teorías ontológicas sobre la construcción de poder, las preferencias de cada uno están bastante claras. Para terminar de afirmarlo del modo más contundente: Dussel pone el acento en la ética y Laclau en la política. Considero que esta es la razón más poderosa del desacuerdo de fondo entre ambos filósofos.

Según la distinción referida en el párrafo precedente, puede ampliarse mi hipótesis considerando sus importantes consecuencias teóricas. En primer lugar, cabe conjeturar que el acento puesto sobre la política, de parte de Laclau, obedece –más allá de su específica formación académica– a una matriz, bastante extendida en el pensamiento contemporáneo, de carácter neonietscheano. Según esta interpretación, todo punto de partida eticista recaería en algo que se procura a toda costa evitar: la restauración de una concepción de tipo esencialista. La puesta en guardia contra dicho “a priori ético” es algo que Laclau comparte con los pensadores posestructuralistas. A su vez, puede sospecharse que la prioridad de la ética, que defiende Dussel, parte del supuesto de que todo encapsulamiento en la ontología política comporta el riesgo de la permanencia en un inmanentismo ciego a la relación filosofía-transcendencia, relación a la cual Dussel –en tanto filósofo afecto a la teología– insiste en conservar y reactualizar.

En segundo lugar, es digno de observarse que Dussel no polemiza con Laclau poniendo el acento en el trasfondo ético que se viene planteando aquí, sino que prefiere discutir en el terreno mismo en el que se mueve Laclau: el de la ontología política.¹

¹ Tanto en *Política de la Liberación*, Vol. II: *La arquitectónica* (2009) como en *Hacia una Filosofía Política crítica* (2004) Dussel discute con Laclau, atacando la posición posmarxista de este y reivindicando la lectura de un Marx no esencialista, inadvertida en los análisis de Laclau. En la misma línea, Dussel critica el formalismo de Laclau y – tal como se verá – el olvido de la dimensión económica (Cfr. Dussel, 2009: 121). Lo hace, fundamentalmente, siguiendo el hilo de una argumentación basada en documentos históricos y análisis políticos del contexto de la teoría marxista. En *Hacia una filosofía política crítica*, la discusión se plantea en el comienzo del capítulo X: “Pueblo y hegemonía: una conversación con Ernesto Laclau” (2004: 183). El hecho de que, en este caso, a la problemática de la hegemonía se le anticipe la elucidación del concepto de “pueblo” obliga a Dussel a referirse, aunque más no sea de manera indirecta, a la ética. Y esto es así dado que el pueblo, en su teoría, no resulta –tal como se verá en el presente ensayo– de la articulación de distintas posiciones de sujeto en un proceso de construcción de hegemonía. El pueblo para Dussel es –de algún modo– lo otro de toda articulación, lo otro de toda hegemonía. O, dicho de un modo más general, el pueblo en la filosofía de Dussel es un concepto con una complejidad mayor de la que muestra en la teoría de Laclau.

Es así que a la hora de formular su perspectiva crítica lo hace a través de revisiones propias de textos de Karl Marx, acusando de “formalistas” a los planteos de Laclau. No obstante, si se tiene en cuenta que el Marx de Dussel es un Marx atravesado ya por una interpretación filosófico-práctica de su pensamiento, la cuestión arroja el saldo de que Dussel está realizando una velada maniobra ético-crítica que a primera vista puede parecer crudamente economicista o puramente politológica.

En tercer lugar, cabe destacar que tanto Dussel como Laclau son –Heidegger mediante– teóricos reacios a pensar el mundo en clave sustancialista, es decir, al modo del sustancialismo clásico y moderno. Sin embargo, la forma que tiene Laclau de salirse de la ontoteología y de la metafísica de la subjetividad es –lacanianamente– a través del rescate de la contingencia como falla constitutiva de toda estructura, que inhabilita todo planteo acerca del sentido pleno de las cosas. Dussel, por su parte, parece orientado hacia un más allá de la opción necesidad-contingencia y embarcado en una trascendencia que no es del orden de lo ontológico sino más bien de lo transontológico. Por lo tanto, la adhesión a la contingencia hace que Laclau se mueva en el terreno de la articulación de “posiciones de sujeto”, esto es, en el nivel prioritario de la hegemonía política. En cambio, en Dussel, la siempre vigente concepción levinsiana de una exterioridad-alteridad que interpela parece traccionar –más allá de las complejidades que introduce este autor– hacia el primado de la ética.

En cuarto lugar, cabe la conjetura de que la particular concepción ética de Dussel, que no parte de un sistema ético-político determinado sino de un “contradiscurso” desde la exterioridad de todo sistema, abriría a cierta posibilidad de congregarse contradiálogos geopolíticamente interpelantes frente a la cultura hegemónica en el contexto global. Tal vez, podría ser visto como alguien cuya cosmovisión no se deja reducir del todo a un mundo cultural específico, dando pie a la convocatoria amigable de horizontes diversos que –en tanto víctimas del occidente global– pugnan por alzar su voz ante una globalización excluyente. En cambio, el particular primado de lo político en Laclau hace que este autor critique básicamente a toda concepción del poder aferrada a una óptica esencialista y autoritaria, defendiendo una ontología política agonística que, sobre cimientos psicoanalíticos y posmodernos, conjuga diferencias en cadenas de equivalencias. Con ello la concepción filosófica de Laclau aparenta servir más a intereses teóricos vinculados a lo político in abstracto, perdiendo –tal vez– considerable alcance en las áreas de estudios interculturales y de-coloniales.

Por último, habría que subrayar que el interés ético y político está en los dos autores y que lo que queda hasta aquí a modo de hipótesis es el postulado de los diferentes énfasis, intensidades y prioridades con que cada uno aborda dicha relación. Sin embargo, justamente, la acentuación en uno o en el otro de los términos en juego es determinante en la consideración de conceptos tales como “pueblo” y “populismo” en cada caso.

El a priori ético de las reflexiones políticas de E. Dussel se expresa con claridad en la mayoría de sus escritos. Basta con rastrear su caracterización sui generis de los textos de Marx, donde el concepto de “vida negada” del pauper ante festum –tradúzcase: “el pobre antes de su focalización como obrero en el proceso de producción”– implica una aberración que legitima ab initio el preciso análisis que luego se emprenderá sobre la injusticia de su situación y la necesidad (ético-política) de su liberación (Dussel, 2002: 321). Es notorio, además, que tanto Dussel como E. Laclau son figuras salientes de lo que podría considerarse una filosofía política reconstructiva del concepto de “pueblo” sobre bases renovadas. También se percibe que el imaginario de “pueblo” agrega un matiz de alcance ético, cultural e intercultural a la noción más técnica o científica de “clase”.

Lo que sigue presentará el desarrollo ampliado de lo anticipado hasta aquí, que puede sintetizarse en tres núcleos que se extraen de las posiciones filosóficas analizadas: la importancia de la relación entre ética y política en las respectivas producciones teóricas, la prioridad de la ética en el caso de Dussel y la incidencia de esta diferencia en la consideración teórica de los conceptos de “pueblo” y “populismo” por parte de ambos autores. La cuestión es amplia y da lugar a muchos abordajes posibles y variadas estrategias de escritura. En este caso, partiré de una reflexión muy puntual de Laclau sobre Alain Badiou en el citado apartado que lleva por título “Una ética del compromiso militante” (Laclau, 2008). Se verá cómo a partir de esta perspectiva, con la que Laclau toma distancia del filósofo francés, se disparan sentidos que iluminan las diferencias entre Laclau y Dussel en torno a sus prioridades teóricas en la dimensión ético-política y a sus diferencias conceptuales en torno a las nociones de “pueblo” y “populismo”.

II. Debatendo y combatiendo

Tal como queda anticipado, a Laclau no le es indiferente la ética y para dejar sentada su posición al respecto elige, en la citada sección de Debates y combates (Laclau, 2008), confrontarla con las teorías de A. Badiou (2004). De este modo, empieza por señalar las afinidades con dicho pensador en tres puntos fundamentales: 1) en primer lugar, comparte la idea de articular la ética con un proyecto emancipador, pero echando raíces en un discurso esencialmente afirmativo y no como mera reacción ante las violaciones de los derechos humanos. Esta “afirmatividad” pareciera establecer una distancia clave con el citado concepto de “negatividad” o “vida negada de las víctimas”,² desde la óptica aguerrida y contestataria en la que se posiciona Dussel. 2) Lo segundo que interesa a Laclau es que la universalidad, tal como es pensada por Badiou, no depende de la presunta “universalidad” de su lugar de enunciación, esto es, de un sujeto trascendental –a manera de Kant– ubicado en el locus enuntiationis de la generalidad, sino que se vincula de modo constitutivo a la fidelidad con un acontecimiento concreto y situado. Esta afinidad de Laclau con Badiou se entiende bien a la luz de la contemporánea crisis del fundamento y de la recusación que ello implica de todo esencialismo. Tal acontecimiento, por lo tanto, puede interpretarse como esa contingencia suprema que nos saca del orden fijo de los positivismos y las naturalizaciones dogmáticas. 3) Por último, Laclau acuerda con Badiou en evitar “extraer de lo ético un conjunto de normas morales” (Laclau, 2008: 67). Es decir, puede sintetizarse esta armonía de intereses éticos entre Laclau y Badiou en la configuración de tres componentes básicos: ambos autores adhieren a una ética ligada a la emancipación, acontecimental y no-normativista.

Sin embargo, en el planteo de Badiou, es el segundo de los elementos en juego, el acontecimiento, el que se sitúa como referencia principal de la ética y es ahí donde empiezan las discrepancias de Laclau. El acontecimiento solo tiene lugar si se le opone a un no-acontecimiento. Sin embargo, el no-acontecimiento no significa que no pase nada. Alude, más bien, a lo que pasa siempre: a aquello que se descuenta que ha de pasar pues es “lo normal” o “lo que corresponde”. Nótese que con “lo normal” o “lo que corresponde” se estaría en el orden de la verdad (objetiva) y la moral dogmáticas, naturalizadas. La ética (lo ético-político) exigirá, pues, salir de esta esencialización del

² A este punto de la negatividad está dedicado el capítulo 4 de *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (2002): “La crítica ética del sistema vigente desde la negatividad de las víctimas”. Allí Dussel sostiene que “antes” aun del capital, del “sistema” o de la “totalidad” se encuentra ya el pauper ante festum (Dussel, 2002: 321). Aquí la crítica parte –de manera claramente inspirada en la ética levinasiana– de una, dicho en palabras de Dussel: “negatividad primera de la víctima”. Esto debe entenderse como “no escucha ante la interpelación del otro” o irresponsabilidad en el sentido de actitud no responsiva, que no responde, es decir, que “niega” al Otro bajo la forma del crimen o del abandono.

mundo en base a la irrupción del acontecimiento, que es una experiencia cualitativa que, como tal, difiere del monólogo rutinario en que se presenta la existencia diaria. Si a aquella forma reiterativa y contabilizada de aparición del mundo la denominamos “situación”, tenemos que para Badiou –y siempre siguiendo los pasos de Laclau– hay solo dos variables: situación y acontecimiento. Entonces, situación o “estado de la situación” es el campo de la objetividad o el conjunto de distinciones objetivas; y lo que a menudo se llama “moral”, a diferencia de la ética, forma parte de ese estado. El acontecimiento, en cambio –y como forma claramente identificable a partir del Ser según Heidegger–, aparece en virtud de aquello que es radicalmente irrepresentable, lo que constituye el “vacío de la situación” o lo que la situación solo puede ocultar (Laclau, 2008: 69).

En dicha distinción básica entre situación y acontecimiento, y fiel a la lectura laclauiana de la ética de Badiou, el Mal aparece casi como un rasgo de deficiencia ontológica: la imposibilidad de fidelidad con el acontecimiento que se visualiza en ciertos individuos o colectivos. Dicho Mal puede adoptar la forma de la traición de quienes pese a haber experimentado el vacío lo encubren con “plenitudes” artificiales. Esto lleva a una segunda forma que adopta el Mal: la del simulacro o el reemplazo del acontecimiento por algún objeto u objetividad que pasa a ocupar su lugar. La tercera faceta que describe el Mal es la totalización dogmática de una “verdad”, que deriva o se desprende de esa realidad usurpadora del lugar del acontecimiento.

Ahora bien, ¿cuál es la razón por la cual el acontecimiento cumple con el rol de “bueno” en esta trama binaria que lo separa de la situación simulada o dogmatizada? En la misma línea Laclau se pregunta: “¿es suficiente un acontecimiento que se define a sí mismo (...) por su capacidad para sustraerse de una situación, para fundamentar una ética?”. O bien: “¿Posee el criterio de distinción entre vacío y plenitud la solidez suficiente para distinguir el acontecimiento del simulacro?” (2008: 70). Laclau está convencido de que la ética de Badiou no puede satisfacer estos interrogantes. Por un lado, no se termina de entender cómo algo que se define por sí mismo como diferente de una situación dada pueda ser concebido como éticamente mejor que la situación dada. Podría sostenerse lo contrario: que es éticamente mejor lo dado a lo que transgrede o interrumpe la normalidad de una situación, si no tengo más valores que por un lado la rutina y por el otro la innovación. Además, aun concediendo que el acontecimiento es lo bueno, o “la verdad” éticamente hablando, quedaría abierto el problema de la insuficiente nitidez de algunos casos para decidir acerca de si se trata de acontecimiento o simulacro. Esta indecidibilidad traería problemas ante un nazi, por ejemplo, que pretenda defender la irrupción de su partido en el escenario social como un “acontecimiento”; a lo cual habría que responderle que lo suyo se trata del grado más alto de traición y perversidad, esto es, del montaje de un “pseudo-acontecimiento” o simulacro. Sin embargo, desde la perspectiva de Laclau, para distinguir lo verdadero de lo pseudo-acontecimental, no puedo contar con solo dos discursos. Es decir, no podría nunca –suficientemente–, desde la mera distinción acontecimiento-situación, sostenerse que lo primero es éticamente mejor que lo segundo, ni tampoco decidirse –nítidamente– cuándo una vivencia es o bien situación, o bien acontecimiento.

Según Laclau, y apelando a Lacan, es necesario un “tercer discurso” que permita distinguir la verdad de lo que enuncia como “verdadero”, oponiéndola a la simulación del pseudo-acontecimiento. Nótese que, en este punto, Dussel coincidiría plenamente con Laclau. Sin embargo, los terceros discursos de los pensadores argentinos son tan disímiles entre sí, que el tramo que los asocia contra Badiou se bifurca a poco de empezar. Es claro que para Dussel dicho “tercer discurso” es el de una “meta-ética” de la alteridad, heredada de Lévinas, que determina que no todo acontecimiento, es decir, no toda interrupción radical de una situación dada –en el sentido de Badiou–, es de

por sí ética. Justamente, la piedra de toque o “tercer discurso”, más allá del binomio acontecimiento-situación, es la irrupción del Otro como rostro. Esta irrupción alcanza para distinguir una verdad (ética) de la situación, “se debe oír su interpelación” (la interpelación del Otro), y una falsedad deóntica, “no se debe oír” o “me niego a oír”. Como el nazismo, y cualquier otra práctica social o política devastadora, no ha hecho más que desoír de modo aplastante la demanda del Otro, entonces, queda lo suficientemente explícito que dicho sistema de violación y exterminio es un claro ejemplo de lo máximamente perverso bajo la óptica de la verdad práctico-material³ de la que habla Dussel. También se clarifica, a partir del ejemplo, cierta prioridad que otorga Dussel a la ética por sobre la política; dado que si la política de por sí altera situaciones, la alteración es ética cuando pasa la prueba prioritaria de la escucha de la alteridad, prueba que es siempre anterior a la alteración política de una situación cualquiera sea.

Laclau, tal como lo muestra el presente análisis, es quien argumenta contra la disyuntiva que presenta Badiou y afirma la necesidad de un tercer discurso entre acontecimiento y situación. No obstante, esa instancia de verificabilidad no parece en su caso provenir de una esfera “anterior” a la política que revele –por ejemplo– el “no matarás” o el “no me violentes” como experiencia previa. Laclau coincide con Badiou en que la ética consiste en determinar cuál es el vacío real en una situación concreta. En definitiva, para Laclau, la noción de “vacío” es un concepto tan reivindicable como para Badiou en el orden de lo democrático radical, esto es: el signo de “aquello” que difiere radicalmente con lo que fácticamente es. El vacío es lo que huye siempre de la tiranía que obliga a las cosas a ser lo que son de acuerdo con un determinado statu quo, y eso es de relevancia ética tanto para Badiou como para Laclau. ¿Dónde hallar, entonces, el preciado “tercer discurso” de Laclau, ese que nos permitiría detectar “falsos vacíos” o pseudo-acontecimientos? Se trata, precisamente, del discurso de la hegemonía. Es decir: Laclau analiza la alternativa entre “vacío puro” versus “pura plenitud” o, mejor dicho, entre acontecimiento y situación, a la luz de la lógica de la hegemonía. Y solo la hegemonía, en su función articuladora de sentidos, permite distinguir entre construcciones éticas y antiéticas; dado que si bien toda estructura humana se expresa política o hegemoníicamente, las hegemonías más democráticas son aquellas capaces de incluir la mayor cantidad de sentidos o reclamos diferenciales.

Desde el momento en que para Laclau el vacío puro –o puro acontecimiento– como tal no existe, siendo entonces una mera idea regulativa, el vacío es siempre un significante sin significación que articula una cadena de sentidos dados.⁴ Con ello, puede decirse que el vacío cumple una función articuladora dentro de una cadena de significantes y, si se lleva esto a la arena de la construcción política, se tiene que la vacuidad es la condición de posibilidad de la hegemonía. Por lo tanto, toda teoría autoritaria –como se ha dicho– pondrá la hegemonía al servicio de un significante con significado pleno. Con ello, la democracia termina disolviéndose en un contenido autoritario o, lo que es lo mismo, resolviéndose en favor de una moral pero en las antípodas de una ética. Pero, entonces, según la perspectiva de Laclau, hegemonía y ética son términos absolutamente solidarios o casi sinónimos: no toda hegemonía es ética, claro está,

3 Cuando hablamos tanto del criterio como del principio “material” de la ética de Dussel, la referencia principal es que se trata de una ética de la reproducción de la vida material. Según Dussel la “vida” comprende la intuición de la vulnerabilidad que es algo así como una pre comprensión de la necesidad “ética” de ciertos límites: “la vida humana marca límites, fundamenta normativamente un orden, tiene exigencias propias” (2002: 129). De este modo: el que actúa humanamente, siempre tiene como “contenido” de su acto alguna mediación para la “producción, reproducción o desarrollo autorresponsable” (p. 132), de la vida en una “comunidad de vida”. El concepto de “comunidad” supone la interpelación de la alteridad, en palabras de Dussel: la aparición del Otro no es mera captación sino una “revelación” cuya sintonía es siempre “hospitalidad” (p. 363).

4 Para Laclau la categoría de vacío o del “conjunto vacío” solo opera en el ámbito de las matemáticas. Cuando se traspasa al análisis social se llena indefectiblemente de contenidos. Dicho en las palabras del propio Laclau: “(...) No es necesario más de un instante de reflexión para advertir que el contenido universal no está vacío” (2008: 78).

pero la hegemonía librada a su propia lógica y sin un discurso esencialista de fondo, parecería ser la encarnadura misma de toda ética bien entendida. Con lo dicho se pretende dejar en claro que 1) si la política implica producción de hegemonía; 2) y la hegemonía se relaciona a la articulación de demandas democráticas 3) la democracia es sin más un sinónimo de “ética”. Entonces, cabe concluir que la ética, en el universo teórico de Laclau, está totalmente subsumida en la política. Sin embargo, no termina de quedar suficientemente claro el porqué de la equivalencia que se establece entre ética y democracia radical (Laclau, 2010). Parecería que por fuera de ese tercer discurso que Laclau necesitaba para distinguir entre situación y acontecimiento, ahora se renueva la exigencia de otro discurso capaz de justificar la distancia ética que sitúa la “vía democrática” frente a la “vía autoritaria” (Cfr. Laclau & Mouffe, 2004: 98 ss.).⁵

Ya se volverá sobre la aporía mencionada. Ahora, para retomar el punto de referencia de Laclau, puede observarse que Badiou es un filósofo poco afecto a las mediaciones y que –al menos, desde la perspectiva de Laclau que es la que aquí importa– para él la universalidad se da en el “vacío” de la situación (acontecimiento) y cualquier intento de darle contenido a ese vacío es considerado “el Mal” (Laclau, 2008: 78). Esto para Laclau no es así, dado que las situaciones humanas y sobre todo las sociales no pueden carecer de contenidos ni dejar de aspirar a un orden. Por lo tanto, el vacío debería ser interpretado como la capacidad de un significante (vacío) de encarnar la universalidad, es decir, de asumir la representación de diferentes posiciones subjetivas en una circunstancia histórica dada. Con lo cual tenemos que si Badiou es poco o nada afecto a la representación, Laclau expresa de algún modo su confianza y hasta un respaldo científico a la democracia representativa, dado que la hegemonía se construye a través de mediaciones y, por lo tanto, de significantes que aglutinan bajo su órbita a otros significantes.⁶ Es como decir que Laclau no está a favor de la universalidad pura, y propone una universalidad equivalencial donde distintos reclamos equivalentes son articulados por un significante vacío que los hegemoniza y los organiza en contra (o a favor) de un poder instituido.

III. El vacío no insignificante

Dussel no estaría a favor de una universalidad inmediata, como parece ser esa que se pone de manifiesto en la mera “salida” de un estado de situación. Tampoco suscribiría sin más una universalidad abstracta, al estilo Levinasiano, como la irrupción de un Otro desde un “más allá” de carácter ético o “meta-físico”. Dussel critica, sobre todo, al Lévinas de Totalidad en infinito, el hecho de que este haya considerado violencia sin más a todo procedimiento político, esto es, de construcción de hegemonía.⁷ Parecería que la reivindicación del compromiso por la hegemonía sirve a Laclau para tomar distancia de Badiou, y a Dussel para diferenciarse de Lévinas. Sin embargo, Dussel, pese a sus críticas al maestro lituano, continúa comprometido con un “más allá” de toda hegemonía, un nivel ético-originario, si se quiere, “anterior”, y que sirve

5 En la obra citada el concepto de “vía autoritaria” se extiende hacia la crítica de la tradición comunista. En el marco de esta modalidad, por más que se reconozca provisoriamente la necesidad de la hegemonía en el ejercicio de la política de masas, siempre se llega a un último núcleo de clase que da sentido a todo despliegue a posteriori. Es la repetición del esquema básico del pensamiento filosófico idealista donde la esencia como principio a priori reconduce el devenir de los acontecimientos a un soporte fundante en última instancia. Con ello se asiste al primado autoritario de la necesidad, frente al flujo imprevisible de la contingencia que defienden Laclau y Mouffe; de ahí lo de “vía autoritaria”.

6 Laclau escribe en *La razón populista*: “toda identidad popular tiene una estructura que es esencialmente representativa” (Laclau, 2010: 205).

7 Hay que subrayar que Dussel toma posición por una política que incluye en su posibilidad las guerras de la independencia y la posible “violencia”, también como contraviolencia revolucionaria en favor de las víctimas. Esto último sería recusado por el innegociable pacifismo de Lévinas, cuya percepción de la política como arte superior de la guerra recae siempre en el imaginario de lo que D. Guillot llama “una modalidad de la totalidad” o la totalidad a secas. Según el citado analista en el prólogo de *Totalidad e infinito*: “la política como arte de prever y ganar la guerra es la negación misma de la ética y conduce a la totalización más injusta” (Guillot, en Lévinas, 2002: 42). Debe entenderse esta “injusticia” más allá de que se esté de un lado o de otro en el marco de la contradicción liberación o dependencia.

de dirección a la praxis política. En cambio, Laclau estaría supeditando la ética a la política, con lo cual no se termina de entender bien cuál es el criterio valorativo capaz de distinguir entre una u otra construcción de hegemonía, más aún en un contexto de alternativas polarizadas. Podría terminarse afirmando que un populismo de derechas es “mejor” en los círculos conservadores y que un populismo de izquierdas es “mejor” en los espacios progresistas, sin que exista un tribunal capaz de izimir el conflicto en una instancia normativa que vaya más allá de los respectivos contextos. Queda claro, no obstante, que el autoritarismo es esencialista y limita el número de reclamos; en cambio, la democracia es abierta e inclusiva. Ahora bien, ¿por qué ser inclusivo sería éticamente mejor que ser excluyente y reacto a la inclusión? Y aun bajo el axioma de las bondades éticas de toda inclusión: ¿no puede ser que esa articulación, que representa un conjunto de demandas diferenciales, esté dejando afuera un grupo de reclamos subjetivos que estén siendo excluidos o integrados bajo la forma del menosprecio? O aún más, ¿por qué pensar la diferencia bajo la forma del “reclamo democrático” –al modo occidental– y no de acuerdo con la afirmación de tradiciones culturales que, más allá de las demandas que representen, expresan horizontes o modos identitarios y democráticos particulares? Es decir, la crítica que Dussel le hace a Laclau, si bien elige hacerla desde planteos y fuentes marxistas que destacan la importancia de la relación material y/o económica, encubre –tal vez– la denuncia más profunda de una vacancia mucho más abarcadora que la de la mera omisión del nivel concreto de la economía. Parece que eso “económico”, que Dussel denuncia como desatendido en el formalismo político de Laclau, conlleva también –y sobre todo– un déficit estructural de carácter ético y cultural.⁸

Sintetizando la cuestión, tanto Badiou como Laclau se niegan a fundamentar la ética en un normativismo a priori; en el caso de Dussel, por el contrario, habría algo así como una “metanorma” que se extrae del carácter obligatorio de la escucha a la víctima silenciada por el sistema opresivo. En Badiou, a diferencia de Laclau (y obviamente de Dussel), la fuente del compromiso moral ha de hallarse en la fidelidad con el acontecimiento entendido este como sustracción respecto a un estado de situación. A esta pauta ética se le enfrentan tres figuras del mal: 1) por un lado, la traición que implica el abandono de la fidelidad con el acontecimiento. 2) A ello se le suma el simulacro, que reemplaza el vacío (del acontecimiento) por la plenitud de la comunidad, al modo que lo hacen los fascistas o los nazis a través de significantes plenos del orden de lo racial o lo nacional. 3) También el mal asume la forma menos virulenta, pero siempre funcional al orden, de la totalización dogmática de una verdad. Se ha visto cómo esta forma, a la que también puede aludirse bajo la categoría de “esencialismo” es también el blanco fundamental de los ataques de Laclau, convirtiéndose en algo así como la matriz ontológica de todos los males. Básicamente, el esencialismo es lo contrario de la democracia y la democracia radicalizada es el ideal que organiza toda la cosmovisión ética de Laclau. Sin embargo, Laclau discrepa con Badiou acerca de la forma política de hacer valer este carácter acontecimental y contingente de la verdad frente al orden dogmático de la necesidad. Si lo único que

⁸ El interés de Laclau, en su cruzada teórica en favor de la democracia y contra el dogmatismo, hace de su discurso un relato sin fondo y sin materia o contenido preciso. Se elude la materialidad en el sentido de la transparencia de intereses básicos, dado que fijar el sentido en un fondo o contenido dado y no contingente, por ejemplo, la clase obrera como sujeto de la historia, sería sinónimo de recaída en una fijación esencialista. Dussel, en cambio, se muestra animado por el interés de representar un fondo o contenido capaz de direccionar el sentido de la lucha por la hegemonía y, de acuerdo con ese interés, caracteriza al programa de Laclau como de vaciamiento formal de la política. Este diagnóstico muestra que a Laclau le preocupa demasiado no caer en una “racionalidad de lo real” en última instancia, lógica que conduciría al postulado de “leyes inexorables de la historia” (Dussel, 2009: 127). De ahí que para Laclau, Marx permanezca dentro del campo esencialista o idealista y no haya otro destino disponible que el de emigrar hacia una cosmovisión postmarxista de la hegemonía (Laclau, 1993, 2004, 2010). Según Dussel, el dogmatismo que tanto desvela a su interlocutor polémico consiste en el clásico aferramiento a un economicismo abstracto que bastardea el nivel contingente de lo político. Sin embargo, a los ojos del pensador mendocino, Laclau, en su afán de salvar la contingencia y la indecidibilidad características de la lucha política, termina negando la presencia fundamental de la economía misma. Según la figura que elige el propio Dussel, es como si con “el agua sucia” del dogmatismo, se terminase echando también “al niño” que es la presión socioeconómica (2009: 127).

tenemos es situación y acontecimiento –afirma Laclau– no hay manera de distinguir uno de otro, por lo cual hace falta un tercer discurso, según Laclau: el del “vacío” en tanto situación humana (2008: 85). Las situaciones humanas no se hayan totalmente colmadas o vaciadas de sentido, sino que el “significante vacío” cumple la función de articular las piezas de una cadena generando totalidades parciales o contingentes. De este modo, puede decirse que la vacuidad es siempre un borde que impide que lo simbólico se constituya plenamente. Llevado esto a la teoría política puede traducirse en que la incompletitud es el alma de todo proceso democrático. Sin embargo, toda democracia auténtica y radical necesita de algo que se muestra ausente en la teoría Badiou: de la articulación de una pluralidad de sitios heterogéneos cuya particularidad esté anexada de modo equivalencial. Es decir, el compromiso ético de la militancia democrática está en articular esos sitios o reclamos; en hacer que esas disidencias puedan representar una unidad hegemónica. De lo contrario, parece decir Laclau, el puro acontecimiento –desarticulado y librado a su suerte– queda en una especie de “limbo” a la espera de fuerzas progresistas y bajo riesgo de otras que amenazan coagularlo en el estado de la situación dominante.

Para Dussel, como se ha visto hasta aquí, el debate entre lo in-articulado y lo articulado –así puede resumirse el affaire entre Laclau y Badiou– no resuelve las cosas dado que la hegemonía no es ética per se y la democracia radical debería ser consciente de la materialidad –del despojo en el nivel de la reproducción de la vida– que implica un eslabón más profundo en la cadena de equivalencias. Es casi como un reflote de aquello que en la tradición marxista ha sido comprendido como “contradicción en última instancia” y que, según entiendo, en Dussel asume una significación de carácter ético-político. Precisamente, este carácter ético-político de la contradicción principal en Dussel, configurada en base a una combinación de elementos marxianos y levinasianos, es lo que separa a este pensador del carácter político-ético de la teoría de las equivalencias en Laclau.

IV. ¿Un pueblo para sí?

De lo analizado se extrae que para Laclau la ética social reviste el compromiso político de articular diferencias en aras de la construcción de un “pueblo”. Esta actividad que se denomina “populismo” es un curso inevitable de toda práctica política. No obstante, “pueblo” no es un concepto necesariamente progresista, ya que tanto las políticas democráticas como las conservadoras o las totalitarias no pueden más que construirse un “pueblo”. Al respecto, expresa Laclau en La razón populista: “no existe ninguna garantía a priori de que el pueblo como actor histórico se vaya a constituir alrededor de una identidad progresista” (2010: 306). El pueblo no es un concepto que presente una interpretación unívoca del lado de la ética, si se comprende a la ética en el mismo campo semántico de la emancipación o el progresismo.⁹ Esto es así, pues la construcción de un pueblo mediante la práctica de la hegemonía puede ser al servicio de una tarea emancipatoria o no. Hay populismos democráticos y populismos que no lo son. Por lo tanto, el compromiso propiamente ético de la construcción de

9 Tampoco para Badiou “pueblo” es un concepto necesariamente progresista o del campo de la ética y lo dice con todas las letras: “(...) es necesario reconocer que ‘pueblo’ no es en absoluto un sustantivo en sí mismo progresista” (Badiou, 2014: 10). Es decir, “pueblo” es un nombre que puede protagonizar tanto el acontecimiento como el simulacro. Por eso afirma Badiou que “pueblo” es “un término neutro como tantos otros vocablos del léxico político” (p. 11). En esto coincide con Laclau. Sin embargo, hay un punto en el que la “articulación” que reclama Laclau aspira a la posible consideración “progresista” de un “pueblo” seguido de un adjetivo tal como “peronista” o “argentino”. En cambio, para Badiou, solo sería “progresista” la expresión “pueblo” como un significante que irrumpe en el momento “violento” de las luchas de liberación, como “apropiación de una palabra prohibida” (p. 12). Según Dussel, a diferencia de la mera articulación de Laclau y de la mera apropiación de Badiou, “pueblo” remite al “bloque social de los excluidos y oprimidos” (Dussel, 2015: 114) que en tanto Otro silencioso o “negado” se constituye como entidad sustantiva, más allá de las malas interpretaciones o de las interpretaciones demagógicas que se hayan hecho desde el populismo.

hegemonía, es decir, de la articulación de equivalencias, se manifiesta en el desideratum de una democracia radical que implica el combate contra todo *statu quo* donde el mantenimiento del orden desplaza a la política misma.

En el concepto de Laclau la política bien entendida es en sí misma ética y todo compromiso militante se desdibuja cuando se convierte en proceso conservador. El pueblo tiene su versión ética en el marco de los populismos históricamente orientados en la dirección de una democracia radical. En cambio, el pueblo es un actor regresivo en esos populismos de derecha aferrados a la defensa de un orden limitado y reacio a la inclusión de reclamos sociales y de sujetos emergentes.

En Dussel, el pueblo es una figura del campo semántico de la ética. Se trata casi de una resignificación ampliatoria –vía Lévinas– del papel que ocupa la clase obrera en el discurso socialista. Por lo tanto, existe un pueblo “de hecho”, o “en sí”, que puede ser bueno o malo desde una perspectiva ético-política, esto es: liberadora. Pero el pueblo que obstruye a la liberación, el pueblo malo, sería un pueblo que se traiciona a sí mismo, un pueblo en sí pero no un pueblo para sí. Esta doble caracterización dusseliana de claras resonancias hegeliano-marxistas permite que Dussel insista con la distinción entre popular y populista, distinción inexistente en la filosofía política de Laclau. La percepción clara (meta-física) del pueblo conduce a una ética de la fidelidad con ese pueblo, que no es más que una analogía, en lo colectivo, de lo que Lévinas denominaría responsabilidad ante la interpelación del Otro. El pueblo entonces puede ser honrado como alteridad de toda manifestación autoafirmativa o utilizado como herramienta discursiva o coyuntural. Dussel reserva el término “populismo” para referirse a esta variable donde el pueblo ha jugado coyunturalmente en un determinado bloque histórico, y el término “popular” para señalar esa relación de escucha del oprimido que es ética con anterioridad a toda construcción de hegemonía.

La distinción entre un “pueblo en sí” y un “pueblo para sí”, que hace Dussel en “Cinco tesis sobre el populismo” (2015: 219), significa que el pueblo como manifestación óptica puede o no comulgar con sus verdaderos intereses. En Laclau no hay nada así como los verdaderos intereses del pueblo, ya que el pueblo es una construcción histórica que “acontece” como mera articulación de reclamos diferenciales.

Puede considerarse que Dussel, desde la perspectiva de Lévinas, alcanza una precisión mayor que Badiou y Laclau a la hora de dar respuesta a ese nivel que en Filosofía práctica se denomina “fundamentación de la ética”. La argumentación de las razones para actuar, en Badiou y tal como lo plantea Laclau, no alcanza una definición clara a partir de la mera diferencia entre situación y acontecimiento. Empero, el planteo de una ética militante, en Laclau (2008), tampoco es demasiado preciso a la hora de la distinción entre formas y formas de construir hegemonía. Se trata del déficit, en el momento de decidir éticamente, y más allá de la necesaria articulación o compromiso militante, con qué articulación o compromiso nos quedamos en –por ejemplo– una coyuntura de populismos enfrentados. El criterio laclausiano de “democracia radical” adolece de cierta imprecisión axiológica que sugiere la necesidad de un pedido de auxilio a una ética como la de Lévinas, por ejemplo, según la cual el concepto de “alteridad” apunta a un sentido más profundo que el del mero reclamo diferencial.

V. Epílogo

A lo largo de este trabajo se ha procurado mostrar la preocupación de ambos autores (Dussel y Laclau) por la relación entre ética y política, y se ha construido, sobre el telón de fondo de las críticas de Laclau a Badiou, una caracterización de las diferencias que separan la concepción político-ética del primero de la concepción ético-política de Dussel.

Ni en Badiou (2014) ni en Laclau (2010) hay un sentido intrínsecamente emancipatorio (o liberador) del vocablo “pueblo”. Para Badiou el progresismo de la expresión depende de la irrupción de “pueblo” como apropiación de una “palabra prohibida” en el contexto de una lucha por la liberación, tal como ha sido la expresión “el pueblo de Argelia” (2014: 12). Laclau, a su vez, considera que el pueblo es una construcción del orden de la hegemonía que puede servir tanto a una hegemonía de derechas como a una de izquierdas. El pueblo es un constructo ineludible de toda lucha política. Por eso, su utilización como núcleo de un discurso político no garantiza los intereses democráticos de quien lo enuncia; solo expresa un conjunto articulado de reclamos que guardan equivalencia entre sí. Los conceptos de “pueblo en sí” y “pueblo para sí” que utiliza Dussel en su apartado “Cinco tesis sobre el ‘populismo’” (2015: 232), describen una consideración muy diferente. La noción de “pueblo para sí” guarda un paralelo con la idea hegeliano-marxista de “autoconciencia”, según la cual un pueblo entra en sintonía con su misión más precisa o su ser más profundo. Esto último supone que “pueblo” es una categoría en sí misma del orden de lo que aquí se está llamando “emancipación”, aunque Dussel preferiría hablar de “liberación”. “Pueblo” es un concepto que, bien entendido, está siempre del lado de la liberación. La ambigüedad de su sentido reside en el uso “populista” que se ha hecho del término que, para Dussel, ha sido y será una forma ideológica de manipulación del concepto, más allá de su intrínseca relación con una ética de la reproducción de la vida y siempre del lado de las víctimas (Dussel, 2002). Hay quienes, como S. Castro-Gómez (2015), consideran que se trata de una recaída de Dussel en un planteo esencialista,¹⁰ que Laclau procura evitar. Sin embargo, si bien la teoría de Dussel guarda analogía con una posición esencialista según la cual el pueblo representaría algo así como un sustrato *en sí* liberador, en realidad, la inspiración de esa representación parte de la influencia de Lévinas (2002), quien ha pretendido, justamente, superar el esencialismo, por el lado de una ética de la alteridad que interpela a todo orden esencial desde una exterioridad o “infinito” siempre irreductible.

10 Los planteos de Castro-Gómez se vuelven más contundentes en la medida en que Dussel invisibiliza su apuesta levinasiana de fondo y pretende discutir las tesis de Laclau en un terreno prioritariamente político. Allí detecta Castro-Gómez determinaciones tales como, dicho en sus palabras, que “la universalidad de la política no es en sí misma política [subraya el autor], sino que depende de la ética” (2015: 349). Hasta aquí coincidimos con Castro-Gómez en que el planteo de Dussel es prioritariamente ético. De todos modos, a la hora de caracterizar la ética de dicho punto de partida, Castro Gómez habla de un “fundamento racional positivo” como “mundo común” de carácter normativo. Estas y otras alusiones al discursivismo o al fundamento racional, habilitan la afirmación de un cierto esencialismo que Castro-Gómez visualiza en la filosofía práctica de Dussel. De todos modos, esta apelación al “fundamento” de parte del análisis de Castro-Gómez adeuda una distinción mucho más fina entre la filosofía del fundamento ético-discursivo y la ética de Lévinas que, aunque de manera implícita y no manifiestamente implicada en estas discusiones, sigue siendo la base del punto de partida “normativo” que se percibe en Dussel.

Bibliografía

- » Badiou, A (2004). *La Ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*. México: Herder.
- » Badiou, A. (2014). Veinticuatro notas sobre los usos de la palabra 'pueblo'. En *¿Qué es un pueblo*, Trad. C. González y F. Rodríguez. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- » Castro-Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto, Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Madrid: Akal.
- » Dussel, E. (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. México, Akal.
- » Dussel, E. (1975). *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas (Capítulos I y II, pp. 15-45)*. Buenos Aires: Bonum.
- » Dussel, E. (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- » Dussel, E. (2002). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.
- » Dussel, E. (2007). *Política de la liberación, historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.
- » Dussel, E. (2009). *Política de la liberación, Volumen II Arquitectónica*. Madrid: Trotta.
- » Laclau, E. (2008). *Debates y combates, por un nuevo horizonte de la política*. Buenos Aires: FCE.
- » Laclau, E. (2010). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- » Laclau, E. & Mouffe, Ch. (1993). *Postmarxismo sin pedido de disculpas* En Laclau, E.: *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (pp. 116-132). Buenos Aires: Nueva Visión.
- » Laclau, E. & Mouffe, Ch. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- » Lévinas, E. (2002). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.