

TESINA DE GRADO | LICENCIATURA EN SOCIOLOGÍA

EL “PUEBLO” EN DISPUTA:

UN RECORRIDO CRÍTICO POR LAS APUESTAS TEÓRICAS
DE ERNESTO LACLAU Y ENRIQUE DUSSEL

JAVIER IGNACIO FRIAS

REGISTRO N° 19571

Directora: Dra. Graciela Inda | Co-directora: Lic. Gabriela Manini



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO



FCPyS
FACULTAD DE CIENCIAS
POLÍTICAS Y SOCIALES

Mendoza, Marzo 2019

"el pueblo recoge todas las botellas
que se tiran al agua con mensajes de naufragio.
El pueblo es una gran memoria colectiva
que recuerda todo lo que parece muerto en el olvido.
Hay que buscar esas botellas
y refrescar esa memoria"

Leopoldo Marechal

INTRODUCCIÓN: La política emancipatoria ante el fin de siglo

Antes que nada: la teoría como *apuesta*

Teniendo en cuenta que el interrogante que estructura la presente investigación es la pregunta por el diálogo intelectual entre Ernesto Laclau y Enrique Dussel en relación a la categoría “pueblo”, es evidente que estamos tempranamente llamados a precisar en qué sentido entendemos dicho *diálogo* o, lo que es lo mismo, de qué manera decidimos abordar ese espacio de inquietudes, debates y tensiones comunes que recorren las obras de ambos autores en su problematización de la *cuestión* popular¹.

Aunque aquí no pretendamos abusar de los interminables apartados metodológicos que la práctica investigativa ha instituido de manera obligatoria, sí creemos que una indagación de tipo teórica como la que nos convoca exige establecer de entrada algunas consideraciones mínimas respecto del estatus epistemológico de la propia teoría.

En vistas a ese propósito, y sin ánimos de originalidad alguna, quisiéramos abrir nuestro trabajo recurriendo a ese “ultracondesado ‘discurso del método’” (Grüner, 2006) de Marx que son las *Tesis sobre Feuerbach*. Como se sabe, durante la primavera de 1845 un Marx dispuesto a saldar cuentas con los discípulos materialistas de Hegel apelaba a su cuaderno de apuntes para dar forma a 11 breves anotaciones que Engels publicaría recién en el año 1888, como apéndice a su libro *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*.

¹ Nobleza obliga, hemos tomado el planteamiento de un *diálogo intelectual* del trabajo de Celia Duek (2008): “Weber-Marx: avatares de un diálogo intelectual”.

De aquellas notas juveniles, la más difundida sería, indudablemente, la tesis XI. Nos referimos al famosísimo apotegma con que el pensador alemán pone punto final a sus reflexiones: “los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*” (Marx, 2015: 109).

La reivindicación posterior de aquella fórmula a menudo correría por cuenta de un cierto materialismo vulgar que desde una lectura en clave practicista instaba a desechar todo trabajo teórico de *interpretación* a favor de la pura *transformación* social y política del mundo. Pero tal como han señalado Eduardo Grüner y Horacio Tarcus, entre otros, semejante reduccionismo anti-intelectualista en nada le hace justicia al planteamiento profundo que encierra la famosa reflexión marxiana.

En efecto, según Tarcus (2015), en el seno de aquella lectura practicista está la reafirmación de los dualismos sujeto-objeto y teoría-práctica que es justamente lo que las *Tesis sobre Feuerbach* vienen a cuestionar en su conjunto. De allí la importancia del concepto de *praxis* en Marx, no en tanto “unidad” de la teoría y la práctica (lo que supondría que éstas son entidades preexistentes y autónomas que luego la *praxis* vendría a juntar), sino como “momentos” que están constitutivamente co-implicados *al interior* de un mismo movimiento que es, indefectiblemente, el movimiento de la realidad histórico-social (Grüner, 2006).

De manera que, en la mirada de estos autores, las palabras de Marx sugieren algo mucho más radical que un mero cuestionamiento a la práctica teórica; a saber, que “la transformación del mundo es la *condición* de una interpretación correcta y ‘objetiva’”, y al mismo tiempo, dada esa condición, que “la interpretación es *ya*, en cierta forma, una transformación de la realidad, que implica, en un sentido amplio pero estricto, un *acto político*, y no meramente “teórico” (Grüner, 2006: 108).

Esto quiere decir que, en su intento por entender a la realidad de forma desencionalizada, la tesis XI de Marx en absoluto pretende ser una crítica “dirigida contra la teoría, contra la interpretación, sino –en sentido diametralmente opuesto– contra una concepción vulgar que la entiende *como mera contemplación exterior del sujeto cognoscente*” (Tarcus, 2015: 23; cursivas nuestras).

Nuestro recorrido por los aportes de Laclau y Dussel parte de esta premisa epistemológica. En ese sentido, optamos por entender al campo teórico y a las categorías que hacen posible la comprensión del mundo como un “espacio de luchas”. Y ello en la medida en que “las ideas sólo tienen existencia histórica si son tomadas e

incorporadas en la materialidad de las relaciones de fuerza” (Inda & Manini, 2018: 121). Es así que los discursos teóricos que aquí exploraremos no son pensados como propuestas autorreferenciales sino como posiciones que intervienen explícita o implícitamente para disputar sentido con otras corrientes y tradiciones teórico-políticas.

Desde este punto de vista, el aspecto medular de nuestro acceso a los textos es el poder reconocer los supuestos implícitos, las leyes tácitas, los autores, las polémicas y controversias, las formulaciones y reformulaciones que atraviesan a cada uno de los discursos teóricos estudiados, constituyéndolos como objetos compuestos y polisémicos en su relación recíprocamente determinada con el escenario histórico-político.

La idea de *apuesta* teórica que retomamos en el título de nuestro trabajo debe entenderse, entonces, en el sentido literal del término². Es decir, hablamos de “apuestas” en tanto toda teoría puede ser considerada un intento por intervenir y disputar el sentido de un conjunto de condiciones históricas y sociales de las que esa teoría es, en alguna medida, *ya siempre* un producto.

Esto quiere decir que el trabajo hermenéutico de lectura crítica sobre el corpus teórico propuesto no puede llevarse a cabo haciendo abstracción de las coordenadas espacio-temporales en que nuestro objeto se inserta. Es por este motivo que nuestra introducción al estudio de la *cuestión* popular en Dussel y Laclau comienza con una cartografía.

Las nuevas teorías críticas en su laboratorio

Para acceder a los desarrollos teóricos de Ernesto Laclau y Enrique Dussel, repasar sus interrogantes, comprender sus giros y evaluar sus alcances, es necesario primero situar ambas intervenciones intelectuales en su propio *laboratorio*, es decir, en el conjunto de condiciones políticas, sociales, geopolíticas, culturales y académicas en que Laclau y Dussel inscriben su esfuerzo por pensar en una política emancipatoria³.

De lo que intentamos ocuparnos aquí es de la famosa pregunta por el *contexto*, aunque evitando el equívoco al que suele estar asociada dicha indagación. Es decir, contexto no es simplemente aquello que rodea a los hechos definiéndolos sino más bien “la

² Respecto de la expresión *apuesta teórica*, aquí la deuda es con nuestra Directora de Tesina.

³ Tomamos la idea de *laboratorio* de Beigel (2011).

totalidad de mediaciones en las que los hechos finalmente son tales porque en esa totalidad adquieren sentido e inteligibilidad” (Semán, 2017).

Atendiendo esa tarea, consideramos que los aportes dusselianos y laclausianos deben ser entendidos en el terreno de lo que Razmig Keucheyan (2013) ha denominado *los nuevos pensamientos críticos*, esto es, el heterogéneo espacio de producciones teóricas que cobran notoriedad y relevancia a partir de la caída del Muro de Berlín en 1989 y que tienen en común el cuestionamiento global al orden social vigente.

Para el sociólogo de origen suizo, el estatus de “teorías” de los pensamientos contemporáneos está relacionado con el hecho de que constituyen productos académico-políticos compuestos que reflexionan tanto sobre lo que es, como sobre lo que sería deseable. En tal sentido, el carácter crítico de estas intervenciones supone, no un cuestionamiento que se agota en cuestiones puntuales, sino uno que, de manera más radical o más moderada, se dirige a poner en tela de juicio el mundo contemporáneo en sus distintas dimensiones.

Por otra parte, Keucheyan sostiene que estas teorías son contemporáneas no en tanto no puedan establecerse líneas de continuidad con pensamientos y preocupaciones anteriores, sino porque, en lo esencial, abren un conjunto de nuevos problemas e interrogantes que están íntimamente ligados a las transformaciones que la dinámica global del capitalismo viene sufriendo desde finales de siglo XX.

Consecuentemente con esto, si para Perry Anderson (1985) las características de lo que llamó el “marxismo occidental” fueron tributarias del retroceso del movimiento obrero en los países centrales durante los años 20’, Keucheyan advierte que la clave de lectura de las fisonomías que asumen las teorías críticas contemporáneas debe buscarse en otra derrota: la de las distintas experiencias de izquierda a partir de la segunda mitad de la década del 70’.

En aquellos años el movimiento tectónico que desde mediados de siglo venía incubando una serie de revueltas contestatarias entró decididamente en declive. Así, el ocaso de la primavera económica de los *trente glorieuses*, la burocratización de la URSS, el fracaso de las guerrillas en América Latina, la implantación de dictaduras militares a lo largo y a lo ancho del Cono Sur y la fragmentación del movimiento obrero en los países desarrollados irían sembrando un derrotero que culmina con la caída del Muro de Berlín y la emergencia hegemónica del neoliberalismo a escala global.

Esta acumulación regresiva decanta en un largo proceso de reflujo para las distintas expresiones de izquierda que terminará moldeando a los nuevos pensamientos críticos como auténticas *teorías de la derrota*. El itinerario que seguirán las doctrinas críticas de los años sesenta y setenta en el ingreso al nuevo milenio estará necesariamente marcado por ese *duelo*.

Los desprendimientos de la derrota

Es importante anotar que lo que Keucheyan denomina “nuevas teorías críticas” no constituye un campo convergente de acuerdos teóricos y consensos políticos. Las más de las veces, al hablar de ellas nos referimos a un espacio de discusiones comunes cuya definición y resolución está en permanente tensión y disputa.

Las múltiples configuraciones que dichos aparatos teóricos adoptan en el contexto de los debates contemporáneos están lógicamente relacionadas con la forma en que cada uno entra en contacto con la derrota de los años previos. Sin embargo, al margen de esta diversidad interna, es posible identificar problemáticas compartidas que ganan terreno en la reflexión crítica hacia finales de siglo y que serán parte del repertorio habitual de estas teorías en su intento por ofrecer respuestas al presente.

Una de las características constitutivas de los nuevos pensamientos críticos es el esfuerzo por repensar la cuestión del *sujeto de la emancipación* a la luz de las transformaciones en la dinámica de la economía-mundo. Y ello porque “la ‘onda larga’ de crecimiento económico que sucedió a la Segunda Guerra Mundial, acelera el éxodo rural, aumenta el nivel de vida, generaliza el tiempo libre y da nacimiento a una ‘nueva clase obrera’” (Keucheyan, 2013: 50).

Aquel periodo de estabilización del capitalismo determinará la pérdida de centralidad de la explotación económica como variable explicativa del ordenamiento social, cuyo correlato será no sólo la crisis de las organizaciones tradicionales de la clase obrera, sino, además, la multiplicación de lo que entonces se conocía como los “frentes secundarios”. Así, las teorías críticas encontrarán en la emergencia de nuevos sujetos sociales como las mujeres, los estudiantes, los colonizados, los marginales, e incluso los locos y los detenidos, un potencial emancipador susceptible de reemplazar el papel revolucionario que antaño se le atribuyera al proletariado.

Sin embargo, en lo que será una constante de la dinámica teórica de los pensamientos críticos, este cambio de óptica no significará un abandono definitivo del marxismo, sino

más bien una nueva lectura o un nuevo diálogo con el mismo; movimiento, este último, que torna adecuado pensar la presencia del marxismo al interior de las teorías críticas contemporáneas simultáneamente como *persistencia* y como *crisis* (Rocca, Romero, Waiman, & Loustaunau, 2016).

En ese sentido, para Keucheyan es la recuperación del concepto de *alienación* a partir de la publicación de los textos de juventud de Marx y, en especial, de los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, la que hará las veces de “coagulante” que permite reelaborar teóricamente la unidad de las diversas luchas más allá de la estricta problemática clasista.

El otro rasgo estructurante de los pensamientos críticos contemporáneos residirá en los distintos intentos por reformular la concepción clásica del poder. “Durante la primera mitad del siglo XX, la concepción del poder que predomina en el seno de las teorías críticas, y en particular en el seno del marxismo, se inspira en las revoluciones rusas de 1905 y 1917” (Keucheyan, 2013: 54). Se trataba de una noción unilateral del poder como mera dominación represiva que, por ello, atribuía centralidad política al momento de la toma y debilitamiento del poder del Estado.

Al constatar que en el capitalismo occidental el aparato estatal se apoyaba sobre una *sociedad civil* robusta, Gramsci intentará teorizar los mecanismos estatales y para-estatales de producción del consentimiento entre los dominados; desplazamiento que, desde distintos registros, también llevarán a cabo Althusser, la Escuela de Frankfurt, Bourdieu, o el propio Foucault en su esfuerzo por ofrecer una noción productiva del poder.

Estas dos preocupaciones teóricas vinculadas a la cuestión del *sujeto* y a la cuestión del *poder* serán vertebrales en la labor político-intelectual de los pensadores críticos hacia finales de siglo y convivirán, a su vez, con otros dos cambios que sellarán las características propias de ese campo de producción académica.

En primer lugar, las nuevas teorías críticas darán forma a una nueva geografía del pensamiento. Así, desde comienzos de los años 80' el centro de gravedad de las teorías críticas se desplazará hacia el mundo anglosajón y la política abierta de las universidades contribuirá a una diversificación de las procedencias nacionales de los autores, permitiendo la aparición de numerosos pensadores e interrogantes que surgen desde la propia periferia del sistema-mundo.

En segundo lugar, aunque sin perder vigencia, en los pensamientos críticos contemporáneos el marxismo cederá centralidad y se verá obligado a dialogar con otras corrientes y tradiciones teóricas. La proliferación de referencias intelectuales al interior del pensamiento crítico tendrá como consecuencia, por un lado, la recuperación de viejos conceptos (“ciudadanía”, “democracia”, “utopía”, “soberanía”, entre otros) que empiezan a ser revisados a la luz de la derrota, y por otro, el recurso a un eclecticismo que rehabilita autores de las más diversas extracciones. En ese grupo ingresan los nombres de Hannah Arendt, John Rawls, Carl Schmitt, Baruch Spinoza, George Sorel, San Pablo, Robespierre, etc.

Como acertadamente sugiere Keucheyan, incluso los infinitos “retornos a Marx” o el continuo rescate de pensadores pertenecientes a la tradición marxista como Antonio Gramsci o Walter Benjamin, forman parte de este proceso de hibridación teórica que define a las nuevas teorías críticas. Las obras de Ernesto Laclau y Enrique Dussel estarán cruzadas por esta pluralidad de geografías, referencias y giros temáticos.

El retorno del *pueblo* como categoría teórica

En su trabajo de sistematización, una de las claves de lectura que sugiere Keucheyan para delimitar a las teorías críticas contemporáneas es ubicar el origen de las mismas en los desprendimientos de la llamada “crisis del marxismo”. Para nosotros este supuesto no deja de ser problemático pues, como advierten Inda & Manini (2018), si puede hablarse de una crisis del marxismo en el orden teórico-práctico, aquel proceso de reflujo existe al menos desde 1930. Circunstancia que, incluso, vuelve pertinente la pregunta de si los *usos* de Marx no pueden sino existir en crisis (Rocca, Romero, Waiman, & Loustaunau, 2016).

Ahora bien, si ese quiebre de larga duración que ha dado nacimiento ya a incontables *marxismos* no constituye un aspecto distintivo de los nuevos pensamientos críticos, sí parece serlo la inexorable pérdida de protagonismo de la clase obrera en tanto agente del cambio histórico a partir de las décadas del 60’ y 70’.

Lo que cambió innegablemente, lo que no resistió las arremetidas de los vientos del Este, fue la posibilidad de articular la teoría marxista, de sostener su proyecto de emancipación, ponderando –bajo la figura de un sujeto revolucionario– al movimiento obrero y sus organizaciones como estrategia política privilegiada de salida. (Inda & Manini, 2018: 122)

Tal como señalamos, este desplazamiento del proletariado como actor medular del conflicto político convirtió a la pregunta por el sujeto de la emancipación en un eje de abordaje central para el campo de producción teórica de los nuevos pensares críticos. A dicha preocupación han intentado responder de manera distinta, y no sin tensiones, los autores que pueden inscribirse en este espacio de reflexiones.

El retorno de la *cuestión* popular como problemática teórico-política, por tanto, debe ser comprendido en el marco de esa encrucijada contemporánea que obliga a repensar la conformación del sujeto o, más precisamente, de *los* sujetos desde el horizonte de una praxis política transformadora.

Aunque ubicados en trayectorias intelectuales disímiles, Ernesto Laclau y Enrique Dussel se encuentran entre los autores que a lo largo de las últimas décadas han venido insistiendo en la necesidad de recuperar la noción de “pueblo” como categoría nuclear desde la cual se puede dar respuesta teórica al problema de la dispersión de las posiciones de sujeto en el denominado “capitalismo tardío”.

Tomando como guía la pregunta por los avatares del diálogo intelectual entre Laclau y Dussel en relación al concepto de “pueblo”, en este trabajo intentamos indagar y reconstruir los puntos de contacto, los desacuerdos, las polémicas latentes y las discontinuidades entre ambas propuestas teóricas.

El recorrido que aquí sugerimos comenzará explorando la forma en que las obras de Laclau y Dussel entran en contacto con la tradición marxista. Esta decisión está justificada en la medida en que, en el contexto de la derrota, ambos autores han pensado la categoría de “pueblo” bajo la presencia del corpus teórico del marxismo como interlocutor permanente. Es decir, las apuestas teóricas de Laclau y Dussel en relación a lo popular no pueden comprenderse sin examinar las discusiones implícitas o explícitas que cada uno de ellos mantiene con el pensamiento marxista o, para ser más precisos, con *los* marxismos en plural.

Dicho punto de partida supone adelantar una hipótesis de lectura: para nosotros el marxismo es un vector que estructura los desarrollos teóricos de los autores que aquí estudiamos. Sea para apoyarse, para discutir con él, para reformularlo o para ampliar sus alcances, la teoría marxista hace las veces de un faro al que Laclau y Dussel recurren constantemente a la hora de emprender su propio camino intelectual.

A través de ese vínculo, continuaremos nuestro repaso metiéndonos de lleno en el objeto que nos convoca. Esto es, inspeccionaremos qué tipo de ontología sobre la

política subyace a las obras de ambos autores para, a partir de ello, poder delinear el tipo de construcción teórica que cada uno despliega en relación a la categoría de *pueblo*.

Posteriormente, asumiendo la “crisis del sujeto de la emancipación” como elemento característico de los debates contemporáneos, problematizaremos la relación entre pueblo y clases sociales en los enfoques de Dussel y Laclau. El propósito de este apartado consistirá en reconocer qué conflictos, identidades o sujetos intervienen en la *lucha popular* y qué papel le otorgan ambas propuestas a la *lucha de clases* en ese proceso.

A continuación, y atendiendo la cuestión del poder como otra de las inquietudes centrales de las nuevas teorías críticas, nuestro recorrido se detendrá a indagar de qué manera piensan Laclau y Dussel el vínculo entre las construcciones populares, la democracia y el Estado. Hegemonía, representación y participación serán algunos de los temas que nos permitirán acceder a las concepciones del poder político y lo estatal en las ópticas laclausiana y dusseliana.

Finalmente, considerando que según Keucheyan (2013) una de las razones de la dispersión geográfica de los pensares críticos en el último tiempo obedece a que “las nuevas ideas surgen allí donde se plantean los nuevos problemas” (p.7), concluiremos nuestro estudio reflexionado sobre los componentes propiamente latinoamericanos de las teorizaciones de Laclau y Dussel. De esta manera, la propuesta es evaluar de qué forma inscriben los dos enfoques la categoría de *pueblo* al interior de los debates sobre el *populismo*, intentando registrar, a propósito de ello, las secuelas que la propia experiencia argentina y latinoamericana produce en ambos itinerarios intelectuales.

Como puede verse, el trabajo se estructura siguiendo los cuatro grandes elementos que Keucheyan destaca como característicos de las teorías críticas contemporáneas. Así, las relecturas del marxismo apoyadas en diversas fuentes teóricas, la multiplicación de los sujetos de la emancipación, la descentralización de la concepción del poder y la hibridación geográfica de los pensamientos críticos hacen de telón de fondo de nuestro repaso crítico por los desarrollos de Dussel y Laclau.

Esta lógica de indagación en la que, recuperando el consejo de Marx, iremos avanzando desde los debates más abstractos hasta los más concretos requiere, en algunos casos, emplazar tratamientos como condición para obtener una lectura cruzada del aparato teórico de los autores. Asimismo, a los efectos de respetar un orden expositivo, en cada uno de los capítulos presentaremos primeramente los argumentos de Laclau para luego

recoger las intervenciones de Dussel. Tal decisión se ha tomado teniendo en cuenta, por un lado, la anterioridad cronológica de los aportes de Laclau a la teoría política y, por el otro, el hecho de que los contrapuntos explícitos entre ambos autores se han dirigido mayoritariamente desde Dussel hacia Laclau y no a la inversa.

Así, la disposición narrativa propuesta no sólo nos permitirá sistematizar los aportes de ambos autores ordenando lo que en la lógica del trabajo intelectual muchas veces se presenta de manera caótica y dispersa, sino que además facilitará tanto el abordaje comparativo como la justificación teórica de situar a las obras de Laclau y Dussel en el amplio espectro de los *pensamientos críticos contemporáneos*.

Si uno de los rasgos que define a los autores que nutren ese espacio de reflexiones es el rescate de conceptos anteriormente desestimados, creemos que la virtud de la labor laclausiana y dusseliana en la recuperación del *pueblo* ha sido la de asumir el desafío de su ambigüedad semántica y dotar al concepto de volumen teórico allí donde la teoría sólo ofrecía menosprecio o, a lo sumo, indiferencia.

Ese esfuerzo por tomarse en serio lo indeterminado de la palabra “pueblo” convierte a Dussel y a Laclau en dos pacientes navegadores que van buscando, como diría Marechal, *las botellas que el pueblo recoge con mensajes de naufragio* para, a partir de allí, construir una categoría desde el horizonte de la praxis política crítica. De lo que se trata ahora es de abrir esas botellas para desandar el recorrido teórico que han emprendido nuestros autores.

CAPÍTULO I: El marxismo como espejo

1.1. Los caminos inversos de Laclau y Dussel

Las razones de la persistencia, aunque más no sea híbrida, del marxismo en el repertorio de reflexiones de los nuevos pensamientos críticos no son azarosas. Antes bien, el retroceso que comenzaba a sufrir la política emancipatoria hacia mediados de la década del 70' era también el repliegue de la tradición marxista como principal paradigma de sustentación de la praxis crítica de aquellos años.

En consecuencia, el punto de partida de una reconstrucción política post-derrota exigía un nuevo tipo de convivencia con el arsenal teórico del marxismo y sus lecturas previas. Para las teorías críticas en general, y para Laclau y Dussel en particular, el corpus marxista se constituyó, así, en un *espejo* al que debía recurrirse para buscar respuestas, para tomar distancia, para repensar problemas o para ir más allá de él.

De manera que el intento laclausiano y dusseliano por dar volumen teórico a la *cuestión popular* encuentra en el amplio legado marxista un hilo conductor común. Pues, desde sus comienzos, la noción de *pueblo* ha aspirado a llenar el vacío dejado por las aminoradas potencialidades revolucionarias de una clase obrera cada vez más asimilada al modo de vida del capitalismo. Lo cual implicaba, claro está, poner a debate algunos de los supuestos que habían sustentado la centralidad política del proletariado o mínimamente retomar algún tipo de posicionamiento teórico en medio de los *mil y un marxismos* que proliferaron a partir de la segunda mitad de la década del 50', cuando comenzó a hacerse patente para buena parte del pensamiento de izquierda el agotamiento del llamado "marxismo-leninismo".

Nuestra primera hipótesis de indagación, por tanto, es que los encuentros y las discrepancias de Laclau y Dussel en relación a la categoría de *pueblo* están en buena

medida ligados a la forma en que ambos autores han leído la obra de Marx y la tradición marxista posterior. Es decir, entendemos que las respuestas teóricas de Ernesto Laclau y Enrique Dussel a la “crisis del sujeto de la emancipación” no son debidamente confrontables si no conocemos en qué lecturas del corpus textual de Marx se cimientan. Para retomar la vieja fórmula althusseriana, de lo que se trata, entonces, en este capítulo, es de hacer confesar a nuestros autores *de qué lecturas (de Marx) son culpables*.

Y la relevancia de este interrogante tiene que ver con el hecho de que en Laclau y Dussel es posible reconocer trayectorias opuestas en cuanto a su vinculación con la obra del pensador alemán. Así, mientras el trabajo de Laclau sufre un desplazamiento teórico que va desde un estructuralismo neomarxista en sus textos de juventud a un postestructuralismo que se aleja de las principales tesis del marxismo (Fava, 2016); en Dussel, en cambio, hay un descubrimiento y apropiación tardíos de la obra de Marx a partir de una lectura metódica que dará lugar a 4 tomos de comentarios sobre lo que el propio Dussel llama las “cuatro redacciones de *El Capital*” que Marx ensayó entre 1857 y 1880.

En las líneas que siguen no intentamos emprender un recorrido exhaustivo por las consideraciones que Laclau y Dussel han vertido respecto del legado marxista, objeto que excede largamente el propósito de nuestro trabajo, sino más bien explorar la manera en que los dos autores acceden al corpus marxiano, toda vez que las diferencias y puntos comunes respecto de ese itinerario nos sirven para comprender mejor las aproximaciones de Laclau y Dussel a la problemática de lo popular.

1.2. El Marx de Laclau: la constante presencia de una ausencia

Pese a que Ernesto Laclau nunca dejó de reconocerse como parte del heterogéneo campo de la tradición marxista, su inscripción a dicha corriente teórica siempre ha estado marcada por un vínculo *sui generis* con la obra del pensador alemán. “Yo nunca fui un marxista clásico en el sentido de que siempre traté de combinar el marxismo con algún otro tipo de cosa” sostuvo el autor argentino en una entrevista concedida a Ricardo Camargo (Laclau, 2009: 816).

Con la convicción de que el corpus del marxismo era insuficiente para entender la realidad política latinoamericana y, en especial, el fenómeno del peronismo en Argentina, esa búsqueda de “otro tipo de cosa” comenzó al interior de los textos marxistas con los nombres centrales de Louis Althusser y su famoso ensayo sobre

“Contradicción y sobredeterminación” y Antonio Gramsci de quien procuraba retomar la idea de una voluntad colectiva “nacional-popular”.

Tras radicarse en Europa, Laclau entrará en contacto con la corriente postestructuralista en auge y su esfuerzo intelectual por construir una nueva ontología de lo político empezará a apoyarse en fuentes teóricas más allá de la propia tradición marxista, a través de autores como Barthes, Derrida, Wittgenstein y Lacan. *Posmarxismo* será la denominación que el mismo Laclau le dará a ese proyecto teórico *maduro*, cuyos cimientos centrales fueran formulados con Chantal Mouffe en su influyente obra conjunta, *Hegemonía y estrategia socialista*, de 1985⁴.

Pero tal como ha advertido Waiman (2015), en ese recorrido político-intelectual que va “de Perón a Lacan”, y que dará nacimiento al posmarxismo, el nombre de peso que no aparece en toda su dimensión es justamente el del propio Marx; olvido que, dada la centralidad que la nominación tiene en la teoría política laclausiana, no puede sino ser sintomático del lugar que ocupa el filósofo alemán en el pensamiento de Laclau.

En efecto, la figura de Marx

recorre la obra del autor argentino marcando la *constante presencia de una ausencia*. La discusión con Marx, con sus textos, con su teoría, se encuentra casi ausente en la obra de Laclau, reduciéndose a la breve mención de párrafos sueltos de tres de sus obras. (Waiman, 2015: 2; cursivas nuestras)

Por fuera de esas escasas referencias, Laclau recurrirá permanente a Marx como la encarnación de un pasado teórico que es necesario abandonar. El marxismo, en ese sentido, no ocupa sino “el lugar del otro expulsado que permite el cierre del discurso posmarxista” (p.2). Pero se trata de un cierre que se hace al costo de discutir no con la mejor tradición del marxismo sino con una versión canonizada y decididamente vulgar del mismo, tal como han sostenido distintas recepciones críticas de la apuesta posmarxista (Geras, 1987; Boron, 2000; Veltmeyer 2006; Acha, 2013; entre otros).

Íñigo Errejón ha señalado acertadamente que, en ocasiones, el tono de estas críticas estuvo más guiado por lógicas acusatorias que por el interés genuino de abrir un debate respecto del legado marxista. Atilio Boron (2000), por ejemplo, en su réplica llega a imputarle al posmarxismo ser “una nueva y sofisticada estrategia al servicio del capital, concebido para desarmar ideológicamente el campo popular” (p.102). De esta

⁴ Nos referimos a la obra original en inglés. La primera edición en castellano fue publicada dos años más tarde, en 1987.

manera, “la teoría defendida por Laclau es, antes que incorrecta u horadada de carencias o contradicciones, una maniobra de traición” (Errejón Galván, 2012: 221).

Sin embargo, como bien aclara el politólogo español, este tipo de conclusiones inoportunas en nada niegan la pertinencia de las críticas planteadas desde el marxismo hacia el endeble tratamiento de Laclau. Como veremos más adelante, Enrique Dussel demostrará de manera convincente que el Marx contra el que se erige la crítica laclausiana se funda en pasajes específicos que no constituyen el núcleo sustancial del pensamiento del filósofo alemán. Pero, además, el propio Laclau ha reconocido haber tratado la obra de Marx “tan sólo marginalmente” pues su interés teórico particular ha estado fundamentalmente abocado a elaborar una genealogía del concepto de “hegemonía” a partir de la Segunda Internacional (Laclau, 1993: 191).

De esta manera, la imputación de Laclau respecto de un supuesto determinismo económico del que estaría impregnada la obra de Marx “solo puede sostenerse con una lectura de fragmentos aislados de unos pocos textos a los que se va a buscar una certeza ya obtenida sobre el carácter determinista de estos” (Waiman, 2015: 7).

Omar Acha ha sugerido que esta constitución del posmarxismo en franca rivalidad con el propio Marx no puede ser comprendida sin reconstruir el tipo de lectura del marxismo que caracterizaba al pensamiento de Laclau previo a su distanciamiento definitivo. Es también la hipótesis de Waiman, para quien las críticas posmarxistas se sostienen sobre una prolongación a todo el marxismo de la conceptualización con la que Laclau operaba en sus obras tempranas.

Según Acha (2015), “el marxismo del joven Laclau era más causalista que dialéctico, más transhistórico que históricamente delimitado a la sociedad capitalista”. Así, influido por el dualismo del estructuralismo marxista, en las obras de juventud de Laclau subyace una concepción de la historia como sucesión de modos de producción impulsados por el desarrollo de las fuerzas productivas y a partir de lo cual se erigen las sociedades históricamente determinadas como articulación específica de distintos modos de producción y de la infraestructura económica con la superestructura político-ideológica⁵.

⁵ En las lecturas críticas del marxismo temprano de Laclau suele señalarse la inspiración netamente althusseriana de esos escritos. Para nosotros aquella afirmación merecería matizarse, sobre todo teniendo en cuenta que, como señalamos, el Laclau posmarxista, férreamente anti-estructuralista, tendrá un fuerte anclaje en *Contradicción y sobredeterminación*, un texto que el propio Althusser escribe en los años 60’.

Laclau revisará a partir de la década del 80' aquella posición inicial pero no dejará de atribuir tal concepción mecánica al marxismo en su conjunto. "Para Marx, la Historia, en la medida en que es una narración coherente, es una historia de la producción" dirá Laclau (2006d: 22). En la misma línea, en un pasaje de *La razón populista* el autor argentino sostiene que "Marx presenta la historia como un relato unificado por una lógica única: el desarrollo de las fuerzas productivas, al cual corresponde, en cada uno de sus estadios, un cierto sistema de relaciones de producción" (Laclau, 2005: 177).

A la hora de asociar esa teleología productivista con la obra del propio Marx, nuestro autor se remitirá a algunos párrafos del «Prefacio» a la *Contribución a la crítica de la Economía Política* de 1859, los cuales considerará en franca contradicción con los postulados que Marx y Engels esbozaran en el *Manifiesto Comunista*. El recurso a estos dos textos puede encontrarse en la mayoría de las argumentaciones de Laclau contra el pensador alemán (Laclau, 1993; 2006b; 2006d; 2012a).

En consecuencia, para el Laclau posmarxista existe en la obra de Marx una *dualidad constitutiva* entre la interpretación de la historia como un proceso enteramente objetivo dominado por la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción tal como aparece en el mencionado «Prefacio» y, por otro lado, aquella famosa fórmula del *Manifiesto* que afirmaba que la historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases (Laclau, 2006b). En la óptica del autor argentino es esta ambigüedad la que, en parte, explicaría la llamada "crisis del marxismo".

Si en la posición de Laclau la primera concepción objetivista es insostenible puesto que en ella los antagonismos sociales juegan un rol secundario, lo cual resulta incompatible para una teoría como la suya que aspira a comprender la eficacia específica de lo político; la tesis que, por el contrario, pone el acento en la primacía de la lucha como motor de la historia es para Laclau reivindicable *so pena* de abandonar definitivamente los estrechos marcos clasistas en que se inserta en la teoría marxista.

En efecto, toda la teoría política laclausiana está dedicada a cuestionar lo que el autor considera un "reduccionismo de clase" fundante del corpus marxista. Su intuición inicial es que la estrecha perspectiva clasista del marxismo clásico constituye un obstáculo para pensar en la recomposición hegemónica de las identidades políticas fragmentadas en la sociedad contemporánea. La noción de "pueblo" en Laclau se inscribe, así, en su concepción de la indeterminación del vínculo social, en el que no hay puntos privilegiados de ruptura sino un desenvolvimiento contingente de los antagonismos.

Pero el autor dirá que tal forma de entender la construcción de identidades colectivas implica descartar la teoría marxista de las clases, puesto que en ésta última la clase no puede sino funcionar como núcleo articulador en que se suturan todas las identidades (Laclau, 2006d). Es por ello que, si en *Política e ideología en la teoría marxista* las identidades populares todavía remitían a un núcleo de clase, a partir de *Hegemonía y estrategia socialista* Laclau construye su categoría de “pueblo” contra el propio Marx y la tradición que él funda.

Las razones de este viraje son diversas. La “crisis del marxismo”, los debates del eurocomunismo, las dificultades de la empresa althusseriana de conciliar la última instancia económica con la autonomía relativa de los demás “niveles” y el avance de las filosofías *post*, entre otras novedades, fueron gestando un *espíritu* de época que no solo influiría en Laclau, sino en toda una generación de pensadores y dirigentes de izquierda (Acha, 2013).

De cualquier manera, lo que nos interesa retener aquí no es tanto que Laclau desarrolle toda su obra madura a partir de un distanciamiento con Marx, sino las condiciones particulares en que dicho alejamiento se produce. En este sentido, no se trata de pensar críticamente el Marx de Laclau bajo la clave de una polémica de autoridad que revele el “verdadero Marx”, sino a partir de las consecuencias que dicha lectura incompleta produce en los desarrollos teóricos del autor argentino.

Es decir, que en Laclau existe un tratamiento sesgado de la obra Marx puede constatarse recorriendo los supuestos ciertamente caricaturescos que el autor argentino le imputa a la teoría marxista⁶. Pero lo relevante para nuestro argumento, y esta es la hipótesis de la que pretendemos partir, es que esa imagen extremadamente simplista que Laclau construye de Marx no puede sino redundar en un abandono completo de los aportes del marxismo para explicar la dinámica de las relaciones sociales.

Movimiento que, en definitiva, será decisivo para el tipo de fisonomía que adoptará su teoría política, pues, cuando Laclau intente buscar salidas al esencialismo de clase ya no podrá visitar críticamente el corpus marxista del que se ha desprendido por

⁶ Por ejemplo, en su polémica con Geras, Laclau (1993) destaca que “el modelo base/superestructura afirma que la base no sólo limita sino que *determina* la superestructura, *del mismo modo que los movimientos de una mano determinan los de su sombra en una pared*” (p.128; cursivas nuestras). Y puede discutirse la pertinencia de la distinción base-superestructura, pero probablemente ningún marxista se sentiría aludido con la descripción que propone Laclau de ella. Este tipo de atribuciones triviales al enfoque marxista serán moneda corriente en la defensa laclausiana del posmarxismo.

considerarlo una teoría obsoleta. Su respuesta, entonces, deberá apoyarse en un supuesto que parecerá abrir la puerta a un nuevo reduccionismo, en este caso opuesto al que el autor argentino pretende superar: la postulación del carácter discursivo de lo social. Así, a la hora de anclar la lucha política en las relaciones materiales de fuerza, el *pueblo* de Laclau encontrará serias dificultades para no navegar en el vacío.

1.3. Enrique Dussel: hacia un Marx desconocido

El itinerario seguido por Enrique Dussel respecto a su vínculo con Marx y sus intérpretes puede considerarse estrictamente inverso al que emprende Laclau. Y ello porque a lo largo de la obra del filósofo mendocino es posible advertir un desplazamiento que va desde un antimarxismo desconocedor de la obra de Marx en las primeras etapas de su producción filosófica, hacia una lectura “arqueológica” de Marx, fundamentalmente a través del estudio de los escritos preparatorios de *El Capital* (Teruel, 2016a).

La distancia inicial de Dussel respecto del pensamiento marxista será tributaria de dos factores centrales. En primer lugar, la influencia que ejerce en el desarrollo de la *Filosofía de la Liberación* el sesgo antimarxista propio del catolicismo latinoamericano y argentino. En segundo lugar, una visión de Marx como pensador de la totalidad eurocéntrica que entraba en franca contradicción con el intento dusseliano de producir una filosofía desde América Latina apoyada en la categoría de *alteridad* que el autor mendocino adopta de Emmanuel Lévinas a partir de la década del 70’.

Ahora bien, como el propio Dussel ha señalado, ese antimarxismo de sus obras tempranas debe ser entendido, en lo esencial, como una reacción contra las lecturas petrificadas a las que el pensamiento marxista estaba mayoritariamente asociado. Así, años más tarde Dussel (1994) dirá que:

si a dicho antimarxismo se le hiciera la aclaración de "antidogmatismo", tan presente en algunos marxismos como el althusseriano, estaliniano, el del PC argentino oficialista, etc., estaría de acuerdo con mi posición de aquella época, hoy también. [...] ¿De qué otra manera podría pensar alguien que viniera de un pensar crítico pero tradicional y que intentaba articularse a los grupos populares, acerca del "marxismo argentino" hegemónico? (citado en Teruel, 2016a: 109)

El viraje decisivo respecto de esta postura inicial se producirá durante los años 1975-1977, en coincidencia con el exilio de Dussel tras sufrir un atentado de fuerzas paramilitares en su propia casa. Una vez radicado en México, el filósofo mendocino

procederá a realizar una lectura microscópica de “Marx mismo” siguiendo las cuatro redacciones de *El Capital*, trabajo que el autor desarrollará a través de 16 seminarios realizados en la UNAM en un periodo que dura 10 años.

La propuesta hermenéutica de Dussel consiste en insertarse directamente en el “laboratorio” teórico de Marx; esto es, explorar en su idioma original los cuadernos de anotaciones que el pensador alemán produce desde 1857 hasta 1882 para identificar en ese recorrido cómo el autor va descubriendo los temas, construyendo sus categorías, reformulando sus planteos y dando forma a su estudio crítico de todo el sistema de categorías de la economía política burguesa (Dussel, 1985).

El filósofo mendocino ha señalado en numerosas ocasiones que lo que impulsó esta etapa de su pensamiento dedicada a construir una “económica de la liberación” fueron las distintas críticas a su proyecto filosófico y, en especial, la que le hiciera Horacio Cerutti (2006), quien acusaba al autor de “populista” por valerse de la noción de *pueblo* y desatender la categoría de *clase*.

Ahora bien, coincidimos con Teruel en que, más allá de los motivos que el propio de Dussel esgrime, las razones de aquella convergencia tardía con el marxismo deben buscarse en un conjunto de factores más amplios.

Una lectura completa como fue la que realizó Dussel respecto de la obra de Marx debe tener otros móviles. [...] Creemos hallar esos móviles en la necesidad de conciliar la filosofía marxista con la teología cristiana, en la necesidad de construir en categorías analíticas conceptos como *pueblo* y *pobre*, en establecer la mediación económica que no había sido suficientemente desarrollada en su filosofía de la liberación y, por último, en el contexto académico de México hacia mediados de 1970. (Teruel, 2016a: 105-106)

Es decir, la lectura creativa de Dussel se inscribe en lo que Fornet-Betancourt (2001) ha denominado “los nuevos intentos de naturalizar a Marx en América Latina”. En ese sentido, el autor mendocino va a buscar en la obra de Marx un paradigma de sustentación que le permita situar teóricamente la exterioridad latinoamericana, la cuestión de la dependencia, la ambigüedad del populismo y la centralidad del concepto de *pueblo* para pensar la política en la periferia. Dussel (1985) entiende que “en América Latina se ha conocido a Marx con frecuencia por sus intérpretes –de los cuales Althusser

ha sido el último” (p.21) y es por eso que, en balances posteriores, el autor recordará haber empezado a estudiar a Marx contra el propio Althusser (Dussel, 2010)⁷.

Así, en su acercamiento cronológico al núcleo de trabajo de Marx, Dussel se encontrará, no con un materialismo cosmológico, objetivista, sino con lo que el propio autor llama un *materialismo productivo*. Es decir, para Dussel el punto de partida epistemológico de la crítica de Marx es el sujeto de trabajo: es este sujeto el que *constituye* a la naturaleza como “materia”, resultando secundaria, por consiguiente, la discusión acerca de la aprioridad de la naturaleza *exterior* a la historia humana (Dussel, 1985: 36-37).

De esta manera, Dussel (1988) encuentra que el concepto medular de la crítica marxiana a la economía política burguesa es el de *trabajo vivo*: “la 'exterioridad' del trabajo-vivo con respecto a la 'totalidad' del capital es la *conditio sine qua non* para la comprensión total del discurso de Marx” (citado en Teruel, 2016b: 175). El *trabajo vivo* es la *fuelle creadora del valor* desde la nada del capital, dirá Dussel siguiendo al pensador alemán. El trabajo no-objetivado, antes de ser subsumido en la totalidad del capital, es lo Otro que el capital, *pobreza absoluta* como objeto, pero *posibilidad universal* de toda riqueza como sujeto y como actividad⁸.

Es desde esta revelación que nuestro autor podrá hacer converger a Lévinas con Marx. Es decir, si en sus primeras obras Dussel postula su *método analéctico* en oposición a la dialéctica marxista a la que considera atrapada en la categoría de totalidad, a partir de su estudio de los *Grundrisse* descubrirá la *exterioridad* como componente esencial del pensamiento dialéctico de Marx, operación de la que, según el filósofo mendocino, el propio Marx no es ni siquiera consciente (Fornet-Betancourt, 2001).

Nuestra pretensión consiste, contra toda la tradición de los intérpretes de Marx, en afirmar que la categoría por excelencia de Marx no es la de “totalidad” sino la de “exterioridad”. Claro está que el “desde-donde” piensa el pensar de un pensador nunca es explícitamente pensado por él mismo. Es lo supuesto, lo obviamente tenido por punto de partida [...]. Nuestra pretensión consiste en

⁷ Creemos que la rivalidad de Dussel con Althusser no solo está afectada por la crítica de Cerutti inspirada en esa escuela sino también por la forma de “manual” en que el filósofo francés fue leído en América Latina. La polémica es tan marcada que Dussel incluso había pensado dar nombre al primer tomo de su comentario a los escritos de Marx con el título “Para leer los Grundrisse”, en clara alusión a *Para leer “El Capital”* (Dussel, 1990: 315).

⁸ Christopher Arthur (2004) ha dicho que este constituye el mayor descubrimiento de la lectura dusseliana de Marx, aunque disiente con la formulación omnipotente del trabajo como “fuente creadora del valor” y propone distinguir entre “fuente” y “creador” en el proceso productivo. Para la respuesta a esta crítica, véase Dussel (2004).

indicar que el análisis ontológico del capital [...] sólo es posible desde una posición *crítica*, [...] desde un “afuera” *práctico* del capitalismo [...]. La “exterioridad” es la condición *práctica* de la crítica a la “totalidad” del capital. (Dussel, 1988: 365-366)

Para Dussel dicha “exterioridad” es el lugar de la realidad del Otro, del trabajador viviente en su corporalidad todavía no subsumida por el capital. Se trata de una potencia externa que inicialmente se presenta al capital como desnudez, existencia puramente subjetiva del trabajo: el *pobre* (Dussel, 1985). Ese punto de partida antropológico-crítico de la *económica* que se sitúa en la alteridad del sistema le servirá a Dussel para precisar la categoría de *pueblo* y hará de sustento material para su empresa teórica orientada a construir una *Política de la Liberación*.

1.4. ¿Qué diría Marx del *pueblo*?

Enrique Dussel ha considerado de suma validez la labor que Laclau emprende para denunciar el dogmatismo y reduccionismo economicista presente en distintas interpretaciones del marxismo⁹. Sin embargo, entiende que tal crítica no es aplicable a la obra del propio Marx, sino sólo a la caricaturización de su pensamiento a manos de sus continuadores, a quienes el filósofo argentino agrupa bajo el calificativo de “marxismo standard”.

En línea con otras recepciones críticas del posmarxismo, para Dussel el cuestionamiento laclausiano se apoya en una lectura superficial del pensamiento de Marx. Así, en referencia a la famosa cita del «Prefacio» Dussel sostendrá que Laclau saca demasiadas conclusiones de un texto que puede considerarse “débil” en el discurso marxiano, dado que “en las casi 10 mil páginas que Marx escribió de 1857 a 1867, su período creativo teórico por excelencia, no se encuentran dos páginas seguidas dedicadas al tema supra-infraestructura” (Dussel, 2001: 192). Para el autor mendocino, la obra de Marx leída en profundidad está libre de los cargos de esencialismo que Laclau le imputa.

Es justamente a este respecto que los itinerarios de Laclau y Dussel en relación a la teoría marxista pueden pensarse como caminos opuestos. Es decir, mientras que Dussel pretende retomar los textos de Marx para defender su vigencia contra las

⁹ Este reconocimiento debe tomarse en forma genuina. En entrevista personal al autor, cuando le consultamos por los déficits de la lectura laclausiana del marxismo, Dussel sugirió comenzar por sus aciertos que, según su opinión, no deben desestimarse.

deformaciones del marxismo vulgar, Laclau, en cambio, se apoyará unilateralmente en dichas versiones para justificar un abandono definitivo de la tradición teórica inaugurada por el filósofo alemán.

Frente a este tipo de reparos Laclau se ha defendido sosteniendo que sus señalamientos críticos hacia el corpus marxiano no se apoyan en ningún intérprete economicista de la Segunda Internacional sino en textos del propio Marx. En tal sentido, para el autor argentino “es necesario poner fin a la tendencia a disfrazar nuestras ideas presentándolas como si pertenecieran a Marx y proclamar *urbi et orbi* cada diez años que uno ha descubierto al ‘verdadero’ Marx”. Siguiendo a Paul M. Sweezy, la sugerencia irónica de Laclau (1993) es que “en lugar de intentar descubrir lo que Marx quiso realmente decir” habría que adoptar “el supuesto simplificante de que quiso decir lo que dijo” (p.192).

Y lo que encuentra Laclau, siguiendo esa premisa hermenéutica, es una oscilación en el corpus marxiano entre una concepción puramente objetivista de la historia y otra que pone el acento en la primacía de la lucha de clases. Pero en la medida en que esta dualidad dominaría el conjunto de la obra de Marx, la eliminación de aquella afirmando el carácter constitutivo del antagonismo implica, para el autor, adoptar una posición posmarxista. Es decir, ni ser “más marxistas”, ni rechazar el marxismo, sino ir más allá de él quedándose con “sus mejores fragmentos” (Laclau, 1993: 192 y 211)¹⁰.

De manera contraria, la convicción de Dussel (2010) es que Marx “tiene vida para rato”, pues, más del 50 por ciento de su obra en alemán todavía permanece inédita (p.180). Así, el filósofo mendocino cree que, frente al Marx inexplorado de las cuatro redacciones de *El Capital*, los posmarxismos están ciertamente atrasados: “son ‘posmarxistas’ de un Marx althusseriano, staliniano, etcétera, pero con una posición de ignorancia respecto a este ‘nuevo’ Marx” (Dussel, 1990: 134).

Nuestra hipótesis de fondo –reclama Dussel–, en un momento en el que el “posmarxismo” está de moda en Europa –y entre los repetidores de la periferia–, es que Marx es hoy pertinente en los países del capitalismo subdesarrollado y dependiente, porque ese capitalismo permite una creciente *realización del plusvalor* de la periferia en el capitalismo central, hegemónico, desarrollado. (Dussel, 1990: 268)

¹⁰ Como ha destacado Veltmeyer (2006), esta concepción del marxismo en términos de “fragmentos” significa, de hecho, el abandono de dicha perspectiva teórica.

De acuerdo con el autor mendocino, la decisión laclausiana de abandonar el corpus marxista para pensar la política no sólo se explica por el hecho de que hace pie en textos débiles de dicha tradición, sino además porque, según su óptica, Laclau pareciera no tomar nota de los distintos niveles de abstracción en que se desenvuelve el discurso filosófico de Marx¹¹, así como del carácter no sistemático de su tratamiento de las determinaciones del campo político (Dussel, 2001).

Es desde el análisis del status epistemológico y de los territorios inexplorados en la obra del pensador alemán que Dussel planteará que es perfectamente posible fundar la categoría de “pueblo” en la crítica de la economía política inaugurada por Marx. Así, el autor planteará que la política posmarxista no tiene sentido de ser dado que el filósofo de Tréveris nunca pensó de manera sistemática las determinaciones del campo político. Cómo puede hablarse de una perspectiva posmarxista, se pregunta Dussel en una entrevista reciente, si casi no existió la política marxista, lo que implica que en ese terreno está todo por hacerse (Dussel, 2015).

Así, mientras el *pueblo* laclausiano se erige contra la insuficiencia del marxismo, la propuesta de Dussel es plantear y resolver la *cuestión popular* “estrictamente, usando categorías de Marx”, entendiendo que aquel usa la noción de *pueblo* “sin nunca haberla constituido como categoría”, pero en el contexto de un discurso teórico que permite efectuar dicha tarea (Dussel, 2008: 139).

Todavía más enfáticamente, Dussel (1990) ha sostenido que “la liberación nacional y popular de la periferia no tiene hoy otra posibilidad de fundamentación teórica que la obra dialéctico-científica de Marx” (p.268). Es por ello que, en principio, en Laclau y en Dussel entran en tensión dos intentos diferentes de anclar teóricamente la categoría de “pueblo”. Más adelante veremos cómo este desencuentro inicial tiene secuelas en el tipo de ontología que ambos construyen sobre lo político y en las atribuciones que cada tratamiento le asigna a la dinámica popular.

1.5. Las huellas del marxismo (re)visitado

Pese a las distancias hermenéuticas que aquí hemos destacado, es indiscutible que tanto el posmarxismo laclausiano como el Marx de Dussel son expresión de un

¹¹ Dussel se refiere en este punto a la confusión entre los análisis lógico-abstractos de *El Capital* y los textos histórico-políticos de Marx. La dualidad que Laclau ve en la obra del pensador alemán, para Dussel está fundada en un desconocimiento de los niveles epistémicos y metodológicos en que se desenvuelve el corpus marxiano.

marxismo revisado a la luz de las transformaciones que sufre la lucha política en el contexto del capitalismo postindustrial de finales de siglo XX.

Ello explica que en el balance crítico de ese legado aparezcan, implícita o explícitamente, algunos cuestionamientos comunes. Es decir, aun cuando nuestros autores discrepen a la hora de pensar el marxismo como fuente de sustentación teórica, existen varios acuerdos entre ambos referidos a lo que de esa corriente de pensamiento debe rescatarse o abandonarse en vistas a construir una política emancipatoria para el presente.

A propósito de ello, si anteriormente señalamos que la tradición marxista hace las veces de un *espejo* en el que las teorías de Laclau y Dussel se “midan” continuamente para apoyarse o antagonizar, el pensamiento de Antonio Gramsci se convierte para ambos autores en un auténtico *prisma* desde el cual la dinámica política debe ser leída.

Para Laclau y Dussel hay en la obra del pensador italiano un esfuerzo por dotar al marxismo de una teoría que asigne un lugar propio a la práctica política más allá de aquella imagen ingenua que la ubicaba como mero epifenómeno de la economía. Ese reconocimiento quedará plasmado en el continuo recurso al arsenal categorial gramsciano por parte de las dos propuestas estudiadas. Así, los conceptos de “hegemonía”, “bloque histórico”, “voluntades colectivas”, “revolución pasiva”, “guerra de posiciones”, “Estado integral”, entre otros, nutren la columna vertebral de las teorías de Laclau y Dussel facilitando el diálogo entre ambas apuestas intelectuales.

Otra clave de lectura compartida por los dos enfoques es el abandono definitivo de la metáfora marxiana del edificio y el cuestionamiento a la idea de la política como una instancia supra-estructural. Aunque este movimiento asuma una radicalidad distinta en ambos autores, lo cierto es que tanto Laclau como Dussel buscan recuperar teóricamente la centralidad contingente de la praxis política.

La diferencia, como hemos visto, es que mientras Laclau asigna aquella distinción entre base y superestructura al propio Marx, Dussel destacará que se trata de un planteo no relevante en el pensamiento global del filósofo de Tréveris. En tal sentido, contra la imagen de la sociedad como un edificio, el autor mendocino dirá que Marx piensa lo social bajo la forma de un *espiral* en que cada determinación es una *determinación determinada determinante* (Dussel, 2010).

Esta objeción se trasladará también a la fórmula que postulaba a la economía como “última instancia”. Al respecto, Laclau sostiene que

no hay una *última instancia* sobre la base de la cual la sociedad pueda ser reconstruida como una estructura racional e inteligible, sino que la eficacia relativa de cada esfera depende de una relación inestable entre fuerzas antagónicas que es constitutiva de lo social. (Laclau, 1993: 130)

Dussel, por su parte, afirma que “la política no es ninguna supraestructura” sino que “se juega en un campo de relativa autonomía, propio, insustituible, sin *última instancia*” (Dussel, 2009b: 33). Y entiende que si aún conserva validez el postulado de una “última instancia”, sólo es en el sentido en que lo expresara Engels en el Prefacio de 1884 a *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, ratificado luego en su famosa carta a Joseph Bloch: la *última instancia* de la concepción materialista de la historia es la “producción y reproducción de la vida inmediata” (Engels, 1986: 7).

Este conjunto de cuestionamientos decantará, asimismo, en una desestimación del concepto de “modo de producción” o, al menos, en una relativización de su centralidad explicativa. Así, siguiendo al Marx de los escritos preparatorios de *El Capital*, Dussel (1985) preferirá la idea más amplia de *modo de apropiación*, siendo el “modo de producción” una de las determinaciones abstractas al interior de éste. Laclau, en cambio, directamente reemplazará el concepto de “modo de producción” presente en sus escritos de juventud por la idea de *formaciones hegemónicas* (Laclau, 2006d).

Finalmente, otro punto en común del balance crítico de Laclau y Dussel es su mutua desconfianza hacia la noción de “totalidad”. A propósito de esto, la apuesta de Laclau será pensar lo social como una totalidad fallida, abierta e inestable, mientras que, tal como repasamos, Dussel descubrirá el momento de la *exterioridad* en el seno de la dialéctica marxista de la mano de la categoría de *trabajo vivo*.

Este ejercicio de relectura de algunas de las posiciones que habían servido de guías interpretativas en el campo de las izquierdas constituirá un sedimento desde el cual Laclau y Dussel pensarán la práctica política post-derrota. De manera que, si el desacuerdo en relación a la vigencia de Marx determina tratamientos teóricos dispares sobre la temática del *pueblo*, el clima de época del marxismo re-visitado será, por otra parte, un catalizador de posicionamientos comunes.

Pero ese proceso de reformulación está nutrido desde un principio por las distintas tradiciones intelectuales que empiezan a campear el mapa de los pensamientos críticos desde finales de siglo XX. En ese sentido, las teorías políticas de Laclau y Dussel no son una mera resultante de sus respectivos balances de la herencia marxista, sino más

precisamente de la forma en que esos balances entran en contacto con una variedad de inspiraciones teóricas ajenas al marxismo: Lacan y Derrida fundamentalmente en el caso de Laclau y Emmanuel Lévinas en el de Dussel. Lo que nos toca indagar ahora son las repercusiones que este proceso de revisión e hibridación intelectual tiene sobre una de las inquietudes teóricas predilectas del laboratorio laclausiano y dusseliano desde la década del 70': la *cuestión popular*.

CAPÍTULO II: La cuestión popular en Laclau

2.1. Más allá del fundamento

Ninguna lectura de conjunto de la obra de Ernesto Laclau puede obviar que existe un *salto* ontológico entre los desarrollos esbozados en *Política e ideología en la teoría marxista* de 1978 y los sostenidos en *Hegemonía y estrategia socialista* de 1985, libro que marca el estatus constitutivo de su propuesta teórica madura dentro del espectro postestructuralista y, por ello, el nacimiento de lo que el autor ha llamado “posmarxismo”.

Al margen de que Laclau (1993) conciba ese salto como un proceso de profundización de sus intuiciones previas, dignóstico que comparten Critchley y Marchart (2008), lo cierto es que si en las consideraciones expresadas en su libro de 1978 “la economía sirve todavía como una suerte de ‘punto de anclaje ontológico’ para las luchas”, la aparición de su obra conjunta con Chantal Mouffe de 1985 se convierte en una bisagra que marca la inscripción manifiesta de Laclau en una perspectiva teórica nueva (Žižek, 2003a: 105).

En lo que resta de nuestra exposición daremos prioridad a los textos laclausianos de este segundo momento, limitando el repaso por los escritos previos al interés de buscar en ellos explicaciones y puntos de comparación que se consideren pertinentes en nuestro recorrido crítico. Por fuera de ese ejercicio, cuando aquí hablemos de Laclau estaremos refiriéndonos a los desarrollos intelectuales que el autor argentino ha producido desde mediados de la década del 80’, pues las proposiciones presentadas en *Hegemonía y estrategia socialista*, aun cuando sufran matices y reformulaciones a lo largo de los años, fijan anticipadamente las líneas teóricas centrales de la problemática posmarxista.

Así, el punto de partida ontológico de la teoría política laclausiana en el campo del postestructuralismo es la comprensión de lo social como *espacio discursivo*, donde discurso debe ser entendido, en sentido amplio, como toda relación de significación (Biglieri, 2011). Es decir, en oposición a la distinción base/superestructura, para Laclau (2009b) las relaciones de sentido “no constituyen un nivel secundario que refleja una realidad social primaria constituida por otro lado” (p.70), sino que ellas son el terreno mismo dentro del cual se instituye lo social.

Sobre esta base, el autor argentino sostendrá que la categoría de *representación* sólo es aceptable si a través de ella se entiende, no la reproducción de una plenitud que la precede, sino “el nivel absolutamente primario de constitución de la objetividad” (Laclau, 2005: 148). Es por eso que el autor prefiere hablar de *articulación* antes que de “representación”, en la medida en que aquella primera noción indica que la identidad de los agentes sociales nunca es expresión de una esencia común subyacente a los mismos, sino la resultante de una construcción política contingente.

Llamaremos *articulación* a toda práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de éstos resulta modificada como resultado de esa práctica. A la totalidad estructurada resultante de la práctica articuladora la llamaremos *discurso*. Llamaremos *momentos* a las posiciones diferenciales, en tanto aparecen articuladas en el interior de un discurso. Llamaremos, por el contrario, *elemento* a toda diferencia que no se articula discursivamente. (Laclau & Mouffe, 1987: 119)

Laclau y Mouffe se defienden anticipadamente de las acusaciones de idealismo aclarando que la noción de *discurso* no debe ser leída según la distinción entre prácticas discursivas y prácticas extra-discursivas. De ahí que los autores propongan diferenciar el *ser* de un objeto de su mera *existencia*. No se trata de que la *realidad* o el *ser* no presupongan la *existencia*, aclaran Laclau y Mouffe, sino de que a partir de esta última no puede derivarse una única y prefijada realidad. Esto quiere decir que en el autor argentino toda separación entre aspectos lingüísticos y no-lingüísticos debe entenderse como una diferenciación interna a la producción social de sentido.

Un terremoto o la caída de un ladrillo –afirman los autores de HyES– son hechos perfectamente existentes en el sentido de que ocurren aquí y ahora, independientemente de mi voluntad. Pero el hecho de que su especificidad como objetos se construya en términos de “fenómenos naturales” o de “expresión de la ira de Dios”, depende de la estructuración de un campo discursivo. Lo que se

niega no es la existencia, externa al pensamiento, de dichos objetos, sino la afirmación de que ellos puedan constituirse como objetos al margen de toda condición discursiva de emergencia. (Laclau & Mouffe, 1987: 123)

Pero además, agregarán, ninguna inscripción discursiva existe como una positividad dada y delimitada. La sociedad como totalidad de sentido no consigue nunca repetirse a sí misma, esto es, siempre está penetrada por la contingencia. En el lenguaje laclausiano a las fallas constitutivas de toda estructura discursiva se las llama *dislocaciones* o *subversiones*.

El campo de las identidades sociales no es un campo de *identidades plenas* sino el de un *fracaso*. [...] Toda identidad es *dislocada* en la medida en que depende de un exterior que, a la vez que la niega, es su condición de posibilidad. [...] Entender la realidad social no consiste en entender lo que la sociedad es sino aquello que le *impide ser*. (Laclau, 1993 citado en Etchegaray, 2011: 191)

Es decir, la precariedad de toda identidad como juego inestable de diferencias funda lo que Laclau llama la *imposibilidad de la sociedad*. La sociedad es, desde este punto de vista, una totalidad fallada, es el intento siempre precario por fijar un sentido que suture lo social, es un orden inestable que surge de prácticas articuladoras contingentes.

Esta forma de entender la dinámica social ha sido conceptualizada por Oliver Marchart (2009) como pensamiento *posfundacional* por el hecho de que en ella las clásicas figuras del fundacionalismo como, por ejemplo, las ideas de totalidad, universalidad, esencia o fundamento aparecen problematizadas. Sin embargo, siguiendo la advertencia de Retamozo (2011), aquello no debe entenderse como un anti-fundacionalismo; es decir, antes que negar el hecho de que todo ordenamiento social requiera algún tipo de fundamento, lo que destaca el autor argentino es que tal fundamento siempre es transitorio. Así, de acuerdo con Laclau, la política implica la “afirmación de un ‘fundamento’ que sólo vive de negar su carácter fundamental; de un ‘orden’ que sólo existe como limitación parcial del desorden; de un ‘sentido’ que sólo se construye como exceso y paradoja frente al sin sentido” (Laclau & Mouffe, 1987: 217).

Ahora bien, para nuestro autor hay una experiencia discursiva que no se muestra como el continuo diferir de significados, sino como la imposibilidad final de toda diferencia estable: esto es lo que Laclau y Mouffe llaman *antagonismo*. El antagonismo tiene lugar cuando, en la lógica relacional de las identidades, los otros dejan de ser considerados

simplemente como diferentes para pasar a ser percibidos como amenazas que cuestionan nuestra propia identidad.

De esta manera, los conceptos de *articulación* y *antagonismo* son pensados por los autores bajo una lógica complementaria: ambos son constitutivos de la inexistencia de una esencia última de lo social. Mientras que la *articulación* aparece como la construcción de puntos nodales que intentan fijar un sentido a lo social, el *antagonismo*, por su parte, revela el carácter siempre parcial de esa fijación.

si [...] lo social sólo existe como esfuerzo parcial por instituir la sociedad –esto es, un sistema objetivo y cerrado de diferencias– el antagonismo, como testigo de la imposibilidad de una sutura última, es la “experiencia” del límite de lo social. (Laclau & Mouffe, 1987: 146)

Por consiguiente, en el enfoque discursivo de Laclau lo social es pensado como un sistema de diferencias, determinando así el carácter *relacional* de todas las identidades sociales en la medida en que éstas no se definen por su propia positividad sino por su posición respecto del campo general de la discursividad. Y esto último, claro está, no solo habilita la aparición de lógicas articuladoras entre las identidades, sino también la propia lucha entre aquellas que se presentan como opuestas entre sí.

Esta negatividad radical derivada de la posibilidad siempre latente del antagonismo es lo que establece, para Laclau y Mouffe, la naturaleza *hegemónica* y, por ello, el carácter constitutivamente político de todo orden social. Entre antagonismo y política hay, entonces, una relación de reciprocidad conceptual pues, como señala Chantal Mouffe (2014), “la condición misma de posibilidad de la formación de identidades políticas es, al mismo tiempo, la condición de imposibilidad de una sociedad libre de antagonismo” (p.25).

Así, puede notarse que la tesis laclausiana de la anterioridad del discurso respecto de los objetos es extensible al campo de constitución de la subjetividad (Etchegaray, 2011). En efecto, dado que los agentes sociales son también el resultado de relaciones discursivas Laclau propondrá reemplazar la noción de *sujeto* por la de *posiciones de sujeto*. “Por ser toda posición de sujeto una posición discursiva participa del carácter abierto de todo discurso y no logra fijar totalmente en un sistema cerrado de diferencias” (Laclau & Mouffe, 1987: 133).

La hegemonía, en ese sentido, no supone para el autor argentino la mera confluencia de identidades distintas en una articulación política, sino que dota a los agentes sociales

de una identidad nueva constituyéndolos como “voluntades colectivas”. Es en ese terreno no suturado de lo social, en esa dinámica relacional de la formación de identidades políticas, que Laclau pensará la construcción del *pueblo* como lógica articuladora que recompone parcialmente la dispersión de las posiciones de sujeto.

2.2. Algunas insuficiencias de la teoría del discurso

Antes de meternos en el corazón de los desarrollos de Laclau sobre el sujeto popular quisiéramos destacar algunos núcleos problemáticos que se vislumbran en el supuesto del carácter discursivo de lo social, toda vez que aquellos nos permitirán luego leer “a contrapelo” la teorización laclausiana del “pueblo” y el “populismo”.

Comencemos por señalar que estamos plenamente de acuerdo con la afirmación de Laclau de que la concepción de las relaciones sociales como relaciones de significación no entra necesariamente en contradicción con las posiciones materialistas. A propósito de ello, Laclau cita pertinentemente un pasaje de *El Capital* en que Marx sugiere que, más allá de la virtud intrínseca de un imán, la propiedad del imán de atraer el hierro sólo pasó a ser útil cuando condujo al descubrimiento de la polaridad magnética (Laclau & Mouffe, 1987: 124).

Ahora bien, pese a que Laclau ha insistido repetidas veces sobre las atribuciones tanto lingüísticas como extra-lingüísticas de su noción de *discurso*, lo cierto es que en los desprendimientos centrales de la ontología política del autor argentino existen serias dificultades a la hora de asignarle un lugar teórico a la problematización de la materialidad de lo social. En efecto, la idea de que la *realidad* presupone la *existencia* pero que ésta no prescribe una única forma de construcción de realidad nos induce a formular una serie de interrogantes que no reciben un tratamiento exhaustivo por parte del autor.

En primer lugar, si bien es indiscutible que de ningún hecho *real* se derivan *a priori* los sentidos que los agentes sociales le asignan al mismo, cabe preguntarse si no existe relación alguna, aunque sea compleja, limitada, no inmediata, entre las formas de existencia social y su inscripción discursiva. Como veremos más

adelante, esta omisión en particular será uno de los aspectos que le reclamará Dussel a la teoría política laclausiana¹².

En segundo lugar, ¿no es posible reconocer efectos objetivos derivados de un hecho existente que son independientes de su inscripción discursiva, en la medida, claro está, de que podamos hacer esta distinción analítica? Es decir, tomando el propio ejemplo de Laclau, si se me cae un ladrillo en la cabeza probablemente me produzca una manifestación física, al margen del significado que yo le atribuya a ese hecho.

Y, en relación con esto último, ¿es simplemente anecdótica para la teoría política la distancia inerradicable entre lo *real* y la *realidad* teniendo en cuenta que pareciera ser justamente esa distancia lo que está en discusión en la disputa entre las diferentes operaciones discursivas? Vale decir, nuestro planteo en este punto es que la lucha entre las distintas inscripciones discursivas no es nunca una mera disputa por el sentido de las cosas, sino, estrictamente hablando, una disputa práctico-política. Pues, para continuar con el ejemplo, creemos que en la diferencia entre atribuir la caída de un ladrillo a alguna fuerza sobrenatural o al efecto de la gravedad no está en juego sólo el significado del hecho, sino la posibilidad material de que el ladrillo vuelva a caerse sobre mi cabeza o no.

Es por eso que no nos deja conformes la explicación laclausiana de por qué la sociedad es un imposible. El planteo del autor es que el carácter abierto de lo social, que hace que toda fijación de sentido sea siempre una sutura parcial, es resultado “del constante desbordamiento de todo discurso por la infinitud del campo de la discursividad” (Laclau & Mouffe, 1987: 130). Es decir, en términos ciertamente abstractos habría, para Laclau, un exterior irreductible que es constitutivo de todo discurso y que al mismo tiempo impide su cierre último.

Nuestra disconformidad con este supuesto es que, como señalamos, la aclaración de que el *campo de la discursividad* incluye tanto prácticas lingüísticas como no-lingüísticas no pasa de ser un reconocimiento meramente formal en la teoría de Laclau. En tal sentido, la única forma en que la aclaración anterior pudiera resultar convincente es si por *discurso* entendemos una suerte de sinónimo de la totalidad social, con el evidente efecto negativo de que la categoría perdería toda utilidad analítica y que la explicación terminaría siendo, en todo caso, tautológica. Pero, como sabemos, *discurso* en Laclau

¹² Señalamos esto teniendo presente, por otra parte, la necesaria advertencia de Žižek (2013) de que no hay ilusión ideológica más suprema que aquel supuesto de que “las circunstancias hablan por sí mismas”.

remite específicamente a las relaciones de significación, siendo éstas el terreno primario en que se constituye lo social.

Y el problema que se deriva de aquella acepción es, justamente, que supone un relegamiento de lo social a manos del discurso, en la medida en que el autor pareciera entender que en lo segundo ya están todas las determinaciones de lo primero (Follari, 2010). Es decir, para Laclau la sociedad es un imposible sólo en la medida en que existe un discurso que puede expresar esa imposibilidad. Por ende, en la teoría política laclausiana la *imposibilidad de la sociedad* no puede sino explicarse por una suerte de naturaleza inherente al campo de la discursividad que borra todo rastro de las prácticas materiales en la producción social de sentido.

Ahora bien, esta solución deja sin responder solventemente la pregunta de por qué ningún intento de fijación de sentido, por parcial que sea, puede instituirse eternamente y, en cambio, siempre es objeto de disputa a manos de otras inscripciones discursivas. En otras palabras, ¿cuál es el motivo que explica que la aparición del antagonismo sea una posibilidad siempre latente? Vale decir, a menos que atribuyamos ese movimiento a un mero desborde intrínseco del discurso, en cuyo caso estaríamos ante un nuevo *esencialismo*, deberemos reconocer que, en algún punto, lo que está en el fondo de la producción dispar de significados no es otra cosa que una lucha por el mantenimiento/transformación de un conjunto de relaciones sociales que no son reductibles a su mera dimensión lingüístico-discursiva.

Y no estamos con ello negando que las asimetrías sociales (y por ahora llamémoslas así) no estén siempre inscriptas discursivamente como advierte correctamente Laclau. Lo que cuestionamos es el supuesto de que todas las determinaciones de lo social están ya contenidas en las relaciones de sentido, porque eso significaría que el efecto de sutura de la sociedad es un terreno perfectamente controlable por el discurso. Si ello no es así, si la sociedad no consigue nunca nombrarse plenamente a sí misma, si la totalidad discursiva se presenta siempre como una totalidad fallada, es porque su imposibilidad no deriva de un *mero* movimiento interno al propio discurso, sino, *en parte*, de algo que está –al menos analíticamente hablado– más allá de él: la *materialidad de lo social*.

Por consiguiente, creemos que para no caer en una explicación esencialista que atribuiría al discurso un desborde innato propio de su infinitud, la única salida que le queda a Laclau es decretar la incompatibilidad entre la tesis de la *imposibilidad de la sociedad* y el postulado de la realidad social como mera configuración discursiva. Pero

si nos inclinamos por esa solución es más que evidente que ya no podemos considerar irrelevante la indagación de las condiciones sociales que estructuran la lógica finalmente abierta de la práctica política. Es ese “descuido” el que, a nuestro juicio, constituye el mayor déficit de la ontología política laclausiana.

Con el objeto de resumir las consideraciones anteriores, digamos que el problema central que encontramos en la afirmación de Laclau de que ningún objeto puede constituirse al margen de toda condición discursiva de emergencia, es que la afirmación contraria es igualmente cierta, esto es, que los discursos tampoco pueden constituirse como tales al margen de toda condición material de existencia. De manera que, como hemos sugerido, el sostenimiento unilateral de una de estas dos aseveraciones lo expone a Laclau al riesgo siempre latente de caer en un reduccionismo opuesto al que su teoría intenta superar.

Volveremos sobre estos temas hacia el final de nuestro trabajo para analizar cómo decanta esta perspectiva laclausiana sobre lo social en una postura deliberadamente anti-sociológica. Lo que nos interesa destacar aquí es que la asunción de los postulados fuertes de la teoría del discurso por parte del autor argentino tienen una serie de consecuencias teóricas:

la falta de atención a lo económico, la pretensión de contingencialidad pura por parte de los sectores sociales que participan de los procesos políticos, la asunción del lenguaje como constituyente radical sin condiciones previas, son algunos de los problemas que acarrea a Laclau su falta de atención a lo extradiscursivo. (Follari, 2010: 76)

No pretendemos obviar aquí las innegables ventajas que supone el enfoque discursivo en lo que respecta a la desnaturalización de las relaciones sociales y a la complejización de la dinámica política frente al determinismo economicista (Etchegaray, 2011). Pero si señalamos estos núcleos problemáticos es porque nos permiten comprender las razones por las cuales Laclau construye sus categorías de “pueblo” y de “populismo” en clave mayoritariamente formalista. Y, sobre todo, porque el reconocimiento de estos déficits nos deja en una mejor posición para poner en valor las grandes virtudes de la teorización laclausiana, incluso más allá de lo que su propia ontología política admitiría.

2.3. El pueblo quiere *decir* de qué se trata

Veamos ahora la forma en que Ernesto Laclau construye su concepto de *pueblo*. El autor comienza su análisis de lo popular repasando las maneras en que dicho problema ha sido abordado por las distintas teorías de los grupos. En ese recorrido encontrará que el elemento en común de los tratamientos previos del populismo reside en cierta denigración analítica del fenómeno a través de categorías como “vaguedad”, “imprecisión”, “ambigüedad”, “irracionalidad”. El punto de partida que Laclau asume frente a estos enfoques resulta sumamente interesante: en lugar de proponer otras categorías alternativas, el autor argentino optará por tomar dichas descripciones en toda su literalidad pero alejándose de los prejuicios a los que aquellas imágenes suelen estar asociadas¹³.

De esta manera, y en línea con su ontología de lo político, para Laclau la vaguedad discursiva de lo popular es una característica inscripta en la propia dinámica abierta e indeterminada de lo social. De ahí que, provocativamente, el autor argentino titule su principal aporte a la temática “La *razón* populista”. Es decir, lejos de una tosca operación ideológica, en la mirada laclausiana la emergencia de un *pueblo* es un acto performativo dotado de una racionalidad específica, en la que la vaguedad de sus símbolos es la condición misma de posibilidad para construir significados políticos relevantes (Laclau, 2005: 32).

Laclau elige pensar al *pueblo* como una *lógica* legítima de constitución de las identidades políticas. *Pueblo* es, entonces, una categoría de tipo ontológica, no óptica. Es decir, el populismo no sugiere nada acerca de los contenidos sociales o ideológicos que ingresan en su conformación, sino del modo en que tales contenidos se articulan políticamente. Y esta forma de presentar el asunto obedece a que, como hemos visto, para Laclau las prácticas políticas no expresan la naturaleza primaria de los agentes sociales sino que son *constitutivas* de éstos (Laclau, 2009b).

Pero tal presupuesto exige, según el autor, partir de unidades más pequeñas que la del grupo conformado. Así, la unidad mínima de análisis que utilizará Laclau para pensar la categoría de *pueblo* es la noción de “demanda”. El autor señala que en inglés el término “demanda” puede ser doblemente entendido como *petición* o como *reivindicación*,

¹³ Para no desorientar al lector, aclaremos que en el caso de Laclau usaremos “pueblo” y “populismo” como sinónimos puesto que en el argumento del autor dichos conceptos se presentan de manera complementaria. Los alcances de esta sinonimia, sin embargo, serán desarrollados con mayor profundidad en el capítulo 6.

siendo relevante tal ambigüedad semántica, porque la oscilación entre ambos sentidos expresa la tensión entre dos formas distintas de construir el vínculo político.

Así, Laclau señala que ante el surgimiento de una determinada demanda podría ocurrir que la misma sea absorbida diferencialmente por el sistema institucional vigente. En tal caso estaremos ante lo que el autor argentino ha llamado un *sujeto democrático*: la demanda se resuelve de un modo administrativo, no antagónico. Pero también puede ocurrir que la demanda sea ignorada y permanezca insatisfecha. Y si además de esta última, existen otras demandas que no han sido escuchadas, podría comenzar a surgir entre ellas sentimientos recíprocos de solidaridad, dando lugar a una “cadena de demandas” cuyo denominador común será su negatividad frente al orden institucional que las desestima. Se ha producido, entonces, el pasaje de la demanda como *petición* a la demanda como *reivindicación*. Es al sujeto resultante de esa lógica equivalencial al que Laclau denominará *sujeto popular*.

De lo dicho hasta el momento, pueden distinguirse dos condiciones de aparición de la subjetividad popular. Primeramente, el “pueblo” requiere del desarrollo de una *cadena equivalencial* como articulación de una pluralidad de *demandas* que no son absorbidas por el sistema vigente. En segundo lugar, si las equivalencias solo son tales en relación con una negatividad que las reagrupa, para Laclau no hay producción del “pueblo” sin el trazado de una *frontera interna* que divide al espacio social en dos campos: el poder y “los de abajo” (Laclau, 2009: 57-60).

Laclau señala que mientras que la lógica institucionalista intenta hacer coincidir los límites de la formación discursiva con los de la propia comunidad, en el populismo ocurre lo opuesto, el “pueblo” no es la totalidad de los miembros de la comunidad, sino un componente parcial que aspira a ser concebido como la única totalidad legítima. Vale decir, se trata del movimiento según el cual la *plebs*, como referente de los menos privilegiados, intenta ser identificada con el *populus*, o el cuerpo de todos los ciudadanos.

Los motivos de esta operación discursiva son claros para Laclau. Pues, “una primera dimensión de la fractura es que, en su raíz, se da la experiencia de una *falta*, una brecha que ha surgido en la continuidad armoniosa de lo social. Hay una plenitud de la comunidad que está ausente”. Y la construcción del *pueblo*, dirá Laclau (2005), no es otra cosa que “el intento de dar un nombre a esa plenitud ausente” (pp.112-113). Ahora bien, si la falta está vinculada a una demanda no satisfecha ello implica introducir en el cuadro la instancia que ha negado esa demanda. Es decir, si la demanda siempre está

dirigida a alguien, en este caso nos encontramos con el enfrentamiento entre demandas sociales insatisfechas, por un lado, y un poder insensible a ellas, por el otro.

Aquí comenzamos a comprender por qué la *plebs* se percibe a sí misma como el *populus*, la parte como el todo: como la plenitud de la comunidad es precisamente el reverso imaginario de una situación vivida como *ser deficiente*, aquellos responsables de esta situación no pueden ser una parte legítima de la comunidad; la brecha con ellos es insalvable. (Laclau, 2005: 113)

Laclau señala que los momentos de la diferencia y la equivalencia no deben ser entendidos como mutuamente excluyentes. Los lazos equivalenciales nunca eliminan por completo el particularismo de las demandas porque, de lo contrario, no estaríamos ante una cadena sino frente a una identidad plena; pero al revés, la diferencialidad pura también es un supuesto extremo que convertiría a lo social en una totalidad cerrada sin fisuras. Esto quiere decir que en toda lógica articuladora ambas dimensiones están presentes siendo objeto de una tensión constante e insuperable.

Pero aquella tensión implica introducir un elemento más en el proceso de surgimiento del "pueblo". Para Laclau (2005) "las relaciones equivalenciales no irían más allá de un vago sentimiento de solidaridad si no cristalizaran en una cierta identidad discursiva que ya no representa demandas democráticas como equivalentes sino el lazo equivalencial como tal" (p.122). De esta manera, la tercera precondition para la constitución del sujeto popular es que las diversas demandas sean unificadas en un sistema estable de significación, esto es, que la cadena de demandas sea consolidada como una identidad popular que es cualitativamente algo más que la mera suma de sus lazos equivalenciales.

Según Laclau, la consolidación del sujeto popular requiere que una demanda particular, sin abandonar completamente su propia particularidad, comience a funcionar como un significante que representa la totalidad de la cadena (Laclau, 2009: 59). Esta operación *catacrética* según la cual un eslabón de la cadena pierde parcialmente su particularidad para pasar a ser el significante de la plenitud comunitaria constituye, para el autor argentino, el momento estrictamente *hegemónico* de la configuración popular.

Ahora bien, la relación entre los significantes que cristalizan la cadena y sus contenidos particulares va a depender de las dimensiones que asume el vínculo equivalencial, dado que

cuanto más extendida es la cadena, menos ligados van a estar estos significantes a sus demandas particulares originales. Es decir, la función de representar la "universalidad" relativa de la cadena va a prevalecer sobre la de expresar el reclamo particular que constituye el material que sostiene esa función. En otras palabras: la identidad popular se vuelve cada vez más plena desde un punto de vista *extensivo*, ya que representa una cadena siempre mayor de demandas; pero se vuelve intensivamente más pobre, porque debe despojarse de contenidos particulares a fin de abarcar demandas sociales que son totalmente heterogéneas entre sí. (Laclau, 2005: 125)

Es por eso que para Laclau el proceso de construcción de la subjetividad popular sólo es posible a través de la producción discursiva de lo que el autor llama *significantes tendencialmente vacíos*. Cuanto más amplia procura ser una identidad popular tanto más necesario se vuelve el momento de vacuidad. De ahí que, contra todas las miradas peyorativas, Laclau vea en la "pobreza" de los símbolos populistas no un rasgo de primitivismo político, sino la condición de su propia eficacia articuladora.

Ahora bien, esta instancia cristalizadora tiene, en la teoría laclausiana, tanto peso como la cadena infraestructural de demandas que hace posible su surgimiento. Esto es, los significantes que consolidan la cadena no resultan del mero desarrollo interno de los contenidos que están inscriptos en ella. "Los símbolos populares –señala Laclau– son, sin duda, la expresión de las demandas democráticas que ellos reúnen; pero el medio expresivo no puede ser reducido a lo que él expresa: no es un medio *transparente*" (Laclau, 2005: 128).

Pero si este pasaje de las demandas aisladas a la subjetividad popular no se sigue de un mero análisis de los contenidos de esas demandas ello implica que, como hemos dicho, en la consolidación de la identidad popular interviene algo cualitativamente nuevo. "Si la cadena sólo existe en tanto uno de sus vínculos juega un rol de condensación de todos los otros [...] el nombre se convierte en el fundamento de la cosa" (Laclau, 2005: 129-130). El acto de *nombrar* tiene, entonces, un efecto retroactivo sobre la unidad del grupo. Por eso el autor argentino identifica a la construcción del *pueblo* como una construcción *radical*: la configuración del *pueblo* no expresa una unidad previamente dada sino que constituye a los agentes sociales como tales¹⁴.

¹⁴ Sólo en este sentido debe entenderse la analogía histórica que, de manera lúdica, hemos propuesto en el título de este apartado. En Laclau el pueblo como *plebs* no quiere pasivamente "saber" de qué se trata porque ese saber es justamente lo que pretende disputar. El pueblo quiere

Lo interesante de la insistencia de Laclau acerca de la importancia del momento de la *nominación* en el surgimiento de las identidades populares es que, en primer lugar, ello le permite al autor explicar por qué en el límite del vínculo equivalencial la cadena tiende a representarse a partir del nombre del líder. Un conjunto de elementos heterogéneos unidos mediante un nombre es necesariamente una *singularidad*, advierte el autor, y la forma extrema de singularidad es una *individualidad*. Así, cuanto más amplia sea la cadena de demandas, mayor será la probabilidad de que la función homogeneizante del signifiante vacío sea ocupada por un nombre propio.

Pero además, el carácter constitutivo que tiene la nominación en la subjetividad popular le permite a Laclau introducir el vínculo entre significación y afecto como una relación indisoluble. El autor señala que el momento cualitativamente distinto de la construcción del pueblo tiene el carácter de una *investidura radical*: sin el componente afectivo las prácticas hegemónicas serían ininteligibles porque no habría lugar para la identificación entre contenidos particulares y su representación. Esto quiere decir que, para Laclau, las cuestiones del liderazgo y de lo emocional ya no pueden ser desestimadas en nombre de una supuesta racionalidad política incontaminada que sólo existe en la imaginación de algunas teorías de cuño liberal.

Finalmente, resta desarrollar un último elemento que entra en la conceptualización laclausiana de lo popular. Ya hemos señalado que en la óptica del autor la *nominación* de la cadena no está conceptual o sectorialmente fundamentada. Pero esto no puede sino indicar que el límite entre las demandas que abarca y aquellas que excluye se desdibuja y es objeto de un cuestionamiento permanente. “En otras palabras: si los nombres del pueblo constituyen su propio objeto –es decir, dan unidad a un conjunto heterogéneo–, el movimiento inverso también opera: nunca pueden controlar completamente cuáles son las demandas que encarnan y representan” (Laclau, 2005: 140).

Laclau advierte que una posible amenaza para la unidad de la cadena es que se produzca un cierto relajamiento de sus lazos equivalenciales como resultado de una absorción diferencial de las demandas por parte del sistema institucional. Sin embargo, ahora nos presenta otro tipo de amenaza: que la frontera dicotómica, sin desaparecer, se desdibuje “como resultado de que el régimen opresivo se vuelve él mismo

“decir” en el auténtico sentido de que el movimiento por el cual intenta adjudicarse la representación de la totalidad de la comunidad es, para Laclau, una operación constitutivamente discursiva.

hegemónico, es decir, intenta interrumpir la cadena equivalencial del campo popular mediante una cadena equivalencial alternativa” (Laclau, 2005: 165). A los significantes cuyo sentido se encuentra “suspendido”, en disputa constante, el autor los denominará *significantes flotantes*, poniendo, así, de manifiesto que el acto de constitución del *pueblo* es siempre objeto de una lucha hegemónica.

Pero al igual que la dinámica entre diferencia y equivalencia, para nuestro autor los significantes *vacíos* y *flotantes* deben ser concebidos como dimensiones parciales. El primero presupone la construcción de una identidad popular a través de una frontera relativamente estable, mientras que el segundo da cuenta de los desplazamientos que se producen sobre dicha frontera. Los momentos de la vacuidad y la flotación pura son inimaginables. En tal sentido, “la totalidad constituye un objeto que es a la vez imposible y necesario. Imposible porque la tensión entre equivalencia y diferencia es, en última instancia, insuperable; necesario porque sin algún tipo de cierre, por más precario que fuera, no habría ninguna significación ni identidad” (Laclau, 2005: 94-95).

De esta manera, las categorías de *significante vacío* y *significante flotante* le sirven al autor para indicar el status siempre precario de la subjetividad popular. Y con esto ya podemos empezar a ver la interdependencia conceptual del sistema teórico laclausiano que exploraremos más adelante, pues, estas condiciones de inestabilidad de lo popular son las mismas que impiden la constitución plena de la sociedad y las que decretan, por otro lado, el carácter inexorablemente político de todo vínculo social.

2.4. Un supuesto solapado: la heterogeneidad entra (finalmente) en escena

En el abordaje de la tensión entre lo particular y lo universal hemos podido advertir que, si bien una demanda refuerza su eficacia a partir de su inscripción equivalencial, en tanto la cadena desarrolla una dinámica propia los contenidos específicos de sus eslabones individuales tienden a ser sacrificados. Ahora bien, dado que ese particularismo no puede ser nunca erradicado del todo, Laclau destaca que la extensión articuladora del *pueblo* se enfrenta con un límite, a saber, que “una demanda puede no ser incorporada a la cadena equivalencial porque se opone a los objetivos particulares de demandas que ya son eslabones de esa cadena” (Laclau, 2005: 175).

El autor argentino introduce este problema en un apartado de *La razón populista* titulado “La heterogeneidad entra en escena”. Una vez que Laclau ha avanzado en el desarrollo

lógico de la articulación populista, la descripción de los sujetos populares ingresa, para nosotros, en un terreno nuevo. Pues, es allí donde Laclau se hace cargo de un supuesto teórico latente a lo largo de su tratamiento de la cuestión popular: nos referimos a la constatación de que la formación de identidades políticas no opera sobre un espacio libre de determinaciones estructurales como parecía desprenderse de la ontología política que Laclau y Mouffe exponen en *Hegemonía y estrategia socialista*. Pero veamos esto con mayor detenimiento.

En su recorrido previo Laclau había señalado que el carácter *vacío* de los significantes que unifican la cadena de demandas “simplemente expresa el hecho de que toda unificación populista tiene lugar en un terreno social radicalmente heterogéneo” (Laclau, 2005: 128). Pero es recién a partir del apartado mencionado que comenzamos a comprender los alcances de dicha afirmación.

Así, el autor sostendrá que si la homegeneización del lazo equivalencial no puede eliminar completamente los particularismos que involucra ello quiere decir que hay en ellos un exterior no simbolizable.

Una cadena equivalencial no sólo se opone a una fuerza o un poder antagónico, sino también a algo que no tiene acceso a un espacio general de representación. [...] La ruptura implicada en este tipo de exclusión es más radical que la inherente en la exclusión antagonística: mientras que el antagonismo aún presupone alguna clase de inscripción discursiva, el tipo de exterioridad al que nos estamos refiriendo ahora presupone no sólo una exterioridad a algo dentro de un espacio de representación, sino respecto del espacio de representación como tal. (Laclau, 2005: 175-176)

A esta exterioridad Laclau la llamará *heterogeneidad social*. A través de ella pondrá de manifiesto el hecho de que toda frontera antagónica involucra un otro irrecuperable: hay una *materialidad* del significante, dice el autor argentino, que se niega a la absorción conceptual. Por eso “el ‘pueblo’ siempre va a ser algo más que el opuesto puro del poder. Existe un *real del ‘pueblo’* que resiste la integración simbólica” (Laclau, 2005: 191; cursivas nuestras)¹⁵.

¹⁵ La apelación de Laclau a un *real* del pueblo proviene, como se sabe, de Lacan. Por ahora esquivaremos la pregunta respecto de qué representa ese “real” para el autor argentino, pues, según veremos en el capítulo 4, dicha noción es el eje de una discusión con Žižek.

Pero esta referencia a la “opacidad” de un exterior irrecuperable constituye, como hemos dicho, un elemento relativamente nuevo en el enfoque posmarxista del autor. En efecto, leamos con atención la siguiente aseveración de Laclau:

lo político es, en cierto sentido, la anatomía del mundo social, porque es el momento de institución de lo social. No todo es político en la sociedad porque tenemos muchas formas sociales sedimentadas que han desdibujado las huellas de su institución política originaria, pero si la heterogeneidad es constitutiva del lazo social, siempre vamos a tener una dimensión política por la cual la sociedad -y el pueblo- son constantemente reinventados. (Laclau, 2005: 194)

Si hemos leído correctamente al autor, este pasaje ciertamente esclarecedor pareciera sentar una ruptura con los supuestos ontológicos de máxima que sustentan la teoría laclausiana del discurso. Es decir, conforme con sus planteos centrales, aquí lo político sigue instituyendo lo social. Sin embargo, Laclau señala que “no todo es político” porque existen “formas sociales sedimentadas” que han borrado las marcas de su propia constitución política. Pero es justamente a estos sedimentos a lo que nos referimos con la de idea de una *materialidad de lo social*. Es decir, correlaciones de fuerza, relaciones de poder, prácticas sociales relativamente estables que estructuran el terreno de la disputa política siendo ellas mismas, como bien indica Laclau, el resultado condensado de luchas políticas anteriores¹⁶.

Esas *formas sociales sedimentadas* producen una heterogeneidad que es constitutiva del lazo social, sostiene el autor. Y la heterogeneidad funda, por otro lado, la necesidad de la política, que en el extracto citado aparece como una “dimensión”, esto es, como un momento analíticamente delimitable pese a su papel constitutivo del vínculo social.

De esta manera, el planteo laclausiano recupera la crítica que hiciéramos a su ontología postestructuralista en el apartado dos de este capítulo. La *imposibilidad de la sociedad* y la constante reinención del *pueblo* no aparecen aquí como resultado de una mera cualidad intrínseca del lenguaje sino inscriptas en el propio carácter heterogéneo, asimétrico, de la realidad social.

¹⁶ Este es, para nosotros, el auténtico espíritu de la crítica de Marx que Laclau pareciera no reconocer del todo. Es decir, allí donde la economía política burguesa ve un proceso natural de intercambio libre de mercancías, Marx ve relaciones sociales de dominación históricamente (es decir, políticamente) determinadas.

En un pasaje de *Emancipación y diferencia* esta contaminación incesante de las prácticas discursivas por la heterogeneidad de lo social se vuelve todavía más evidente. Allí Laclau (1996) nos plantea un interrogante:

Si la función equivalencial torna a todas las posiciones diferenciales igualmente indiferentes en lo que respecta a la representación equivalencial; si ninguna está predeterminada *per se* a cumplir este papel; ¿qué es lo que determina que sea una y no las otras la que encarna, en momentos históricos particulares, esta función universal? (pp.80-81)

Y la respuesta que ofrece el autor a esta pregunta no reconoce vacilaciones: para Laclau esto es así por “el carácter *denivelado* de lo social”, lo que implica reconocer que “no toda posición en la sociedad [...] es igualmente capaz de transformar sus contenidos en un punto nodal que pueda tornarse un significante vacío” (p.81; cursivas nuestras).

A tal efecto, en la insistencia laclausiana de presentar a lo social como una plenitud imperfecta que está primariamente constituida por lo político, no se trata, según las propias palabras del autor,

de negar la efectividad histórica de la lógica de las localizaciones estructurales diferenciales, sino más bien de negar que estas localizaciones, consideradas como un todo, tengan el carácter de una infraestructura que determinaría, a partir de sí misma, las leyes del movimiento de la sociedad. (Laclau, 1996: pp.81-82)

Pero, como puede advertirse, este planteamiento de Laclau, en todo defendible por cierto, es mucho menos ambicioso que el supuesto ontológico de concebir a la realidad social como totalidad discursiva. Creemos, entonces, que nuestra crítica inicial cobra aquí todo sentido. Pues, si la heterogeneidad es determinante en la incesante reinención del *pueblo*, ¿cómo podría la teoría política evadir el análisis de esa heterogeneidad, de esas *formas sedimentadas* de lo social, aun cuando, como bien advierte Laclau, de ella no se derive inmediatamente la constitución en última instancia contingente de las identidades políticas?

Llegados a este punto, estamos en condiciones de dar cierre a nuestro recorrido específico por el sujeto popular laclausiano. Nuestra postura es que el acceso al Laclau que hemos descrito en este último apartado sólo es posible bajo la condición de “traicionar”, o al menos de no llevar hasta el límite, los supuestos ontológicos que solventan la propia teoría política del autor argentino.

Hacia el final de su exploración del populismo, Laclau sintetizará su desarrollo conceptual con claridad:

La emergencia del pueblo depende de las tres variables que hemos aislado: relaciones equivalenciales representadas hegemónicamente a través de significantes vacíos; desplazamientos de las fronteras internas a través de la producción de significantes flotantes; y una heterogeneidad constitutiva que hace imposibles las recuperaciones dialécticas y otorga su verdadera centralidad a la articulación política. (Laclau, 2005: 197)

De manera que *vacuidad*, *flotación* y *heterogeneidad* son los tres elementos medulares que cimientan la posición final de Laclau respecto de la cuestión popular. Esta apelación a una heterogeneidad constitutiva nos permite introducir el trasfondo histórico-social sobre el que toda producción de identidades políticas opera. ¿Qué rol le cabe, entonces, a la dinámica de clases en la construcción de un *pueblo*? Nos ocuparemos de esta pregunta más adelante.

CAPÍTULO III: La cuestión popular en Dussel

3.1. La crítica dusseliana al formalismo politicista

Si la ontología política laclausiana, al menos desde su formulación arquetípica en *Hegemonía y estrategia socialista*, postula la primacía de lo discursivo en el establecimiento del nexo social, Enrique Dussel (2001) sostendrá, en contraposición, que “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” (p.208).

En ese sentido, Dussel acuerda con la insistencia de Laclau en que una cosa no puede tener un “ser” sino en la medida en que está ligada a un “juego de lenguaje”. Tomando el ejemplo del propio Laclau, para el filósofo mendocino es evidente que una piedra no lleva inscrita en su realidad el “ser” un proyectil. Sin embargo, para el autor mendocino ello no quiere decir que no existan propiedades “reales” en la piedra que, a diferencia, por ejemplo, del algodón, permitan usarla a tal efecto, ni que, al margen de cómo se la perciba, el golpe de la piedra no produzca consecuencias igualmente “reales”.

Al pasar por alto estas consideraciones, Laclau quedaría preso de cierto formalismo narrativo que, según Dussel (2009b), tiene en Lacan la fuente de sus aciertos, pero también de sus defectos.

[Laclau] se va a un nivel más lingüístico. Él tiene una filosofía del lenguaje. Y es correcto porque la política tiene mucho de retórico. Retórico en el sentido fuerte, de que es un lenguaje que se comunica a un pueblo y hay que saber qué expresar y con qué categorías. El político da discursos, el pueblo escucha discursos, hay interpretación de los acontecimientos. Entonces la lengua es fundamental. Pero él se me queda ya a ese nivel, y no recupera más el

económico ni el social porque a Marx lo deja. (E. Dussel, entrevista personal, 17 de noviembre de 2018)

En efecto, el problema de la revisión crítica que Laclau ha emprendido respecto del marxismo ortodoxo es, en opinión de Dussel (2001), que termina echando el agua con el niño de la tina. Pues, el autor entiende que en su acertado intento de recuperación de la política contra el esencialismo económico, Laclau se quedará finalmente sin el *momento sociológico* (Dussel, 2009b: 28) que le permita dar cuenta de los múltiples condicionamientos recíprocos que operan en el campo político¹⁷.

Y aquí podemos ver por qué para Dussel el ejercicio de volver a “Marx mismo” desde una fidelidad a la complejidad de su pensamiento es fundamental. Es que, de acuerdo con el autor mendocino, la postura en contrario de Laclau redundaría en una política sin materia. Es decir, en un relegamiento de la lógica específicamente económica que produce determinaciones en el terreno de la acción política-estratégica y que el propio Dussel (2001) llama “reducción formalista” de la política.

Frente a aquel exceso, el filósofo mendocino intentará sostener un contenido material que no niegue, sino que *enmarque* el horizonte “cuasi-autónomo” del campo político. Y lo peculiar de esta crítica al “vaciamiento antimaterialista” de Laclau es que Dussel utiliza la idea de “materialidad” no en el sentido de una materia física o de una naturaleza abstracta, sino como *contenido* o fundamento (*grund*) de la política.

Es en este punto en donde se produce el primer desencuentro entre las apuestas teóricas de Dussel y Laclau. Hemos señalado que las categorías que construye este último revisten un carácter ontológico y no óntico, es decir, refieren a las formas que asume la dinámica política y no a sus contenidos particulares. Pero ello no puede sino ahondar, según Dussel, en un déficit normativo, pues esa decisión de Laclau lo dejará sin herramientas para “*descubrir criterios* que permitan a la acción política estratégica encaminarse no sólo a un ejercicio de la *hegemonía por la hegemonía misma*, sino de la *hegemonía en favor de los oprimidos* en los sistemas históricos” (Dussel, 2001: 200).

De lo que se trata entonces, para Dussel, es de emprender un camino “post-anti-fundacionalista” que reconozca los marcos delimitantes de la práctica política y genere las condiciones de posibilidad de la construcción (más allá de la necesaria pero

¹⁷ Retengamos, por ahora, la idea de un “momento sociológico” porque nos servirá más adelante para repensar los aportes de la sociología a la teoría política, más allá del desdén laclausiano y del inmanentismo sociologicista.

insuficiente *deconstrucción*, dice el autor) de una política que cumpla con los intereses de los sectores populares (Dussel, 2001).

De ahí que, cuestionando el punto de partida laclausiano en la noción de *demanda*, nuestro autor argumentará que no puede comprenderse el sentido de las reivindicaciones sin fundamentarlo en una teoría de las *necesidades*. “La reivindicación –sostiene Dussel– es la interpelación *política* de una necesidad social en el campo *económico*. La necesidad es el *contenido material* de la protesta política” y la hegemonía no es sino la mediación formal estratégica de ese contenido (Dussel, 2012: 184).

Pero, por lo mismo, para el filósofo mendocino no puede decirse, como sugiere Laclau, que el antagonismo funda lo social, pues, es claro que si alguien se sitúa como antagonista lo hace *desde* una positividad previamente afirmada: la negatividad respecto de un enemigo es incomprendible sin la afirmación previa de lo que el enemigo niega (Dussel, 2001). La *Política de la liberación* dusseliana comenzará, entonces, desde ese fundamento positivo.

3.2. Una arquitectónica de la política

El punto de partida radical de todo el discurso filosófico de Enrique Dussel es el ser humano como *corporalidad viviente*.

Todo acto cognitivo (ego cogito), todo “lugar” del enunciado, todo sistema, el “mundo” de todo *Dasein*, toda intersubjetividad consensual discursiva, todo pre, sub o inconsciente, toda subjetividad anterior al “mundo” presupone siempre ya *a priori* un sujeto humano concreto vivo como último criterio de subjetividad. (Dussel, 1998: 521)

Si en su lectura de Marx el autor había descubierto que la crítica al sistema de categorías de la economía política burguesa se sitúa desde la corporalidad del trabajador en tanto *trabajo vivo*, exterioridad creadora todavía no subsumida por el capital; en la crítica del sistema de categorías de la filosofía política burguesa esa corporalidad viviente es para Dussel una *voluntad de vida* (Dussel, 2014 & 2015).

Así, contra las nociones degenerativas del concepto de poder propias de la filosofía moderna, Dussel sostendrá una concepción positiva del poder apoyada en la *voluntad de vivir* de tendencia comunitaria, como esencia o fundamento absoluto del poder político.

El *mundo* o *campo* político se abre desde la realidad como viviente, como corporalidad humana; se abre desde el fundamento de la vida humana como voluntad, como el *querer* ontológico de la vida, que tiene el poder (cuando lo tiene y no es impotente, que sería políticamente defectiva) de poner los entes, las mediaciones, las posibilidades como *condiciones* (*Bedingungen*) de la permanencia y aumento de la vida. (Dussel, 2009b: 52)

Como puede advertirse, este horizonte en que el *poder* es, esencialmente, *poder-poner* los medios para la vida, reclama anticipadamente una nueva relación entre política y poder. Pues, para Dussel la vida humana no es sólo el *querer-vivir* de la voluntad, sino también el *saber-vivir* que implica poner en juego un conjunto de razones práctico-políticas. De modo que la política será, para el filósofo mendocino, la actividad que organiza y promueve la producción, reproducción y aumento de la vida de los miembros de la comunidad.

Para desarrollar estos supuestos el autor comenzará reconstruyendo el momento *arquitectónico* de la política, es decir, el relativo a las determinaciones más abstractas que constituyen a todo orden político. En este plano de su discurso, Dussel se valdrá de la idea de *campo* en un sentido similar al empleado por Bourdieu; esto es, como un recorte analítico que está co-determinado dentro de la totalidad del “mundo de la vida cotidiana”, y en el que los sujetos constituyen *nodos* que participan de redes intersubjetivas y relaciones funcionales.

Todo *campo político* es un ámbito atravesado por fuerzas, por sujetos singulares con voluntad, y con cierto poder. Esas voluntades se estructuran en universos específicos. No son un simple agregado de individuos, sino de sujetos intersubjetivos, relacionados ya desde siempre en estructuras de poder o instituciones de mayor o menor permanencia. Cada sujeto, como *actor* es un *agente* que se define en relación a los otros. (Dussel, 2006: 16)

Interesa a nuestro recorrido señalar que, en la medida en que el *campo político* está compuesto por grupos de intereses, jerarquías y relaciones asimétricas, Dussel puede hablar de una *topografía* o mapa de la disposición de fuerzas al interior del mismo. Y resaltamos el término “topografía”, porque es justamente una noción a la que Laclau apela en repetidas ocasiones para mostrar los riesgos de cierta reducción sociologicista

de la contingencia de la política¹⁸. Si bien la filosofía dusseliana no estaría en desacuerdo con las advertencias hechas por Laclau en ese punto, tampoco renunciaría al análisis topográfico, puesto que para el autor mendocino resulta claro que la política no es simplemente una textualidad o un conjunto de imaginarios a interpretar, sino también estructuras prácticas de poder que determinan las acciones de los agentes.

Para describir los elementos arquitectónicos que constituyen a todo orden político, Dussel distinguirá, a su vez, tres *niveles*. Así, al interior del campo político será posible reconocer un primer nivel referido a lo que el autor llama las *acciones estratégicas*, un segundo nivel vinculado al *sistema institucional* y, finalmente, un tercer nivel que cruza a los dos anteriores, compuesto por los *principios normativos* que implícitamente están en la base de cada ordenamiento político.

El nivel de la acción estratégica es, según Dussel, la “actualidad” del actor en el campo político. Es la forma en que cada agente se hace públicamente presente en el ejercicio de algún momento del poder. Se trata de lo estrictamente contingente e incierto de la política. El autor sostiene que la acción en este nivel es “estratégica” y no meramente técnico-instrumental porque se dirige a otros sujetos, toda vez que en el campo político los actores ocupan espacios prácticos, se jerarquizan, ofrecen resistencia y negocian unos con otros.

Esta naturaleza del campo político como campo de fuerzas determina que todo consenso, toda unión de voluntades, sea siempre imperfecto. De ahí que, al igual que en Laclau, para Dussel la acción *propriadamente* política es hegemónica. No obstante, en el filósofo mendocino ese carácter de la acción política está fundado en la propia esencia del poder como *potencia de vivir* de la comunidad política. “Sólo la acción hegemónica, entre la violencia y la unanimidad políticamente imposible (aunque factible técnicamente en los totalitarismos), permite que aparezca fenoménicamente en el campo político la esencia del poder político. Los otros tipos de acciones son su negación” (Dussel, 2006: 53).

La acción política de este primer nivel es, para nuestro autor, un momento puntual, perecedero. Sin embargo, de la sedimentación de estas prácticas contingentes es que deviene el nivel institucional. “Con la repetición en el tiempo y la sistematización del

¹⁸ Por ejemplo, Laclau & Mouffe (1987) sostienen: “Hegemonía es, simplemente, *un tipo de relación política*; una *forma*, si se quiere, de la política; pero no una localización precisable en el campo de una topografía de lo social” (p. 160). Y más adelante: “en la medida en que hemos cuestionado el apriorismo implícito en una topografía de lo social, es también imposible definir *a priori* las superficies de constitución de los antagonismos” (p. 202).

campo político las acciones se *depositan*, se *coagulan* en instituciones [...] que acumulan lo alcanzado por las acciones estratégicas y son condición de acciones futuras” (Dussel, 2006: 56-57).

Nótese que este planteo dusseliano se emparenta al del Laclau de la *heterogeneidad social*. Es decir, aquí el horizonte abierto de la práctica política encuentra un límite: las instituciones son estructuras estables en el tiempo, que en tanto acumulación de acciones políticas del pasado, condicionan la acción futura.

Según Dussel, en la institucionalidad política pueden diferenciarse al menos tres esferas. Primeramente, la esfera *material* que refiere al *contenido* de toda acción política, es decir, a la producción, reproducción y aumento de la vida de los ciudadanos, y en donde el campo político se cruza con los campos ecológico, económico y cultural. En segundo lugar, la esfera *formal* o procedimental en que las instituciones garantizan la legitimidad de todas las acciones del sistema político. Y por último, la esfera de la *factibilidad*, donde las instituciones permiten ejecutar los *contenidos* dentro de los marcos de la *legitimidad*, lo que para Dussel remite, en último término, aunque no exclusivamente, a la administración del Estado.

El tercer nivel arquitectónico de la *Política de la liberación* es el de los principios normativos. Una de las tesis fuertes que Dussel ha sostenido a lo largo de su obra es que la ética tiene principios normativos universales (Dussel, 1998). Pero para el autor la ética no tiene un campo práctico propio. Así, la política le imprime a la mera validez ética, instituciones coercitivas: los principios políticos *subsumen* a los principios éticos y los transforman en normatividad política. Lo *válido* en ética se convierte en *legítimo* en el campo político¹⁹.

En íntima ligazón con las esferas del nivel institucional, los principios políticos que reconoce Dussel son tres: el principio material, el principio de legitimidad democrática y el principio de factibilidad estratégica. El principio material se juega en las tres sub-esferas o sub-campos de la materialidad de la política:

en la sub ecológica (de mantenimiento y acrecentamiento de la vida en general de planeta, en especial con respecto a las generaciones futuras), en la sub-esfera económica (de permanencia y desarrollo de la producción, distribución e

¹⁹ Como ha marcado Teruel (2010), esta relación entre ética y política permite considerar que la etapa de la producción intelectual de Dussel dedicada específicamente a la filosofía política se inicia ya en 1998 con la publicación de su *Ética de la liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*.

intercambio de bienes materiales) y en la sub-esfera cultural (de conservación de la identidad y crecimiento de los contenidos lingüísticos, valorativos, estéticos, religiosos, teóricos y prácticos de la tradiciones culturales correspondientes). (Dussel, 2006: 74)

El principio de legitimidad supone, por su parte, la participación simétrica de los afectados en los acuerdos políticos mediante consenso; mientras que el principio de factibilidad exige que las acciones sean posibilidades factibles “*más allá* de la mera posibilidad conservadora y *más acá* de la posibilidad-imposible del anarquista extremo” (Dussel, 2006: 83).

De esta manera, contra las interpretaciones del marxismo en que el principio material-económico es la última instancia, contra la ortodoxia liberal en que la última instancia la detenta el principio formal-democrático y contra el pragmatismo político sin principios, Dussel señala que estos principios suponen una mutua y compleja co-determinación sin última instancia.

Pero la idea dusseliana de los “principios políticos” se aleja también, como dijimos, del propio enfoque de la política inaugurado por el posmarxismo. Nuestro autor será taxativo en este punto:

Me acuerdo haberlo discutido con Laclau y me decía: “no, no hay principios de la política”, pero él estaba pensando en un principio puramente estratégico, es decir, que pudiese saber a priori quién es el antagonista –y en realidad no lo puedo saber–; le dije a Laclau en público: “es muy fácil, ¿y si yo mato al antagonista, qué pasa? Se acabó la política”, entonces dice: “no hay que matar al antagonista”, eso ya es un principio universal y sin el cual no hay política. Se acabó Laclau. (Dussel, 2015)

3.3. Para el pueblo lo que es del pueblo

¿Se acabó Laclau? Respondamos anticipadamente que no. En efecto, veremos a continuación que, pese a los atisbos ontológicos que separan a las teorías políticas de nuestros autores, los aportes de Ernesto Laclau en relación a la categoría de *pueblo* lejos de ser descartados entrarán en un diálogo fructífero con las reflexiones dusselianas sobre lo popular.

De manera similar a la postura laclausiana, Dussel considera que la ambigüedad de la noción de “pueblo” no está dada por su pobreza conceptual, sino, por el contrario, por

su propia centralidad y complejidad teórico-política. No obstante, si Laclau irá alejándose de sus escritos tempranos sobre la temática de la mano del “giro lingüístico”, en Dussel puede reconocerse un camino de mayor precisión teórica de la cuestión popular a partir de su descubrimiento tardío de Marx.

Es decir, los primeros textos del autor mendocino (Dussel, 1974 & 1980) resolvían el problema desde un esquema tripartito en que “pueblo” era lo opuesto al imperio (liberación nacional), a la burguesía nacional (liberación social) o a las burocracias (liberación cultural). Recién desde el primer tomo de su comentario a los *Grundrisse* el concepto de *pueblo* comienza a insertarse en la problemática gramsciana del “bloque social”, perspectiva que Dussel ya no abandonará en sus elaboraciones posteriores²⁰. En este sentido, el vuelco a Marx funciona en el autor no tanto como un viraje teórico pero sí como una fuente de fundamentación que le permite profundizar sus intuiciones previas sobre lo popular.

Por fuera de este proceso, el *pueblo* dusseliano conserva su marca filosófica originaria como la encarnación política de la exterioridad analéctica (Barón del Pópolo, Cuervo Sola, & Martínez Espínola, 2012). “Levinas nos hizo aterrizar en la política”, destacó el autor en su conferencia dictada en la Universidad Nacional de Cuyo con motivo de la entrega del Doctorado Honoris Causa por parte de esa casa de estudios. El *pueblo*, desde este punto de vista, es la irrupción política del *Otro*, la *alteridad* del orden vigente que revela su rostro ocultado. Si el punto de arranque de la filosofía política de Dussel es la corporalidad concreta como *voluntad de vivir*, la crítica de todo sistema político injusto debe partir de la corporalidad cuya vida es negada.

La “cuestión del sujeto” (en su sentido inter-subjetivo, socio-histórico, como emergencia de los diversos sujetos de *nuevos* movimientos sociales en los diagramas del Poder), entonces, es exactamente la problemática del devenir ético-crítico de la comunidad de víctimas. (Dussel, 1998: 527)

Hemos visto que para Dussel, dada la condición humana finita, no hay posibilidad de alcanzar un consenso último. Pues bien, como todo orden político es imperfecto, los que sufren los efectos negativos de cada sistema constituyen, siguiendo a Benjamin, sus *víctimas*. Víctimas políticas en dos sentidos posibles, dirá el autor: por negación de los

²⁰ Este proceso de refinamiento de sus ideas iniciales puede constatararse en la re-edición del Fondo de Cultura Económica de *Filosofía de la liberación*, una obra que el autor había publicado en 1977. En la nueva edición Dussel corrige el texto original y la noción de pueblo aparece en su formulación madura como “bloque social de los oprimidos” (Dussel, 2011b: 121).

medios para la vida en alguno de los campos materiales (ecológico, económico o cultural) o porque se encuentran en asimetría o simplemente excluidos de la participación democrática.

Así como en el plano económico el *trabajo vivo* es luego trabajo *objetivado*, subsumido por el capital que se apropia de una parte de ese trabajo, en la política el poder de la comunidad política se objetiva en relaciones institucionales que en determinado momento pueden fetichizarse en la medida en que el consenso instituido deja de responder al fundamento del poder político que es la reproducción de la vida de la comunidad.

El *pueblo*, entonces, es el devenir cuestionador de la comunidad de víctimas, de los que sufren las consecuencias de un orden injusto. Es la categoría que da cuenta de la unidad activa, disidente, de los distintos movimientos, clases y sectores sociales afectados por las instituciones delegadas del poder político. Pero Dussel (2006) remarca, en parte contra el propio Laclau, que esta unidad tiene como trasfondo un conjunto de necesidades: “es a partir de la *negatividad* de las necesidades [...] que la lucha por el reconocimiento se transforma frecuentemente en movilizaciones reivindicativas” (p.87).

En términos estrictamente gramscianos, la aparición del *pueblo* se trata del momento crítico en que la comunidad política se escinde. El *bloque histórico en el poder* ha perdido el consenso y la clase que gobierna deja de ser clase *dirigente* para pasar a ser meramente la clase *dominante* que apoya su dominio en la pura fuerza coercitiva (Dussel, 2012).

En tal sentido, si en su recorrido arquitectónico nuestro autor utiliza indistintamente los conceptos de *comunidad política* y *pueblo*, cuando le toque abordar en un nivel más concreto de análisis, el momento de transformación del sistema, deberá precisar la diferencia entre ambas categorías. Así, la *comunidad política* designa para Dussel (2006) al referente intersubjetivo del orden político vigente, siendo aquella entidad “todavía una abstracción, sin las contradicciones y conflictos que necesariamente la atraviesan *siempre*” (p.87). El *pueblo*, en cambio, no es la totalidad de la *comunidad política*, sino tan sólo una parte que establece una fractura interna dentro de la misma.

En este punto del argumento, Dussel se inserta en un registro semejante al de Laclau, incluso adoptando las propias distinciones analíticas del autor argentino:

Llamaremos *plebs* (en latín) al pueblo como opuesto a las elites, a las oligarquías, a las clases dirigentes de un sistema político. Esa *plebs*, una parte

de la comunidad, tiende sin embargo a englobar a todos los ciudadanos (*populus*) en un nuevo orden futuro donde las actuales reivindicaciones serán satisfechas y alcanzarán una igualdad gracias a una lucha solidaria por los excluidos. (Dussel, 2006: 91)

Sin embargo, a la hora de delimitar teóricamente la categoría, el filósofo mendocino hará nuevamente pie en la obra de Gramsci y en un sentido “fuerte” pensará al *pueblo* como *bloque social de los oprimidos y excluidos*. Para el autor se trata de un *bloque* en la medida en que el *pueblo* es una articulación política contingente, atravesada por contradicciones en su interior. Dicho bloque es *social*, porque deriva de los conflictos práctico-materiales de una sociedad. Y es de los *oprimidos y excluidos* dado que lo conforman tanto los sectores explotados de un sistema económico como también el “resto escatológico” (Dussel, 1980) conformado por los expulsados de ese sistema y los “residuos” de modos de producción anteriores (Dussel, 2006: 92).

Asimismo, nuestro autor discutirá con Laclau las características que adopta el proceso de conformación de la unidad popular. Contra la idea de una demanda particular que asume el lugar del significante vacío, lo que para Dussel constituiría un “unívoco equivalencial” o un “universal hegemónico”, la propuesta del autor mendocino es la de un *hegemón analógico* en que las reivindicaciones de los diferentes movimiento sociales entran en un proceso de diálogo y traducción.

De esta manera la feminista comprende que la mujer, que dicho movimiento afirma, es al mismo tiempo la más discriminada racialmente (la mujer de color), la más explotada económicamente (la mujer obrera), la más excluida social (la madre soltera marginal), etc. De la misma manera el que reivindica la igualdad entre las razas descubre que los obreros de color son los más injustamente tratados, que el racismo atraviesa todos los restantes movimientos sociales. Una comprensión *transversal* comienza a construir un proyecto hegemónico donde todos los movimientos han incluido sus reivindicaciones. Pero dicha inclusión no es por supremacía de una sobre las restantes [...], tentación de la propuesta de Laclau; ni la imposibilidad de un proyecto unificante, tentación de la descripción de B. de Souza. Sino que el proyecto sería analógico: asumiendo momentos de *semejanza* [...] y permitiendo *distinciones analógicas* particulares de cada movimiento. (Dussel, 2012: 187-188)

Dussel llamará *hiperpotencia* al poder del *pueblo* que emerge creativamente en los momentos de transformación parcial o total del orden instituido. Es la *potentia* ocultada

del poder político que vuelve a su fundamento como voluntad de vivir. De ahí que el autor sugiera la posibilidad de trasladar los conceptos de clase *en-sí* y *para-sí* a la categoría de *pueblo*. Aunque no aborde este tema detalladamente²¹, para Dussel puede hablarse de una “*conciencia* de ser pueblo”, una memoria histórico-popular, en la medida en que la *plebs* advierte que su voluntad es la esencia de todo ejercicio delegado del poder.

Estas apreciaciones, sin embargo, no deben ser tomadas en el sentido de una mirada esencialista de lo popular. De hecho Dussel prefiere hablar de *actor colectivo* antes que de “sujeto histórico” puesto que esto último supondría que el “pueblo” es una sustancia que recorre metafísicamente la historia. La categoría dusseliana, en cambio, tiene un carácter estratégico-político. “Entendemos por pueblo, *cuando de lucha se trata...*” es el discurso de Fidel Castro que el filósofo mendocino suele citar en sus trabajos sobre la temática. Vale decir, el *pueblo* de Dussel es un actor intersubjetivo que se constituye *en lucha* contra el orden vigente y nunca una entidad prefijada de antemano. De ahí la justeza de la metáfora gramsciana del “bloque”, entendiendo que la misma cuestiona tanto la imagen del *pueblo* como un constructo vacío como la de un ente que tendría la consistencia inmutable de una roca.

3.4. Repensando las fronteras de lo político: un primer balance provisorio

Hemos podido observar que las intervenciones teóricas de Enrique Dussel tienen en la obra de Laclau un interlocutor privilegiado. Quisiéramos retomar aquí algunos de los reparos que el filósofo mendocino ha manifestado en relación a la ontología laclausiana, entendiendo que la valoración crítica de esos cuestionamientos nos permite establecer, de manera provisorio, algunas coordenadas generales para pensar una teoría política en clave emancipatoria.

De acuerdo con lo que hemos propuesto en el capítulo 2 de este trabajo, creemos que el déficit central del esbozo ontológico de Laclau es el supuesto de la plena contingencia de lo social. Y aclaremos que no es, esta última, una interpretación arbitraria que injustamente le atribuimos a Laclau, sino un postulado que se deriva de los propios tópicos teóricos del autor.

²¹ En entrevista personal Dussel destacó que se encuentra trabajando en el tercer tomo de su *Política de la Liberación*, dedicado a tratar en profundidad los temas ya esbozados en las 20 tesis sobre la transformación crítica de lo político.

No pretendemos, con ello, ignorar los distintos pasajes en que Laclau se ha hecho cargo de este problema. En *Nuevas reflexiones...*, por caso, el autor argentino se explaya al respecto:

decir que todo es contingente es algo que sólo puede tener sentido para un habitante de Marte. Que en la *última instancia* ninguna objetividad pueda ser reconducida a un fundamento absoluto es algo verdadero, pero algo de lo que no puede sacarse ninguna conclusión importante, ya que los agentes sociales no actúan nunca en esa última instancia. [...] Lo que encontramos, por el contrario, es una situación limitada y determinada en la que la objetividad se constituye *parcialmente* y es también *parcialmente* amenazada; en la que las fronteras entre lo contingente y lo necesario se desplazan constantemente. (Laclau, 1993: 44)

Pero lo llamativo de estas aseveraciones con las que, por otra parte, coincidimos, es que la teoría política laclausiana, y esta es la base de nuestro cuestionamiento, justamente pareciera sacar todas sus conclusiones importantes de esta contingencia “en última instancia” que Laclau ahora relativiza. En una línea similar, más adelante el autor volverá a matizar su posición: “lo que queremos decir al afirmar la naturaleza contingente de lo social es que no hay estructura institucional que no sea *en la última instancia* vulnerable; y no como Mouzelis lo ha entendido, que todo en el campo social esté en estado de flujo permanente” (Laclau, 1993: 233).

Para nosotros la lógica aclaratoria que recorre toda la defensa de Laclau en este y otros puntos discutibles de su obra no es sino sintomática de los núcleos problemáticos que arrastra su teoría del discurso en tanto ontología de lo social²². Es decir, nuestra postura es que el contingencialismo de Laclau no puede resolverse a partir de un mero esfuerzo aclaratorio porque el mismo está anclado en los propios supuestos ontológicos de su enfoque sobre lo social.

Así, en un pasaje que no admite segundas interpretaciones, Laclau sostiene que es “en la medida en que lo social es *radicalmente* contingente –y no obedece por consiguiente a ninguna ley inmanente– que *lo social está en la misma escala que agentes* que son ellos mismos históricos, contingentes y falibles” (Laclau, 1993: 202; cursivas nuestras).

²² Las dos entrevistas al autor incluidas en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* son muy elocuentes al respecto. Allí el recurso argumental de Laclau es exactamente el mismo ante cada pregunta: “Nosotros nunca hemos sostenido A, sino B que es una cosa muy distinta”.

Es decir, la contingencia de lo social no solo tiene un carácter “radical” sino que ello es así porque el orden social no tiene otra “escala”, otro estatuto ontológico diríamos, distinto del que tienen los agentes que se desenvuelven en ese orden.

En tal sentido, es la insistencia unilateral del autor argentino respecto del carácter constitutivamente discursivo del vínculo social y su desestimación de los elementos topográficos que socio-históricamente estructuran la formación de identidades, lo que termina produciendo una serie de posiciones teóricas en que la política aparece como un horizonte con plena autonomía.

Ante aquel desvío politicista nos parece importante ponderar, al igual que Dussel, el papel de la materialidad de lo social que, sin determinar a priori el curso de la acción política, constituye un condicionamiento fuerte de su ejercicio. Aunque por *materialidad* no nos referiremos, como en el autor mendocino, al contenido de la política sino, estrictamente hablando, al conjunto de relaciones y dinámicas sociales relativamente estables que constituyen lo que Laclau ha denominado, en algunas partes de su discurso, las *formas sedimentadas* de lo social.

En línea con este planteo, resulta apropiado recuperar la defensa que Dussel ha hecho de la crítica marxiana. Pues, como aclara el autor mendocino, el reconocimiento de ciertas regularidades sociales que ocurren “a espaldas” de los agentes no implica suponer que las mismas se imponen como realidades externas marcando un decurso necesario de la historia. Es, en cambio, esa naturalización a manos de la economía política clásica la que es objeto del cuestionamiento marxista. De forma que, para Marx, “las ‘regularidades no-intencionales’ aparecen fetichizadas *como si fueran* leyes inexorables a la manera de las ‘leyes naturales’, pero su determinabilidad está muy lejos de la ‘necesidad’ físico-natural; son leyes sociales”, si por ello se entiende tendencias, prácticas sociales instituidas que son tanto el resultado de luchas políticas como el terreno condensado sobre el que la política opera (Dussel, 2001: 190).

Y conviene subrayar, además, que en el esfuerzo por problematizar los factores sociales que delimitan la disputa política, no sólo resultan valiosas las contribuciones críticas de Enrique Dussel sino, como hemos sugerido más arriba, las del propio Laclau de *La razón populista*, sobre todo en su planteamiento de que la *heterogeneidad social* constituye al lazo social y es ella misma la que impulsa la constante reinvenición discursiva del pueblo; posición que, según nuestra lectura, relativizaría el alcance de los postulados más radicales de la teoría del discurso.

Ahora bien, si los reparos de Dussel frente al contingencialismo laclausiano resultan por demás pertinentes, no nos parece que también lo sean los relativos a la ausencia de principios en su teoría. Es decir, si bien es indiscutible que existe un déficit normativo en la obra del autor argentino (Critchley, 2008), creemos que las objeciones de Dussel sobre este punto no alcanzan a probar de manera convincente que dicho déficit constituya un obstáculo para pensar la dinámica política desde una perspectiva crítica.

El planteo de Dussel al respecto es que el principio de factibilidad parece ser el único principio determinante en la teoría política laclausiana, lo que ahondaría en una mirada de la política como mera pretensión hegemónica, es decir, como ejercicio de la hegemonía por la hegemonía misma (Dussel, 2009b: 382 y 519). Veamos este pasaje en que el filósofo mendocino se refiere al tema:

Tampoco puede negarse que haya principios a partir del argumento de que el antagonista aparece empíricamente de manera inesperada en un campo político *sin contenido* (un “universal vacío”) y *sin condiciones* -como opina E. Laclau-, por lo que parecieran inútiles e innecesarios dichos principios, porque no otorgan claridad alguna al análisis de la lógica de la lucha por la hegemonía. Se oponen [Laclau y otros autores] a la existencia de principios desde una cierta posición crítica postmoderna al afirmar la fragmentariedad de la política y la imposibilidad de toda universalidad de principios, porque negaría la complejidad de la acción estratégica, su incertidumbre, su contingencia, su indecibilidad, propias de la política. (Dussel, 2009b: 355-356; cursivas nuestras)

Como puede advertirse, en la crítica dusseliana pareciera subsistir una confusión entre a) la exclusión que Laclau hace de los factores sociales que operan en la política (*condiciones*) y b) su rechazo a decretar principios que fundan de antemano a la política como tal (*contenidos*). Sobre los límites que Dussel marca respecto del primer punto ya nos hemos explayado anteriormente. En cambio, la crítica del pensador mendocino a la política sin principios de Laclau no la consideramos oportuna. Y ello porque Dussel pareciera pasar por alto el hecho de que Laclau nunca ha sostenido que en política no existan principios, sino, más bien, que esos principios en ningún caso son un dato a priori. Es decir, para retomar aquí el argumento de Retamozo, el posfundacionalismo laclausiano no debe ser leído bajo la forma de un antifundacionalismo, como sugiere Dussel: antes que negar la importancia de los fundamentos, Laclau destaca el carácter siempre precario de todo intento por asignarle un significado a la totalidad de lo social.

De manera que, incluso si acordáramos con Dussel en que el fundamento del poder político es la *voluntad de vivir* de la comunidad política, el mérito de Laclau es justamente señalar que aquel fundamento es él mismo el objeto de una lucha político-discursiva. Y esto es tan así que el propio Dussel debe reconocer que sobre el principio material de aumento de la vida humana o sobre el principio formal-democrático pueden erigirse una variedad inacabable de opciones políticas, muchas de ellas opuestas entre sí.

Alguien, como Hitler o Stalin, o el "mercado que tiende al equilibrio por la competencia" de F. Hayek, pueden pretender saber la mejor manera de reproducir la vida de los miembros de un cuerpo político y dado su pretendido "perfecto conocimiento" de las mediaciones para una tal reproducción o desarrollo la imponen a todos los miembros de la sociedad. (Dussel, 2001: 210)

El propio Laclau pareciera haberse defendido anticipadamente de este tipo de cuestionamientos. Permítasenos recurrir aquí a largos pasajes de su obra por considerarlos de sumo valor para nuestro recorrido en la medida en que encontramos en ellos respuestas concretas al argumento del filósofo mendocino. Consultado por el peligro de la emergencia de identidades fundamentalistas Laclau dirá que

no se gana nada con construir el mito de una "naturaleza" humana que correspondería a lo que los hombres *son* fuera de toda forma de organización social. Dejemos toda esta cháchara vacía acerca de la "naturaleza humana" a los constructores de sociedades ideales. Creo que, en este respecto, estoy dentro de la mejor tradición marxista al sostener que los seres humanos no tienen otra naturaleza que la que se dan a sí mismos en la producción social de su propia existencia. (Laclau, 1993: 252)

Y todavía más explícitamente el autor reflexiona:

¿no es posible señalar situaciones en que la fuente de los valores éticos la constituye la *especie* humana como tal, independiente de toda comunidad particular? Podrían señalarse, en tal sentido, hechos tales como que todos los seres humanos necesitan alimentarse, reproducirse, protegerse de las inclemencias del tiempo, etc. Tú conoces tan bien como yo este tipo de argumento que se basa en enumerar las condiciones sin las cuales la vida en la Tierra sería imposible, y concluir luego que esas condiciones constituyen una "naturaleza" humana y que esa naturaleza es la fuente de imperativos morales. Pero este tipo de argumento es totalmente espurio. [...] Para advertirlo, no

necesitamos remontarnos a los esclavista romanos –basta recordar a Auschwitz como caso extremo, así como todas aquellas situaciones y discursos en los que la división social prevalece sobre la igualdad de los seres humanos considerados como especie. En qué medida los discursos “humanistas” hegemonizarán las diferencias, o en qué medida las diferencias constituirán una frontera que transformará las identidades “humanas” en un mito vacío y perimido, es algo que no puede decidirse de antemano y que depende en todos los casos de una lucha. La “humanidad” es un proyecto de construcción política, no algo que esté allí desde siempre, esperando ser reconocido. (pp.253-254)

En todo caso, y siguiendo la propuesta de Retamozo (2017), los “marcos” delimitantes propuestos por Dussel pueden resultar útiles para complementar la apuesta laclausiana en relación a su falta de criterios para discriminar las demandas y sectores que ingresan en la construcción popular. Pero más allá de este aporte, es claro que el carácter a-normativo de la teoría de Laclau no representa necesariamente un problema a la hora de pensar la formación de identidades políticas.

Por el contrario, sí puede ser problemática la idea dusseliana de una esencia del poder político como *voluntad de vivir*, toda vez que desde aquel fundamento positivo será difícil dar cuenta luego de la puja de voluntades que atraviesa a toda comunidad política. En el capítulo 5 de nuestra indagación veremos con más detalle que ese supuesto inicial obliga a Dussel a presentar a las instituciones que ejercen la dominación política como un momento de corrupción o fetichización del poder y no como una derivación lógica de los múltiples conflictos que están en la base de todo orden social.

Es decir, si para Dussel (2009b) la *potentia* está caracterizada por una “escisión originaria” (p.145) y en tal sentido la voluntad de vida comunitaria siempre aparece objetivada, mediada por la representación; ello indica que el contenido de la política como realización material de la corporalidad viviente es, a lo sumo, lo que en el discurso dusseliano se entiende por *postulado*, léase, un principio de orientación material de la acción que, sin embargo, puede ser objeto de interpretaciones diversas.

Es por eso que la formulación laclausiana de la democracia que Dussel cita críticamente, resulta, según nuestra mirada, en todo defendible. Una sociedad democrática, afirma Laclau (1996), no es aquella en la que el mejor contenido domina de manera incuestionable, sino aquella en la que nada está definitivamente adquirido y existe siempre la posibilidad de cuestionarlo (citado en Dussel, 2001: 204).

Probablemente el gran aporte de Dussel es llamar la atención acerca de que ese cuestionamiento no parte de una mera irrupción narrativa sino, en un sentido crítico, desde la corporalidad negada de las *víctimas*. El problema, entonces, de la definición formalista de Laclau son

las dificultades que esta posición, tan creativa en el abrir el campo de la “lógica de la contingencia”, pueda traer aparejada cuando se trata de preguntarse por marcos de discernimiento más radicales, como por ejemplo, los necesitados para motivar y explicar los nuevos movimientos sociales tales como el feminista, de marginales, de razas no blancas discriminadas, de clases oprimidas, de culturas indígenas excluidas, etc. Cómo responder a la pregunta: ¿Para qué efectúan su lucha esos movimientos? ¿Qué es lo que los mueve, sólo una voluntad en función del ejercicio del Poder desde la pura voluntad de hegemonía autorreferencial o vacía? (Dussel, 2001: 204)

Para nosotros esa *materialidad* debe robustecer las intuiciones teóricas de Laclau. No a la manera de una esencia metafísica de la política, sino como *momento sociológico*. Es decir, no se trata de la “voluntad de vivir” en tanto fundamento último del poder político, sino de las formas en que dicha voluntad se inscribe en relaciones de clase, étnicas, de género, geopolíticas, etc. Creemos que es desde ese *anclaje* sociológico que las contribuciones de Laclau y Dussel a la teoría política pueden dar sus mejores frutos.

3.5. Los nombres del pueblo: encuentros y divergencias en Laclau y Dussel

Antes de abordar la relación entre las teorizaciones de Laclau y Dussel sobre lo popular y las temáticas de las clases, el Estado y el populismo, creemos oportuno realizar un racconto del camino recorrido hasta aquí de manera de tener una primera mirada integradora de los puntos de contacto y las diferencias que nutren el diálogo intelectual entre las dos propuestas comparadas.

A propósito de ello, la tesitura central que estructura nuestro trabajo hermenéutico es que los proyectos teóricos de Laclau y Dussel en relación a la *cuestión popular* se insertan en lo que aquí llamaremos una *problemática común*, entendiendo por aquello no sólo la simple convergencia respecto a un mismo objeto de estudio, sino además, la

existencia de un acuerdo tácito sobre las orientaciones generales en la forma en que el mismo debe ser abordado.

Es decir, en Laclau y Dussel encontramos una defensa compartida de la noción de “pueblo” como categoría medular para explicar la dinámica política y un rechazo a los prejuicios derivados de su vaguedad semántica en tanto esto no constituiría un defecto sino más bien una prueba de su complejidad fenoménica y conceptual. Pero, adicionalmente, los dos autores argentinos coinciden en que el “pueblo” no debe ser entendido como un dato, un ente substanciado y estático, sino como un acto de construcción y re-construcción política; característica que determina la necesidad de una teoría que dé cuenta de ese proceso y no meramente una operación descriptiva.

Esta circunstancia abre, ciertamente, un espacio de discusiones comunes que está potenciada por el usufructo que ambos autores hacen de la tradición teórica gramsciana, lo cual se ve reflejado no sólo en la utilización compartida de las categorías del autor italiano sino también en la postulación conjunta de que, dado que todo orden social es siempre un orden precario e imperfecto, la dinámica política y la constitución del sujeto popular son siempre un escenario en el que tienen lugar prácticas hegemónicas.

Asimismo, tanto Laclau como Dussel sostienen que la aparición del *pueblo* implica el trazado imaginario de una frontera al interior del espacio social en la medida en que el *pueblo* no es la totalidad de la comunidad sino una parte de ella (*plebs*) que pretende para sí misma la representación de la sociedad en su conjunto (*populus*). Desde este punto de vista, en ambas apuestas subyace el componente de alteridad que acarrea la subjetividad popular en la medida en que el *pueblo* laclausiano y dusseliano es un *Otro* en relación al sistema institucional vigente.

Finalmente, los dos autores señalan que el surgimiento del sujeto popular tiene su antecedente en la emergencia de múltiples *reivindicaciones* diferenciales que tienen lugar en la sociedad civil, aunque advierten, desde su rechazo mutuo al mecanicismo del marxismo ortodoxo, que el momento de unificación de tales elementos en una identidad popular nunca está establecido de antemano sino que es el resultado de una articulación contingente.

En el orden de las diferencias puede destacarse, primeramente, las mutaciones divergentes que sufren las producciones teóricas de Laclau y Dussel a lo largo de sus trayectorias académicas. Pues, como señalamos más arriba, mientras que el alejamiento de Laclau respecto del marxismo ocasiona una discontinuidad en sus

primeros planteamientos de lo popular vinculado, sobre todo, al problema de las clases sociales; el acceso tardío de Dussel a los textos de Marx, por el contrario, no origina un cambio de óptica sino más precisamente un proceso de comprobación y profundización de sus posiciones previas.

En relación a las concepciones de la política de Laclau y Dussel algunos autores sostienen que el componente central que diferencia a ambos enfoques debe buscarse en el uso dusseliano de la categoría de “exterioridad” (Cruz Rodríguez, 2017). Es desde esa problemática que el filósofo mendocino prefiere hablar de una *metafísica* y no meramente de una *ontología* de la política como propone Laclau, entendiendo que “si la ontología trata de la ‘totalidad’ (del ser), la metafísica (o la trans-ontología) es la que describe la constitución dialéctica de la totalidad desde la ‘exterioridad’, desde la *realidad real* (como gusta expresar Marx no tautológicamente)” (Dussel, 1988: 58).

[Para Dussel] 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 de la lucha que esto supone, lo que constituye la política. (Cruz Rodríguez, 2017: 108)

Por esto mismo, Dussel incluso ha propuesto diferenciar las nociones de *emancipación* y de *liberación* en tanto la primera apuntaría a ser lo que ya siempre se ha sido, mientras que el término “liberación” referiría a la posibilidad de ser lo que no se ha sido o, mejor dicho, lo que desde la lógica del sistema vigente no se puede ser.

Sin embargo, desde nuestro punto de vista la oposición metafísica vs. ontología para comparar las teorías de nuestros autores debe relativizarse en la medida en que resulta claro que la desconfianza respecto de la idea de “totalidad” es un deslizamiento que no sólo está presente en Dussel sino también en Laclau. Para nosotros el punto de adversidad reside, en cambio, en qué significa para cada autor ese momento exterior que interrumpe la plenitud armónica de la totalidad.

En ese sentido, si para Laclau el elemento que impide el cierre de todo orden social es un exterior discursivo, para Dussel, por el contrario, se trata de un exterior corpóreo: el ser humano viviente, lo que semitadamente Dussel llama la “carne”. Pero aquí bien puede argumentarse que las consideraciones de Laclau en relación a la *heterogeneidad* constitutiva de lo social y a la existencia de un *real* del pueblo que resiste a toda simbolización matizarían la diferencia que hemos sugerido.

Creemos, no obstante, que esas salvedades no pueden pensarse en forma desligada de los núcleos centrales que conforman la empresa teórica del autor argentino. Así, aunque Laclau reconozca el componente socio-material del exterior constitutivo, es claro que esa exterioridad sólo es tal en la medida en que existe un discurso que la exprese. Para Dussel, en cambio, las vidas negadas por un orden económico-político constituyen la propia exterioridad de ese sistema al margen de toda condición discursiva que las articule.

Tal diferenciación se dejará ver con mayor claridad en los componentes que ambos autores le atribuyen al *pueblo*, pues, como hemos visto, si para Laclau lo popular se conforma a partir de sujetos *peticionantes*, esto es, de un conjunto de *demandas* que no han sido satisfechas por el poder institucional; en Dussel el pueblo es, más específicamente, la expresión política de una comunidad de *víctimas*.

La categoría "pueblo" –afirma el filósofo mendocino– 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 valores culturales que arquitectonizan las mediaciones de la reproducción de la vida de esa comunidad. (Dussel, 2001: 218)

Laclau, empero, no estaría en desacuerdo con la insistencia dusseliana de que la formulación de una demanda supone previamente la existencia de *necesidades*. Ahora bien, su punto de partida desde la noción de "demanda" está justificada por el hecho de que para el autor argentino no hay una ligazón *a priori* entre necesidad y demanda, ni tampoco entre demanda y reivindicación, distinción, esta última, que Dussel no elabora. Y de la misma manera, tampoco el autor mendocino disientiría con esta advertencia de Laclau. Sin embargo, para Dussel la cuestión de las necesidades no debe desestimarse puesto que ahí entra en juego la heterogeneidad de lo social que, como el propio Laclau ha admitido, establece condiciones y límites a la hora de pensar en la conformación del sujeto popular.

Como resultado de este diálogo teórico en que ambos autores van estableciendo acentos diferenciados tendremos dos planteamientos distintos del *pueblo*: una identidad que estabiliza temporalmente una cadena equivalencial de demandas heterogéneas, en el caso de Laclau, o un bloque social integrado por los sectores oprimidos y excluidos de una sociedad, en el de Dussel. Ahora bien, estas dos maneras de formular el

problema ya no sólo implican diferencias respecto de los componentes que participan en la subjetividad popular, sino también respecto de sus contenidos u orientaciones.

Según vimos, la categoría laclausiana de *pueblo* no tiene un carácter óntico, o es decir, remite a las formas en que la identidad popular es construida políticamente pero no dice nada respecto de los contenidos que llenan esa articulación. Si bien Laclau ha hablado de una frontera entre “los de abajo” y “los que tienen el poder” –lo cual hablaría de algún tipo de contenido–, con su planteo de que no existen significantes fijos el autor argentino abre la posibilidad de que los sujetos populares asuman contenidos diversos e incluso antagónicos entre sí: puede haber, por ejemplo, un pueblo de izquierda pero también uno de derecha.

El devenir *pueblo* de Dussel tiene, por el contrario, una significación ético-crítica. El pueblo es algo que se constituye en lucha contra un sistema injusto. Los que se encuentran en desventaja respecto a un orden establecido adquieren conciencia de ser pueblo para transformar ese orden a partir de la pretensión política de justicia, esto es, garantizando la reproducción de la vida y la participación simétrica de los afectados. Una caracterización que, como desarrollaremos en las conclusiones del trabajo, pareciera eliminar la ambigüedad de la apuesta laclausiana pero al costo de que la categoría pierda productividad analítica.

Estos dos puntos de adversidad respecto de los *componentes* y los *contenidos* del “pueblo” pueden ser claramente graficados a partir de la propuesta dusseliana de distinguir entre pueblo *en sí* y pueblo *para sí*. Es decir, tales categorías analíticas resultan inadmisibles en el enfoque laclausiano puesto que para el autor argentino ni existen sectores sociales que integran a priori, objetivamente, el campo popular (el pueblo *en-sí*), ni el proceso de su conformación identitaria puede ser aprehendida bajo la idea de una “conciencia” popular adquirida en la lucha (el pueblo *para-sí*).

Por último, Enrique Dussel también se ha distanciado de la propuesta de Laclau en lo referente al momento de unidad del pueblo. Tal como hemos explorado, en la teoría de este último el proceso de condensación de la identidad popular se produce en la medida en que existe una demanda particular que, perdiendo en parte su carácter diferencial, se erige como el significante tendencialmente vacío que hegemoniza la totalidad de la cadena. Pero para Dussel ello supondría un “unívoco equivalencial”, por lo que sugiere concebir la unificación del actor popular a partir de un proceso de diálogo y traducción entre las distintas reivindicaciones que lo integran. Se trata, según esta perspectiva, de un *hegemon analógico* como momento más alto de comprensión recíproca en el que

cada sector adquiere conciencia de la interdependencia que une sus demandas con las del resto del bloque social subalterno.

De más está decir que este conjunto de posiciones compartidas y discrepantes que hemos sintetizado aquí de ninguna manera agotan todos los desprendimientos del debate teórico entre Laclau y Dussel respecto de lo popular. Para ello debemos someter a nuestros autores a otros interrogantes, en particular, ¿qué lugar ocupa la dinámica de las clases en la construcción del pueblo?, ¿qué relación guardan los sujetos populares con el Estado?, ¿cuáles son las redefiniciones de la democracia que se derivan de las ideas de pueblo en Laclau y Dussel?, y finalmente, ¿qué vínculo prescriben ambas teorías respecto del par sujeto popular-fenómeno populista? A estas preguntas intentaremos dar respuesta en los próximos capítulos.

CAPÍTULO IV: El papel de las *clases* en la construcción del *pueblo*

4.1. La dispersión de las posiciones de sujeto en Laclau

Anteriormente hemos señalado que la inscripción laclausiana al heterogéneo campo de la tradición marxista será objeto de un alejamiento progresivo a partir de la década del 80'. En línea con las preocupaciones teóricas que empiezan a campear entre las filas de los nuevos pensamientos críticos, el eje de dicho distanciamiento no será otro que el desencuentro que experimenta la teoría política de Laclau respecto de la perspectiva marxista de la lucha de clases.

Política e ideología en la teoría marxista, publicado en 1978, representa todavía un esfuerzo del autor argentino por conciliar las nociones de clase y de pueblo. La solución que ofrecerá Laclau en esos años será deudora del recurso a los distintos niveles de análisis: “si la contradicción dominante al nivel del modo de producción constituye el campo específico de la lucha de clases, la contradicción dominante al nivel de una formación social concreta constituye el campo específico de la lucha popular-democrática” argumentará el autor (Laclau, 1978: 193).

En aquel texto el obstáculo teórico de la ortodoxia marxista aparece identificado tempranamente bajo la fórmula de un “reduccionismo *clasista*”. Sin embargo, ese reduccionismo remite específicamente a las teorías y a las estrategias políticas que, basadas en el supuesto de una imbricación cerrada y lineal entre clase e ideología, ponderaban el papel autónomo de la clase obrera en el desenvolvimiento de la lucha de clases.

Para Laclau, en cambio, sin una correcta caracterización de la lucha popular-democrática es imposible pensar el devenir hegemónico de las clases:

es precisamente porque el “pueblo” no logra nunca ser totalmente absorbido por ningún discurso de clase, porque el campo ideológico presenta siempre una cierta apertura y su estructuración no es nunca completa, por lo que la lucha de clases puede tener también lugar como lucha ideológica. (Laclau, 1978: 229)

Pero este planteo según el cual las clases sólo pueden emprender la lucha ideológica en la medida que articulen al *pueblo* tiene su movimiento reverso, a saber, que la contradicción pueblo/bloque de poder no se desarrollarse por fuera de las clases. De manera que “si las clases no pueden ser hegemónicas sin articular al ‘pueblo’, el ‘pueblo’ sólo existe articulado a las clases” (Laclau, 1978: 230). Esta reciprocidad entre las nociones de *pueblo* y *clase* era caracterizada por Laclau como la “doble articulación del discurso político”.

Ahora bien, como ya hemos anticipado, tal intento por construir la categoría de *pueblo* desde un enfoque de clase quedará trunco con el proyecto posmarxista que el autor argentino encarará desde la publicación de *Hegemonía y estrategia socialista*. Reemplazada la categoría analítica de “modo de producción” por la de “formación hegemónica” y decretada la naturaleza discursiva del vínculo social, el esencialismo de clase combatido por Laclau ya no se restringirá a las estrategias políticas de tipo clasistas, sino que parecerá hacerse extensivo a toda pretensión teórica por intentar indagar la relación entre lucha política y dinámica de clases más allá del mero formalismo contingencialista.

Es a partir de allí que Laclau sostendrá la incompatibilidad entre su teorización sobre la subjetividad popular y el hincapié del marxismo en el papel estructurante de las clases sociales:

mi noción de “pueblo” y el concepto marxista clásico de “lucha de clases” son dos formas diferentes de concebir la construcción de identidades sociales, de manera que, si una es correcta, hay que descartar la otra –o más bien reabsorberla y redefinirla en función del enfoque alternativo. (Laclau, 2006d: 2)

El origen de esta discordancia debe buscarse en la noción laclausiana de *antagonismo*. Pues, a diferencia del marxismo, para el autor argentino los antagonismos no son relaciones objetivas sino más bien un tipo de relación en la que se muestran los límites de toda objetividad (Laclau, 2006b). De ahí que Laclau distinga entre *relaciones de*

subordinación y relaciones de opresión, donde las primeras implican que un agente está sometido a las decisiones de otro, mientras que las segundas serían las auténticas sedes de los antagonismos en la medida que, en ellas, el carácter diferencial positivo de una posición subordinada es subvertido a través de la resistencia de los agentes (Laclau & Mouffe, 1987).

La lucha contra la subordinación, sostienen Laclau y Mouffe, no puede derivarse de la propia situación de subordinación. Por eso para el autor argentino la relación capitalista/obrero no es, estrictamente hablando, una relación antagónica. Para que lo sea el trabajador debe *resistirse* a la extracción de plusvalía por parte del capitalista. Y según Laclau, uno podría analizar la categoría de “vendedor de fuerza de trabajo” de múltiples formas y de ninguna de ellas podría deducirse la noción de “resistencia”. La resistencia va a surgir, entonces, de acuerdo a cómo el trabajador concreto se constituya y no a partir de su mera determinación conceptual.

Esto quiere decir que el antagonismo “no es inherente a las relaciones de producción sino que se plantea entre las relaciones de producción y una identidad que es externa a ella” (Laclau, 2005: 188). A modo de ejemplo, Laclau señala que un detonante del antagonismo puede ser el hecho de que por debajo de cierto nivel de salario el obrero está impedido de llevar una vida digna. Pero está claro que el carácter y la intensidad del mismo dependen, en buena medida, “del modo en que el agente social está constituido *fuera de las relaciones de producción*” (Laclau, 1993: 141)²³.

La conclusión que obtiene Laclau de esta relación de exterioridad propia de las prácticas de resistencia es que no existe base alguna para decretar el privilegio *a priori* de la clase obrera en la lucha emancipatoria. Todavía más, en el enfoque laclausiano lo que está en crisis no es un agente privilegiado en particular, sino la categoría de “agente privilegiado” en cuanto tal. No hay para Laclau, por tanto, puntos privilegiados de ruptura que puedan concebirse previo a toda práctica articuladora. Por consiguiente, y enfatizando sus premisas, en la óptica de nuestro autor “las demandas de un grupo lesbiano, de una asociación vecinal o de un grupo negro de autodefensa están [...]

²³ En un trabajo anterior (Frias, 2018) atribuimos erróneamente a Laclau una contradicción entre su distinción entre relaciones de *subordinación y opresión* y el postulado del papel constitutivo de la política en el establecimiento del nexo social. Nuestra equivocación radicaba en suponer que las relaciones de subordinación no están inscriptas discursivamente y, por ende, no están políticamente constituidas. Sin embargo, Laclau no niega que haya política en ambas relaciones sino que aclara que es únicamente cuando la situación de subordinación implica una resistencia que dicha relación política se convierte en la sede de un antagonismo. Lo que sí parece negar Laclau, y esta ha sido la base de nuestra confusión, es que la relación de subordinación constituya, ella misma, el resultado de una lucha. Volveremos más tarde sobre este punto.

situadas todas en el mismo nivel ontológico que las demandas de la clase obrera” (Laclau, 1993: 225).

El telón de fondo de estas consideraciones es la concepción laclausiana de lo social como un sistema de diferencias en que las identidades se constituyen de manera relacional. Según vimos, la dinámica articuladora en ese espacio de diferencias convierte a los agentes en “voluntades colectivas”. Pero aquello sienta, para Laclau, una nueva relación entre tareas y agentes, puesto que las tareas democráticas se transforman de acuerdo a los agentes que las llevan a cabo y los propios agentes cambian a partir de esas tareas.

Son las estrategias las que crean las identidades y no a la inversa, sostiene el autor, determinando, así, que una clase *corporativa* y una *hegemónica* no sean la misma clase que sigue estrategias diferentes sino dos identidades sociales estrictamente distintas. Para Laclau es la articulación discursiva de las diversas luchas lo que les otorga su carácter y no el lugar del que ellas provienen. “No hay por tanto ningún sujeto [...] absolutamente radical e irrecuperable por el orden dominante, y que constituya el punto absolutamente asegurado a partir del cual pudiera implementarse una transformación total” (Laclau & Mouffe, 1987: 190).

Esta lógica abierta de lo social, dependiente en un última instancia de un exterior irrecuperable, que determina la existencia de prácticas articuladoras y funda la naturaleza hegemónica de las identidades sociales es lo que justifica, para Laclau, su convicción teórico-política de que “el actor histórico central –incluso aunque en cierto punto pueda empíricamente ser una ‘clase’– siempre va a ser un ‘pueblo’” (Laclau, 2005: 297).

Ahora bien, Laclau entiende que estos planteos teóricos adquieren todavía mayor pertinencia en la medida en que se los analiza en el marco de las transformaciones de la sociedad contemporánea. Nuestro autor dirá, en ese sentido, que su cuestionamiento a la categoría de “clase” como unidad preconstituida “no significa el rechazo *tout court* de aquella sino su historización” (Laclau, 1993: 174). Y dicha contextualización no puede obviarse toda vez que –siempre de acuerdo con el autor argentino– la centralidad de la clase obrera en el corpus marxiano estaba ligada a un análisis estructural acerca de las leyes del capitalismo que luego se evidenciaría erróneo: el supuesto de la simplificación de la estructura de clases (Laclau, 1993; 2006d).

A contramano de esta premisa, Ernesto Laclau vislumbra una estructura social que a lo largo del siglo XX ha ido complejizándose y diversificándose, produciendo una expansión del campo de lo político que derivará en el proceso de lo que el autor ha llamado la “dispersión de las posiciones de sujeto”. De esta manera, Laclau enumerará una serie de tendencias históricas objetivas que socavarían la validez del concepto de “lucha de clases” para describir los antagonismos del mundo contemporáneo:

la declinación de la clase trabajadora en los últimos treinta a cuarenta años en el mundo capitalista avanzado, tanto en números absolutos como en organización estructural. Sus escisiones internas tanto como su participación en una cultura de masas generalizada, [...] las divisiones de los trabajadores en términos de nacionalidad, [y finalmente] los niveles de desempleo, los cuales cuestionan cada vez más la noción misma de “clase” sobre la cual se apoyó el marxismo. (Laclau, 2003: 299)

Según nuestro autor estas tendencias que suponen la generalización de la forma hegemónica de la política han contribuido a que la ubicación en el proceso de producción deje de ser central para definir la identidad de los agentes sociales. No obstante, la lectura de Laclau en los años 80'-90' es que este debilitamiento de los “grandes actores”, lejos de haber implicado una disminución de las luchas, está conduciendo a “una politización de las relaciones sociales mucho más profunda que en ningún momento anterior” permitiendo, así, la proliferación de nuevos antagonismos (Laclau, 1993: 224).

Pero estos cambios en la dinámica democrática contemporánea son de tal magnitud que, para Laclau, esta evidencia no podía ser la de Marx. De hecho, “la visión de Marx de la ‘lucha de clases’ era [...] relativamente correcta y estaba bastante de acuerdo con la realidad social porque la sociedad de su tiempo *era*, en buena medida, una sociedad de clases”. Por el contrario, la sociedad de finales de siglo XX está menos estructurada por un núcleo clasista: “tenemos explotación, antagonismo, luchas, pero estas últimas –las luchas de los obreros incluidas– son crecientemente menos *lucha de clases*” (Laclau, 1993: 176).

De acuerdo con el panorama que hemos descripto es claro que la *lucha de clases* no puede ser para Laclau sino una identidad entre las múltiples que intervienen en la cadena equivalencial de demandas. La construcción del “pueblo” está mediada por una pluralidad de puntos antagónicos sin que ninguno tenga un privilegio a priori dado que

la centralidad de cada lucha siempre está relacionada con la forma en que se inscribe en el armado contingente de la subjetividad popular.

De esta manera, y tal como puede observarse, en la lectura laclausiana parecen haber dos desplazamientos distintos pero relacionados que justifican el reemplazo de la categoría de “clase” por la de “pueblo”. Por un lado, un argumento teórico relativo a la naturaleza de las identidades políticas y, por otro, un argumento histórico vinculado a las transformaciones propias de la sociedad posindustrial. Laclau expresará con claridad este doble desplazamiento hacia el final de *La razón populista*:

no existen sujetos puros del cambio; siempre están sobredeterminados por las lógicas equivalenciales. Esto implica que los sujetos políticos siempre son, de una manera u otra, sujetos populares. Y en las condiciones del capitalismo globalizado, el espacio de esta sobredeterminación se amplía claramente. (Laclau, 2005: 288)

Pero en esta última cita puede advertirse la presencia de un elemento que hasta ahora no hemos introducido en el análisis: la cuestión del *capitalismo globalizado*. Detengamos, por el momento, nuestro recorrido por Ernesto Laclau para abordar todos los desprendimientos teóricos de este nuevo elemento en el apartado tres (4.3) de este capítulo.

4.2. Pueblo y clase en Dussel: lo que permanece y lo que muere

Bajo la intuición de que el concepto de “clase” no agotaba la complejidad de la dinámica política en América Latina e impulsado por la polémica filosófica que mantuviera con Horacio Cerutti al respecto, el proyecto de Enrique Dussel de emprender una lectura pormenorizada de los textos de Marx estará centralmente dedicado a tratar de articular teóricamente las categorías de “clase” y “pueblo” desde el propio corpus marxiano. Con esa hoja de ruta el filósofo mendocino descubrirá que tal empresa puede hacerse rastreando la forma en que la noción de “pueblo” aparece en ciertos lugares de la obra de Marx y tomando en cuenta los diferentes estatutos epistemológicos en que el pensador alemán desarrolla su discurso.

De esta manera, nuestro autor advertirá que mientras que en los análisis lógico-abstractos sobre el capital Marx no utiliza la palabra “pueblo”, sí es posible encontrarla en sus análisis históricos. Para Dussel (2001) esta circunstancia está dada por el hecho de que cuando Marx sitúa sus observaciones en una temporalidad “anterior” al capital,

en el momento de la disolución de un sistema económico y del pasaje a uno nuevo, no puede valerse de la categoría "clase" porque no hay totalidad sistémica en la que el trabajo-vivo funcione como trabajo *subsumido* en una determinación precisa.

Así, el autor destacará que en el famoso capítulo XXIV de *El Capital* dedicado al proceso de la "acumulación originaria" Marx emplea más de 40 veces las nociones de "pueblo" y "pobre" (Dussel, 2008). Pues, en esa "tierra de nadie", en el interregno del pasaje del feudalismo al sistema capitalista, los sectores populares están en la *nada* de clase al no ser todavía subsumidos por el capital; lo que hay, entonces, son "pobres" que no pueden reproducir su vida (*pauper ante festum* en Marx) y su referencia socio-histórica comunitaria es el "pueblo".

Sobre la base de esta lectura Dussel ensayará una respuesta al problema teórico de la distinción clase/pueblo. Según el autor, es falso que el concepto de "pueblo" se oponga al de "clase"; se trata, por el contrario, de categorías que pertenecen a *niveles* de abstracción y *campos* analíticos distintos. La "clase", como categoría definida al nivel del *modo de apropiación/producción*, indica la subsunción del trabajo-vivo dentro de un sistema económico. De este modo, la clase obrera es "el conjunto de los sujetos del 'campo económico' que son *subsumidos* por el capital transformándolos en trabajadores asalariados que producen realmente (formal y materialmente) el plusvalor de las mercancías" (Dussel, 2012: 181).

El "pueblo", en cambio, es una categoría propia del campo político que se define al nivel de las *formaciones sociales concretas*. La ambigüedad del concepto está dada justamente por ese carácter más amplio y complejo. A diferencia de la clase, el *pueblo*, según Dussel, es aquello que *permanece*, que atraviesa los distintos modos de apropiación y que, por ese carácter, posee una memoria inscrita en la historia de largo plazo de la política.

"Pueblo", entonces, es una categoría histórico-política de los actores antes, en y posteriores a los posibles sistemas económicos (estos incluyen funcionalmente a las "clases"). Las "clases" se agotan en cada modo de producción, el pueblo sobrevive a las "clases" (al esclavo, al siervo y al obrero asalariado) y tiene permanencia, continuidad histórica. (Dussel, 2001: 188)

Y aquí puede reconocerse un punto de discrepancia entre los tratamientos de Laclau y Dussel. Mientras que para el primero la clase es una identidad que puede o no participar de la cadena equivalencial de demandas, en Dussel las clases oprimidas constituyen un

componente “funcional” del pueblo, es decir, ellas forman parte de la materia objetiva del pueblo al margen de que éste incluya otros sectores e identidades.

Ahora bien, pese a que Dussel ha advertido que las categorías del campo político y el campo económico se determinan mutuamente, lo cierto es que la propuesta dusseliana encuentra serias dificultades para pensar la manera en que esos campos se interrelacionan en la temática que nos ocupa. Es decir, si el *pueblo* como bloque social no es un simple agregado de actores, la pregunta que queda sin contestarse es qué papel le cabe a la dinámica de clases en el proceso de emergencia de la subjetividad popular.

Al respecto, Dussel (2012) señala que la clase obrera “es una categoría *económica* esencial del capital, que cuando entra en el campo *político* puede o no jugar una función con mayor o menor importancia, según sea el desarrollo económico o político del caso coyunturalmente analizado” (p.182). Y en la misma línea agregará:

“En abstracto”, y en el estricto “campo *económico*” (que es el nivel en el que epistemológicamente se sitúa Marx en su obra publicada *El capital*), la clase obrera es, con la clase burguesa, el componente constitutivo esencial del capital, y su intervención (por ejemplo, en una huelga ininterrumpida) sería definitiva para la destrucción del capital; es decir, sería una última instancia de la praxis social económica. Pero en algunas coyunturas “históricas”, en un nivel “*concreto*”, y en el “campo *político*”, la clase obrera puede no ser no sólo la última instancia, sino siquiera un momento de referencia fundamental. (p.183).

De manera que, coincidiendo con el planteamiento laclausiano, para el filósofo mendocino “*siempre, en concreto, histórica y políticamente* fue el ‘pueblo’ el actor colectivo” (p.183). Pero, como puede advertirse, estas disquisiciones se limitan a discutir la centralidad de la clase obrera en la construcción del *pueblo* sin problematizar el proceso, es decir, la centralidad no de tal o cual agente en particular sino de la lucha de clases como tal.

En síntesis, pese a que Dussel ha prometido otorgarle al contenido material de la política un lugar ontológico que la teoría de Laclau pareciera no reconocerle, es indudable que su esquema tampoco resuelve de manera exhaustiva el problema de la articulación específica entre “lucha de clases” y “lucha popular” en el terreno concreto del conflicto político. ¿A qué se debe este inconveniente que está igualmente presente en ambos autores?

4.3. Dos visiones reductivas de la *lucha de clases*

En nuestra aproximación al *pueblo* de Ernesto Laclau pudimos ver que su tratamiento de la articulación populista sería incomprensible sin el reconocimiento de la heterogeneidad social como terreno estructurante en que se producen las constantes fluctuaciones de la identidad popular. Y hemos manifestado que la introducción de aquella premisa produce efectos teóricos insoslayables que, en buena medida, permiten relativizar algunos de los supuestos más radicales de su ontología política.

El propio Laclau es consciente de la centralidad de este elemento para su apuesta intelectual. Así lo sugiere en los comentarios finales de su obra nuclear sobre la temática del populismo: “pensar al pueblo como categoría social requiere una serie de decisiones teóricas que hemos tomado en el curso de nuestra exploración. La más importante de ellas se vincula, quizás, al rol *constitutivo* que hemos atribuido a la *heterogeneidad social*” (Laclau, 2005: 277).

Sin embargo, esta apelación a una heterogeneidad constitutiva, a un *real* del pueblo que resiste la simbolización, discurre a lo largo de la obra del pensador argentino bajo ribetes mayoritariamente metafísicos. Es decir, en el discurso laclausiano la heterogeneidad de lo social aparece tematizada como “exceso”, como “ser deficiente”, como “opacidad”, como “exterior irrecuperable”, en definitiva, como un “real” inaccesible que desestabiliza las identidades políticas.

Esta indeterminación de lo real en la teoría laclausiana será objeto de crítica por parte de Slavoj Žižek. En efecto, el filósofo esloveno concuerda con Laclau sobre el hecho de que la clase obrera ya no puede pensarse como el sujeto revolucionario predestinado en las luchas contemporáneas. “Ante este reproche, hay que conceder incluso algo más –señala el autor–: la clase obrera *nunca* tuvo ese privilegio” (Žižek, 2015: 297). No obstante, en Žižek (2012) lo real no constituye una mera exterioridad inaprehensible; la conocida postulación laclausiana de que “la sociedad no existe” tiene para el pensador esloveno un nombre específico: *lucha de clases*.

En ese sentido, Žižek (2003b) dirá que “es el capitalismo global contemporáneo con su dinámica de ‘desterritorialización’, el que creó las condiciones para la desaparición de la política ‘esencialista’ y la proliferación de nuevas numerosas subjetividades políticas” (p.319). Por consiguiente, la declinación de los grandes actores del cambio social y la proliferación de las posiciones de sujeto es, de acuerdo con este autor, una

consecuencia misma de la lucha de clases y no de su desaparición. Posición esta última que, a juicio de Žižek, no debe ser leída en términos objetivistas:

no sólo apoyo la postura antiobjetivista de Laclau; pienso, incluso, que cuando opone las relaciones de producción "objetivas" y la lucha y la resistencia "subjetivas", hace todavía una concesión demasiado grande al objetivismo. No hay relaciones "objetivas" de producción que puedan *luego* implicar o no implicar la resistencia de los individuos capturados en ellas: la ausencia misma de lucha y resistencia —el hecho de que ambos lados involucrados en las relaciones las acepten sin resistencia— *ya constituye el indicio de la victoria de un lado en la lucha.* (p.320)

Las consecuencias de la homologación laclausiana entre antagonismo y resistencia resultan, de esta manera, evidentes. Por un lado, aquello pareciera acotar los márgenes analíticos para pensar la pluralidad de formas que asumen las luchas sociales contemporáneas más allá de su expresión en tanto enfrentamiento discursivo. Y por otra parte, determina que el reverso de la politización que el posmarxismo emprende sobre ámbitos anteriormente relegados por las izquierdas no sea otro que el de la "despolitización de la economía" (Žižek, 2003a).

Hay, sin embargo, un lugar en el discurso laclausiano en que este problema aparece teorizado. Pues, ya vimos que la relevancia de la categoría de *pueblo* no tiene para Laclau una explicación meramente teórica sino que está, a su vez, históricamente fundamentada. Pero las razones históricas de Laclau refieren a un proceso en particular: como ha apuntado en repetidas ocasiones el pensador argentino, el telón de fondo que motoriza la diversificación de los puntos de ruptura está dado por la dinámica del *desarrollo desigual y combinado*.

Es decir, para Laclau son las dislocaciones producidas por la inscripción desigual y combinada del capitalismo las que, al expandir el terreno de las tareas hegemónicas por sobre las puramente clasistas, vuelven insuficiente el paradigma de la "alianza de clases" y permiten al marxismo complejizar su concepción acerca de la naturaleza de las luchas sociales. Y ello explica, por otra parte, la centralidad que adquiere la noción de *pueblo* para pensar la política emancipatoria en la periferia:

[En las sociedades industriales avanzadas] la proliferación de los puntos de antagonismo permitiría la multiplicación de las luchas democráticas; pero estas luchas, por su misma diversidad, no tenderían a constituir un 'pueblo' [...]. En los

países del Tercer Mundo, en cambio, la explotación imperialista y el predominio de formas brutales y centralizadas de dominación, tendería desde el comienzo a dotar a la lucha popular de un centro, de un enemigo claramente definido y único. (Laclau & Mouffe, 1987: 152)

En *La razón populista* Laclau se hará cargo explícitamente de estas consideraciones que recorren su obra. Si el autor argentino ha declarado el papel central de la heterogeneidad en la constitución del “pueblo”, ahora se pregunta por las condiciones históricas a partir de las cuales esta estructuración cada vez más heterogénea de lo social ha tenido lugar. “Existen varias de estas condiciones, en su mayoría interrelacionadas –responde el autor–, pero si tuviera que subsumirlas bajo un rótulo, el que elegiría sería *el capitalismo globalizado*” (Laclau, 2005: 285).

De manera que, en la óptica de nuestro autor, el desplazamiento de la clase trabajadora como agente revolucionario tiene que ver con los efectos dislocatorios de este “capitalismo globalizado” que crea un amplio abanico de puntos de ruptura entre crisis ecológicas, desempleo creciente y desequilibrios entre las distintas ramas de la economía, volviendo imposible conocer de antemano cuáles serán los actores hegemónicos de la lucha anticapitalista.

En este momento de la indagación pareciera volverse evidente hasta qué punto el debate Laclau-Žižek ha constituido un auténtico diálogo de sordos. Y esto porque, en línea con el filósofo esloveno, para Laclau es la irradiación territorialmente dispar de la acumulación capitalista la que explica el fenómeno de la dispersión de las posiciones de sujeto. Lo que ocurre es que, al asumir una perspectiva exclusivamente discursiva, Laclau se queda sin categorías para dar cuenta de este proceso.

Es decir, para el politicismo laclausiano “lucha de clases” significa lucha política *clasista*, lo que en términos reductivos debe leerse como el enfrentamiento entre identidades de clase puras, propiamente burguesía y proletariado²⁴. De ahí que en los desarrollos teóricos del autor puedan convivir sin contradicciones el reconocimiento de la inscripción desigual y combinada del capitalismo como condición estructural de los antagonismos

²⁴ Esta concepción meramente formal aparece de manera transparente en el siguiente pasaje de Laclau (1993): “el clasismo revolucionario es tan sólo una de las posibilidades de constitución de las identidades obreras, que depende de condiciones históricas precisas que no pueden pensarse en términos de ninguna teleología. Por eso mismo la ‘lucha de clases’ no puede darse por sentada como *la forma* necesaria que deba asumir la conflictualidad social” (p.54; cursivas nuestras).

contemporáneos y el abandono sin matices de la perspectiva marxista de la lucha de clases para explicar el conflicto social.

Estamos plenamente de acuerdo con Laclau en su denuncia de las dificultades que las miradas clasistas entrañan a la hora de comprender la complejidad de la formación de identidades sociales en los países periféricos. No obstante, nos rehusamos a aceptar que la noción de “lucha de clases” sea simplemente el nombre de una de las formas en que se constituyen las identidades políticas. Apelando a las empresas teóricas de autores como Immanuel Wallerstein, Samir Amin o David Harvey, sostenemos que la dinámica centro-periferia, el fenómeno del desarrollo desigual y combinado y los procesos de “acumulación por desposesión”, lejos de limitar el alcance de los análisis fundados en las clases sociales, los complejizan y le otorgan su verdadero registro en las formaciones sociales concretas.

Pero en la medida en que Laclau no reconoce la lucha al interior de las relaciones de producción no puede distinguir luego entre “lucha *de clases*” como dinámica social (o proceso material) y “lucha en términos *clasistas*” como dinámica político-estratégica (o proceso formal). Así, cuando Laclau observe la pérdida de centralidad política de la clase obrera y la fragmentación de las posiciones de sujeto en el capitalismo tardío, decretará, sin más, que la lucha de clases como planteo teórico ya no tiene validez porque nos enfrentamos a sociedades cuyas desigualdades “pueden ser caracterizadas cada vez menos como desigualdades de clase” (Laclau, 1993: 177).

Con suma claridad, Eduardo Grüner (2007) ha manifestado su preocupación por esta confusión latente que toma protagonismo en el campo de las nuevas teorías críticas. Según sus propias palabras, la mundialización neoliberal

ha tenido indudables efectos no sólo sobre la lucha de clases, sino sobre la propia *experiencia* de clase, experiencia sometida a procesos de fragmentación e “individuación” tan agudos que [...] han dado lugar a que pueda hablarse de una lisa y llana desaparición de esa experiencia (las identidades sociales ya no se definen por la pertenencia de clase) y al propio desvanecimiento de la clase no solamente como “sujeto” histórico sino como categoría de análisis social. (pp.82-83)

En oposición a estos planteos, y en línea con lo apuntado por Žižek, debe recordarse que para el marxismo las clases sociales no tienen una existencia anterior a su proceso de lucha. Por el contrario, las clases sociales son en un único y mismo movimiento

clases en lucha (Duek & Inda, 2009), y esta dinámica social produce efectos aun cuando el conflicto político tienda a borrar su huella en la sociedad capitalista.

Ahora bien, que la lucha de clases estructure el campo de lo social no quiere decir que la disputa política se reduzca a ella. Es esa pluralidad de antagonismos que se intersectan en las sociedades contemporáneas la que impulsa a Laclau a sostener, de manera acertada, la inexistencia de agentes privilegiados del cambio histórico y, por ello, el carácter contingente de las identidades populares. El autor argentino lo expresa de esta manera: "la centralidad de cada una de ellas [las luchas] no va a depender de su ubicación dentro de una geometría abstracta de efectos sociales [...], sino de su articulación concreta con otras demandas en una totalidad popular" (Laclau, 2005: 296).

Sin embargo, en este último planteamiento hay un problema que merece discutirse. Laclau pareciera negarse a distinguir entre la "centralidad articuladora" de una lucha derivada de la capacidad hegemónica de los agentes y la "centralidad estratégica" relacionada con el papel estructural de los antagonismos en la dinámica social. Si por "centralidad" de una lucha el autor se refiere a lo primero no podemos más que coincidir con su advertencia. Pero si se trata de lo segundo ya no podemos acompañarlo, pues, mientras que es evidente que la centralidad política de la clase obrera no está nunca dada de antemano como bien remarca Laclau, demostrar su centralidad estratégica en la lucha anticapitalista sería tan fácil como demostrar el rol central que les compete a las mujeres en la lucha antipatriarcal.

De todos modos, y más allá de esta aclaración puntual, lo que en este apartado nos interesa defender no es tanto el privilegio de tal o cual agente social, sino el privilegio ontológico de la lucha de clases *como tal*, toda vez que es en esa ausencia donde el formalismo discursivista de Laclau produce sus consecuencias más visibles. Es decir, es ahí donde se revela la falta de herramientas de la ontología laclausiana para dar cuenta de la materialidad de lo social a la que, indefectiblemente, está ligada toda práctica política. Y es por eso que tiene todo sentido la pregunta que se hace Dussel (2001):

¿No se habrán demolido también, en el trabajo de la "deconstrucción" del fundacionalismo y del esencialismo del dogmatismo de izquierda, los marcos necesarios que pueden permitir hoy: a) la posibilidad de una deconstrucción del neoliberalismo capitalista (el único "dogma" realmente existente) y, sobre todo, b) la "construcción" de alternativas positivas que el pueblo empobrecido necesita?
(p.205)

Ahora bien, si la solución que propone Laclau para pensar la categoría de “pueblo” en relación a la idea de lucha de clases es transparente dado que el autor elige separarse definitivamente de esta perspectiva; la respuesta que ofrece Enrique Dussel al problema sí resulta algo ambigua. Pues, contra el discursivismo laclausiano que restringe la lucha de clases a la resistencia del trabajador, el pensador mendocino introduce dicha lucha al interior mismo de las relaciones de producción: “la lucha de clases no la empieza el obrero –aclara el autor–, sino el burgués porque es el que realmente explota al obrero” (E. Dussel, entrevista personal, 17 de noviembre de 2018).

No obstante, esta lucha se presenta en el tratamiento dusseliano como una más entre las otras. Por ello, cuando deba abordar el problema de la relación entre pueblo y clases sociales Dussel se limitará a sugerir, en línea con Laclau, que la clase obrera no necesariamente cumple un rol relevante en la articulación popular, pero obviará discutir el papel estructurante de la propia lucha de clases en esa construcción.

Es decir, para nosotros la necesaria insistencia del filósofo mendocino de remitir la política a un anclaje material no alcanza para situar teóricamente a la lucha de clases en la emergencia política del “pueblo” como actor colectivo. Tan es así que, de hecho, distinto a la noción de “clase”, el término “lucha de clases” aparece verdaderamente relegado en los trabajos en que el autor ha tratado la cuestión popular.

En nuestra opinión, la razón de esa ausencia tiene que ver con el desacople que pareciera existir entre los diferentes niveles analíticos en que se desarrolla la propuesta dusseliana. Así, al construir su teoría Dussel distingue tres momentos. Primeramente lo propiamente *productivo* de la relación trabajo-naturaleza como relación tecnológica pre-económica, es decir, como contenido material de la economía. Para el autor es aquí donde se sitúa la “última instancia” de Marx: la reproducción de la vida humana. Posteriormente el campo *económico* que sería el ámbito específico en que se determinan las clases como conjunto de agentes subsumidos en un modo de producción. Y finalmente el nivel de lo *político* como campo más concreto y complejo en que se define la noción de pueblo (Dussel, 2001).

Pero al circunscribir la categoría de clase a su mera delimitación económica Dussel se queda sin herramientas para pensar transversalmente los distintos niveles de análisis a través de la idea de lucha de clases. En este sentido, si según Dussel (2001) “la interpelación del pueblo, la plausibilidad de toda hegemonía, tiene como condición absoluta la producción y reproducción de la vida de ese pueblo” (p.207), la pregunta que queda vacante es qué papel le cabe a la lucha de clases en esa reproducción. O, es

decir, ¿cómo se manifiesta en los conflictos histórico-concretos ese contenido material de la política?

En referencia a la decisión dusseliana de distinguir “clase” y “pueblo” como categorías de campos analíticos diferentes, Álvaro García Linera (2010) ha expresado:

Estoy de acuerdo con el profesor Dussel en su crítica a la traslación mecánica de una lectura económica de clases a lo político, pero ¿no será más bien que el error de la izquierda fue tener una lectura demasiado economicista de la clase? (p.136)

Partiendo de esta consigna, García Linera va a sugerir que al “pueblo” debe entenderse como una forma pública y visible de la existencia de clases en la medida en que conforman un bloque social cuya composición interna está atravesada por *núcleos articuladores* móviles según el dinamismo de los distintos sectores sociales que entran en la configuración históricamente determinada de la subjetividad popular.

Sin embargo, desde nuestra lectura, y al igual que en el caso de Laclau, esta última respuesta está presente de manera latente en el discurso filosófico de Enrique Dussel. Pues, para el autor la relevancia teórica de la cuestión popular está íntimamente ligada a la problemática de la *dependencia*. Es más, Dussel entiende que la imposibilidad de Marx de construir la categoría de *pueblo* está dada por el hecho de que sus intuiciones en el nivel político “se constituyen desde un ‘salto’ en el vacío” dado que el pensador alemán no había llegado a la sexta parte de su proyecto científico que iba a estar dedicada al mercado mundial (Dussel, 1990: 269).

Para Dussel (1985) es la totalidad del mercado mundial, con su contradicción concreta entre *capital global mundial* y *trabajo asalariado en la periferia*, el punto de partida necesario para pensar al *pueblo* como actor colectivo.

Por el hecho de la *debilidad* del capital periférico (a causa de su estructural transferencia de plusvalor), toda la población no puede ser subsumida como clase asalariada: las grandes masas marginales, *populares*, desempeñan por ello una función protagónica en el proceso de cambio. El movimiento y la organización popular devienen una prioridad política. (Dussel, 1988: 358)

En concreto, lo que intentamos exponer con estas lecturas laterales es que tanto en el recorrido de Laclau como en el de Dussel existe la posibilidad lógica de situar la categoría de *pueblo* en la problemática marxista de las clases, al margen de que los autores no propongan este anclaje explícitamente. Y a modo de hipótesis sostenemos

que si Laclau y Dussel no pueden ofrecer una solución a este desacople es tanto por la manera reduccionista en que ambos conciben la lucha de clases, como por la excesiva abstracción de sus intentos por reconocer la materialidad de la práctica política.

Es decir, mientras que en Laclau la lucha de clases supone una mera lucha entre identidades clasistas; en Dussel, de manera inversa, se trata de un enfrentamiento circunscripto al campo económico. Frente a ello, creemos que la idea de un *real* del pueblo es un indicio en Laclau que limitaría la contingencia de la política. Pero en tanto entidad inaprehensible, ese “real” queda desconectado de los conflictos materiales que atraviesan lo social. En el caso de Dussel la propuesta en esa dirección es el postulado de la reproducción de la vida. Sin embargo, si esa reproducción se pone en juego, según el autor, en los distintos campos, entonces la materialidad de la política no es la reproducción de la vida, sino la disputa concreta alrededor de la misma que, en sentido amplio, aquí llamamos “lucha de clases”.

4.4. ¿Pueblo o clase? ¡Sí, por favor!

Dispuestos a dar un cierre a las consideraciones esbozadas en este capítulo creemos apropiado retomar aquí un chiste al que Žižek ha apelado en una de sus intervenciones para el libro *Contingencia, hegemonía, universalidad* publicado junto con Ernesto Laclau y Judith Butler. En su primer capítulo el filósofo esloveno se vale de una broma en la que Groucho Marx responde a la pregunta convencional: “¿Té o café?” diciendo “¡Sí, por favor!”. En nuestro caso el chiste podría parafrasearse según la fórmula que da título a este apartado: “¿Pueblo o clase? ¡Sí, por favor!”

En efecto, es claro que la categoría de “pueblo” tiene una productividad analítica que no puede ser reemplazada por el empleo de la noción de “clase”. Sin embargo, nuestra toma de posición es que no sólo es posible, sino que es necesario recuperar la categoría de “pueblo” desde la perspectiva marxista de la lucha de clases; una empresa teórica que, a riesgo de caer en un eclecticismo insustancial, implicaría establecer una serie de supuestos:

1. Si los trabajos de Laclau y Dussel pueden realizar aportes en la dirección propuesta, ello requiere, en cada caso, de un sólido ejercicio de traducción teórica en la medida en que estamos trabajando con teorías políticas que, en muchos aspectos, mantienen puntos de adversidad entre sí.

2. Frente al reduccionismo económico oportunamente criticado por Laclau, es imprescindible comprender la noción de lucha de clases en toda su profundidad. En efecto, la posición materialista del marxismo plantea que la naturaleza de las estructuras de una formación social está determinada por las relaciones sociales que se establecen en el seno de la producción. Pero esto último no es igual a hipostasiar la economía como instancia que determina mecánicamente lo social. Muy por el contrario, al postular a la lucha de clases como motor de la historia el marxismo está sosteniendo que esta determinación por lo económico no opera sino en la medida en que la economía involucra, *desde siempre*, a la lucha política.
3. Por lo mismo, si, como sostiene Marx en el *Manifiesto Comunista*, toda lucha de clase es una lucha política, entonces la propia idea de “lucha de clases” funda la imposibilidad de que lo económico y lo político se constituyan como instancias plenamente autónomas.
4. Finalmente, en una concepción de lo social en la que cada determinación es, para Marx, una determinación determinada determinante, la diferenciación de campos o instancias tiene sólo la validez de una distinción analítica. Así, diferente a Laclau, ya no será posible circunscribir la lucha de clases a una forma de conformación de las identidades políticas, y diferente a Dussel, tampoco podrá restringírsela a una simple disputa económica.

Sobre este último punto ha insistido repetidamente Álvaro García Linera (2010) en el conjunto de seminarios publicados bajo el título *Pensando del mundo desde Bolivia* que ya hemos citado anteriormente:

Quizás la equivocación en cierto marxismo haya sido reducir la lucha de clases a meras luchas económicas y quizás la manera de retomar esta diversidad de puntos de antagonismo no obligue necesariamente a abandonar el concepto de modo de producción, sino a abandonar una forma economicista de entender las luchas de clases. ¿Será posible entender que también las luchas de clases pueden manifestarse como luchas por los recursos, como luchas por el hábitat, como luchas por la identidad? ¿No habrá en el fondo de cada una de estas otras cadenas de equivalencia contemporáneas una manera complejizada de manifestarse de las luchas de clases y de las propias características híbridas de todo modo de producción en toda sociedad concreta? (pp.157-158)

Para el vicepresidente de Bolivia lo identitario no tiene por qué estar al margen de la clase social. Al respecto el autor se pregunta: “¿no es posible entender las luchas de identidad de los pueblos como parte de las luchas de las clases en una sociedad de subsunción formal, donde se entrecruzan múltiples modos de producción capitalistas y pre-capitalistas?” (García Linera, 2010: 158).

De esta manera, el universo descentralizado de las subjetividades políticas desde la segunda mitad del siglo XX adquiere otro sentido. La fragmentación de los agentes “de ninguna manera supone la desaparición de las clases sociales ni el ocaso de su conflicto como el eje dinámico fundamental de las sociedades capitalistas” (Boron, 2008: 126). Vale decir, la centralidad de la lucha de clases no excluye “la especificidad, o la ‘autonomía relativa’, de las otras ‘locaciones’ del conflicto político, social o ideológico-cultural (las llamadas ‘cuestiones’ de género, étnicas, nacionales, ecológicas, etcétera)” (Grüner, 2017). Ahora bien, que aquellas no se reduzcan a la dinámica de clases, no implica desconocer que todas estas cuestiones, aun las que son históricamente anteriores al capitalismo, se intersectan con la relación capital-trabajo que es la lógica fundante del sistema capitalista en vigencia.

Pese a esta aclaración, es evidente que estamos aquí ante un terreno que no ha sido del todo explorado como pertinentemente anotara alguna vez Foucault (2012):

Marx dice, en efecto, que el motor de la historia se encuentra en la lucha de clases. Y después de él muchos repitieron esta tesis. Se trata, por cierto, de un hecho innegable. Los sociólogos reaniman el debate a más no poder, para saber qué es una clase y quiénes pertenecen a ella. Pero hasta aquí nadie ha examinado ni profundizado la cuestión de saber qué es la lucha. ¿Qué es la lucha, cuando se dice lucha de clases? (p.98).

Pues, creemos que la categoría de “pueblo” es un interesante intento por buscar salidas a ese interrogante teórico-político. Los esfuerzos que Ernesto Laclau y Enrique Dussel emprenden en esa línea de discusión constituyen contribuciones inestimables. Consideramos, igualmente, que si las nuevas subjetividades populares no pueden entenderse como epifenómenos de las clases, es claro que la dinámica de los llamados “nuevos movimientos sociales” resultaría “indescifrable si no la situáramos en el contexto más global de las relaciones de clases y sus contradicciones estructurales” (Boron, 2008: 128).

Para decirlo con Eduardo Grüner (2002a):

Pensar la política en términos de la inestabilidad de las formaciones discursivas y los sujetos es, hay que repetirlo hasta el cansancio, una propuesta irrenunciable (mucho más en nuestra época, en la que precisamente uno de los resortes hegemónicos más poderosos de los sectores dominantes es el de la anulación de lo *real* por los “simulacros” seudosignificantes). Pero la renuncia a problematizar la distancia entre lo real y los simulacros del discurso tanto como su identificación, equivale a cortarle las piernas a una propuesta teórica estimulante cuando recién está empezando a andar. (pp.126-127)

De lo que se trata, entonces, es de situar a las luchas populares sobre el trasfondo, nunca transparente, de la dinámica de clases. Una posición que, sin dudas, exige ponderar el carácter multidimensional del concepto de clases sociales (Duek & Inda, 2009), a la vez que reconocer las nuevas formas que aquellas asumen en el marco de las transformaciones del capitalismo mundializado y su inscripción desigual-combinada en las diferentes demarcaciones espaciales de la acumulación global del capital.

Si, como oportunamente han señalado nuestros autores, el *pueblo* nunca es un dato a priori sino el resultado de una construcción, ello no quiere decir que el proceso de construcción de la subjetividad popular sea plenamente contingente. Por el contrario, la constitución del “pueblo” está atada, aunque no linealmente, a los movimientos de las correlaciones de fuerzas sociales. Y en ello reside nuestro desacuerdo con la óptica laclausiana, puesto que para nosotros dicha correlación de fuerzas, que en sentido amplio denominamos “lucha de clases”, opera al interior de las formaciones populares al margen de que aquellas no se presenten discursivamente como identidades de clase puras²⁵.

En definitiva, y valiéndonos de la metáfora que alguna vez acuñara Fredric Jameson, la hipótesis implícita que atraviesa estas disquisiciones es que, en el terreno siempre abierto del conflicto social, el *pueblo* tiene en la lucha de clases al “inconsciente político” que subterráneamente motoriza su historia. Una hipótesis, claro está, que de ninguna manera resuelve los múltiples interrogantes que se derivan de la complejidad de las construcciones populares, pero, al menos, intenta sentar un punto de partida ontológico-crítico para pensar en futuras indagaciones.

²⁵ Al respecto recobra toda pertinencia la aclaración de Przeworski (1985) de que la lucha de clases no es meramente una lucha *entre* las clases, sino también una lucha *acerca* de las clases, esto es, acerca de si éstas se constituyen como sujetos o no (citado en Caínzos López, 1989: 99).

CAPÍTULO V: El regreso del *demos*: Estado, poder y democracia

5.1. Democracia y sujetos políticos: la representación que los parió

Las intervenciones de Laclau y Dussel en relación a la categoría de *pueblo* no se limitan a ser apuestas teóricas para dar respuesta a la pregunta por el sujeto de la emancipación sino que expresan, de manera más ambiciosa, un esfuerzo por redefinir las estrategias políticas de las izquierdas en un periodo caracterizado por el reflujo de tales experiencias. De esta manera, la cuestión popular se inserta en los debates impulsados por el heterogéneo espacio de las nuevas teorías críticas orientado a discutir las problemáticas clásicas del Estado, el poder, la democracia, el socialismo y la revolución en el escenario post-derrota.

En ese marco Laclau sostendrá que no es meramente la idea de un sujeto privilegiado la que ha entrado en crisis con la multiplicación de los antagonismos en la sociedad contemporánea, sino el propio supuesto de la emancipación concebida como un único acto global de ruptura a la que ese sujeto estaba ligado. De hecho, es este planteamiento clásico del evento revolucionario el que, para Laclau, constituye el núcleo último de la fijación esencialista que habría obstaculizado la imaginación política del marxismo y de las izquierdas en general (Laclau & Mouffe, 1987).

Según el autor argentino, una perspectiva que recupere la naturaleza hegemónica del nexo social exige una comprensión de la dinámica democrática bajo nuevos términos. Y esto porque, de acuerdo con Laclau, la base de los equívocos que llevaron a las tradiciones críticas a menospreciar el papel de la democracia es una errónea concepción de la representación que desconoce su rol estructurante en el establecimiento de los vínculos sociales. Así, contra la idea de un representante pasivo que secundariamente

expresa intereses previos, la teoría del discurso le permitirá sostener al pensador argentino el *doble juego* que involucra toda relación de representación.

Por un lado, el autor destacará que la función del representante no es simplemente la de transmitir la voluntad de los representados, sino principalmente la de dar credibilidad a esa voluntad; esto es, convencer a los demás grupos de que dicha voluntad es la del conjunto. Pero a su vez, el representante no puede independizarse por completo de los sectores de los que es expresión puesto que esto significaría su fin. Así, Laclau advierte que en la relación de representación existe un movimiento recíproco entre representante y representado que se configura como una oscilación entre los polos mutuamente contaminados de lo universal y lo particular.

Ahora bien, sabemos que la operación según la cual un particular intenta asumir el lugar imposible de la universalidad lleva, para el autor argentino, un nombre concreto: *hegemonía*. Dos consecuencias se derivan de esto último; en primer lugar, que la representación es constitutiva de las relaciones hegemónicas; y en segundo lugar, que en tanto los actores son para Laclau “voluntades colectivas”, es la propia representación la que crea a los sujetos políticos y no al revés.

Estas consideraciones nos permiten comprender mejor por qué para nuestro autor el momento de la nominación tiene el carácter de una *investidura radical*. Es decir, si el nombre tiene un efecto retroactivo sobre la cadena equivalencial de demandas ello es justamente porque los sujetos no existen antes de ser representados sino que se moldean como tales en el mismo proceso de representación. Pero, además, en este punto se evidencia la centralidad que la noción de *pueblo* tiene en el desarrollo laclausiano, puesto que es la articulación popular la que arquetípicamente pone en juego el doble movimiento de la representación del que venimos hablando:

Por un lado, la representación de la cadena equivalencial por el significante vacío no es una representación puramente pasiva. El significante vacío es algo más que la imagen de una totalidad preexistente: es lo que constituye esa totalidad, añadiendo así una nueva dimensión cualitativa. [...] Por otro lado, si el significante vacío va a operar como un punto de identificación para todos los eslabones de la cadena, debe efectivamente representarlos, no puede volverse totalmente autónomo de ellos. (Laclau, 2005: 204-205)

Así, la separación entre sujeto democrático y sujeto popular que el autor argentino mantuviera en *Hegemonía y estrategia socialista* sufre un desplazamiento. Si en aquella

obra el “pueblo” era simplemente un caso más entre las múltiples variantes de la lucha democrática, a partir de *La razón populista* el *pueblo* aparecerá como el caso paradigmático de la relación de representación, o en otros términos, aquel que, según Laclau, revela a la representación por lo que es: el terreno primario en que se constituye el orden social (Vergalito, 2007)²⁶.

Pero este cambio de óptica no puede sino trastocar el vínculo pueblo-democracia que ahora pasa a ser pensado por la propuesta laclausiana como una relación de necesidad. En palabras del autor, “la construcción de un pueblo es la condición *sine qua non* del funcionamiento democrático” (Laclau, 2005: 213). Y para explicar este deslizamiento teórico deberemos apelar a la mutua codeterminación que presentan las categorías en el esquema del pensador argentino.

Veamos, Laclau (2001) ha señalado que la democracia es el tipo de régimen que hace completamente visible el carácter contingente de un vínculo hegemónico. Y, según hemos señalado, la hegemonía sólo es posible porque entre lo particular y lo universal existe un hiato que es inerradicable; es decir, porque esa dicotomía no consigue nunca suturarse y es, en cambio, continuamente renegociada.

En el aparato conceptual laclausiano esto quiere indicar que la democracia sólo existe bajo el requisito de una constante *producción de vacío*. Dicho de otro modo, si los nombres (significantes) con los que una sociedad se simboliza a sí misma estuviesen estrechamente ligados al concepto (significados), la democracia como tal no sería posible puesto que la representación sería transparente y su eliminación borraría todo espacio para el desenvolvimiento de la lucha hegemónica. La democracia necesita, entonces, de la existencia de ese lugar *vacío* del poder que, en definitiva, es inconmensurable con cualquiera de los grupos que temporalmente lo ocupan.

Pero como puede advertirse, estas condiciones que permiten que la lógica democrática tenga lugar son las mismas que hacen posible la construcción de un “pueblo”. Dicho de otro modo, el *pueblo* vuelve evidente el status abierto de la democracia en la medida que su constitución depende de la tensión insuperable entre lo particular y lo universal. De ahí que Laclau enfatice el carácter *tendencial* de los significantes vacíos que hegemonizan la cadena de demandas, pues, tanto la inexistencia de vacío como la

²⁶ Es a partir de este giro que Fair (2011) propone diferenciar el pluralismo inicial de Laclau centrado en la idea de “posiciones de sujeto” del llamado posterior, condensado en *La razón populista*, a una recuperación parcial del sujeto transformador a través de la noción de “pueblo”.

vacuidad plena determinan, por igual, la imposibilidad de la articulación popular y del propio juego democrático.

No obstante, el autor argentino avanza un paso más en la ligazón lógica de sus categorías, puesto que este nexo contingentemente hegemónico que caracteriza a lo social ya no sólo vuelve posible la permanente reinención democrática del *pueblo*, sino que además hace emerger la naturaleza del vínculo político como tal.

La operación hegemónica –explica Laclau– sólo es posible en tanto nunca consigue lograr completamente lo que intenta –esto es, la fusión total entre la universalidad (plenitud) del espacio y de la fuerza que encarna tal momento universal. Porque si esta sutura total fuera posible, implicaría que el universal habría encontrado su propio e indisputado cuerpo y que, de allí en más, ninguna variación hegemónica sería posible. Esta incompletitud del juego hegemónico es lo que llamamos *política*. (Laclau, 2001: 7)

En la concepción laclausiana de la sociedad como totalidad fallida, todo cierre discursivo absoluto significaría el fin de la política. Por el contrario, si hay política es porque una sutura tal es imposible; y esa brecha es la que habilita la lucha democrática por el lugar del universal a través de la construcción de lazos equivalenciales que hegemónicamente cristalizan en una identidad popular²⁷.

De esta manera la empresa teórica de Laclau prescribe una suerte de *sinonimia* entre las nociones de política, democracia, hegemonía y pueblo en la que el poder aparece como constitutivo de las relaciones de representación y lejos de eliminarse se desplaza democráticamente por el espacio social. En ese contexto, cualquier perspectiva que identifique la praxis transformadora con una reconciliación plena de la sociedad consigo misma se revela equivocada. Es por eso que para Laclau la política emancipatoria no puede sino pensarse como una *anti-utopía*.

5.2. El desplazamiento teórico del Estado

Si la centralidad del *pueblo* en la teoría laclausiana le permite al autor revalorizar el rol de la democracia para una política de izquierdas, nuestra indagación propone detenerse ahora en el problema crucial acerca del papel que le cabe al Estado en ese proceso.

²⁷ Como distintos autores han notado, esta homologación entre pueblo y política deja sin efecto el planteo laclausiano de una lógica articuladora de tipo institucionalista que intenta hacer coincidir los límites de la totalidad discursiva con los de la propia comunidad. En el capítulo 6 veremos de qué manera resuelve Laclau esa contradicción.

¿Qué lugar teórico le asigna Laclau al aparato estatal en el marco de los nuevos antagonismos que motoriza la sociedad posindustrial y cuáles son las definiciones estratégicas que se derivan de dicha concepción?

Al margen de un tratamiento temprano en el que Laclau (1981), haciendo pie en las obras de Gramsci y Poulantzas, se manifestaba en favor de las teorías que desde el marxismo han entendido al Estado como “factor de cohesión social”, en el resto de su trabajo intelectual el autor argentino no volverá a ocuparse explícitamente de la cuestión del Estado. La problematización laclausiana del Estado, no obstante, puede seguirse de los desprendimientos teóricos de la ontología política del autor.

Así, creemos que el abandono de la pregunta por el Estado en Laclau no es un descuido cómplice sino más bien una ausencia sintomática propia del esfuerzo de-constructivo del giro posmarxista. En efecto, como remarcan Prado & Reynares (2017) en su trabajo sobre la temática, el sostenimiento del carácter discursivo de lo social determinará en la obra del autor argentino un desplazamiento del Estado como cualquier otro elemento significativo que opera al interior de una formación hegemónica.

Es decir, al igual que con los actores del cambio histórico, en una sociedad no suturada no existe para Laclau ningún elemento que le otorgue al Estado un privilegio político y, por ello mismo, analítico de antemano. La dinámica estatal participa también ella de la contingencia del nexo social, por lo que cualquier movimiento hegemónico que se produce en ese orden supone una modificación del Estado como momento ético-político de la comunidad. El Estado, en tal sentido, aparece como una instancia de fijación de las diferencias que tienen lugar en el campo de la discursividad y por ende está, en buena medida, alcanzado por la propia inestabilidad del mismo.

El concepto de Estado que está implícito en esta perspectiva es el de un conjunto de ramas y funciones que, lejos de conformar un bloque monolítico, están atravesadas por diferentes relaciones antagónicas en su seno (Inda, 2018). Esto quiere decir que el Estado no es una maquinaria externa a las luchas sociales sino que se constituye – aunque sólo parcialmente advierte el autor – como un campo estratégico susceptible de ser disputado.

Una serie de consecuencias políticas pueden extraerse de estas consideraciones. Por un lado, aunque para Laclau la subjetividad popular traza una frontera con un “otro” institucionalizado, el autor se distancia de cualquier planteamiento teórico que suponga la relación entre sujetos políticos y Estado como una relación de exterioridad. De hecho,

y este es uno de los desprendimientos del efecto retroactivo de la nominación, para el pensador argentino un *pueblo* puede construirse desde el propio espacio estatal. El emisario preferencial de estas intervenciones es, sin dudas, el autonomismo:

la cuestión de una hegemonía que vendría a amenazar la autonomía de ciertos movimientos es [...] un problema mal planteado. En rigor, esta incompatibilidad sólo existiría si los movimientos sociales fueran mónadas, desconectadas las unas de las otras; pero si, por el contrario, cada uno de ellos tiene una identidad nunca definitivamente adquirida, no puede ser indiferente a lo que pase fuera de sí. (Laclau & Mouffe, 1987: 162)

En segundo lugar, en tanto el Estado es un campo estratégico no posee una naturaleza ajena a las luchas que se dan en su seno. Y si el Estado no tiene un carácter intrínseco más allá de los contenidos que se disputan en su interior, el proyecto que impulsa su extinción es para Laclau (2012b) un programa perimido. Por eso es que, retomando una fórmula gramsciana, el pensador argentino dirá que los sujetos que conquistan la hegemonía no “toman” el poder estatal, sino que *devienen* Estado.

Y de esto último se sigue una tercera consecuencia más concreta, a saber, que en el enfoque laclausiano la relación entre capitalismo e instituciones liberales es entendida como una relación contingente; señalamiento que impulsa a Laclau y a Mouffe a pensar su proyecto académico-político bajo los términos de una “democracia radicalizada”. La lectura que acompaña esta propuesta es que la Revolución Francesa ha abierto un pliego de reivindicaciones que no han sido agotadas y que es tarea de la izquierda concretar. De esta manera, el socialismo, o cualquiera sea el nombre que lleve la política emancipatoria, es pensado por Laclau como un momento interno de la revolución democrática que ha repolitizado espacios antes vedados permitiendo el surgimiento de nuevas identidades políticas.

El corolario de este conjunto de replanteos es, como hemos anticipado, la puesta en crisis del paradigma clásico de la revolución como acto global de ruptura. Para Laclau la ilusión que acompañaba dicho proyecto era justamente el supuesto de que la representación podía ser eliminada por completo del nexo social. En la medida en que el autor ha declarado el carácter constitutivo de la misma, desaparece entonces del horizonte estratégico de la democracia radical la idea de un estadio de reconciliación plena que significaría el fin de la política.

Es por eso que Laclau preferirá hablar de “emancipaciones” en plural antes que de “emancipación” a secas, siendo la estrategia gramsciana de la “guerra de posiciones” la matriz clave para pensar en línea con esa perspectiva en la que toda lucha es una lucha parcial. Una mirada que lógicamente tiene consecuencias para la propia lucha anticapitalista puesto que, de acuerdo con el autor, no puede decirse que existan demandas anticapitalistas *per se* sino más bien efectos anticapitalistas que en su conjunto pueden limitar las secuelas corrosivas de ese sistema económico.

Ahora bien, según la mirada de Laclau, tales efectos tendrán mayor potencialidad en la medida en que puedan institucionalizarse en el Estado. De manera que la cuestión estatal, si bien desplazada teóricamente en tanto objeto de estudio, aparece como estratégicamente central para la praxis transformadora en los posicionamientos políticos del autor (Laclau, 2006c; 2009a; 2012b). Paradoja que permite hablar, al igual que con la obra de Marx, de una “presencia ausente” del Estado en el itinerario laclausiano (Prado & Reynares, 2017), cuyo mayor mérito reside en oponerse tanto al fetichismo institucionalista de la democracia liberal como al antiestatismo propio de algunas expresiones de la izquierda radical. La premisa, en tal sentido, es que no existe un completo afuera o un completo adentro del Estado, sino una tensión ineludible que los sujetos populares deben saber equilibrar. El desafío para las fuerzas contestatarias es, entonces, poder maniobrar con un pie adentro y un pie afuera del sistema institucional (Laclau, 2009a).

5.3. La ruptura dusseliana con la noción moderna de poder

Mientras que el trabajo académico de Ernesto Laclau ha estado anclado desde un comienzo en el campo de la teoría política, la etapa filosófica en que Dussel se dedica específicamente a tales temas se inicia recién hacia fines de siglo XX. El contexto en que el autor mendocino lleva a cabo dicha empresa coincide con la emergencia de un conjunto de corrientes teóricas que comenzaron a buscar alternativas políticas al neoliberalismo en la lógica autogestiva de los nuevos movimientos sociales.

El diagnóstico de las teorías autonomistas era renuente a identificar en las concepciones *estado-céntricas* un factor crucial para explicar las derrotas de los sectores populares en los años previos. Así, los aportes de Enrique Dussel para pensar la democracia y la cuestión estatal se desarrollan con la hipótesis de la “disolución del Estado” como interlocutora permanente.

La premisa que guía la intervención dusseliana en esos debates es su señalamiento de que en Marx no existió un tratamiento sistemático de lo político: si en *El Capital* había emprendido una crítica de todo el sistema de categorías de la economía-política burguesa, la tarea vacante para Dussel consistía ahora en continuar esa labor en el campo político. De esta forma, para el autor mendocino todo diálogo crítico con el programa de “cambiar el mundo sin tomar el poder” (Holloway, 2002) debía comenzar no por una defensa reciclada del momento del *asalto* al poder sino por un replanteo completo del concepto de poder mismo (Puerta, 2012).

De acuerdo con Dussel la filosofía política burguesa no puede ser desentendida de la modernidad eurocéntrica y del *ego conquiro* que le permite a Europa constituirse en el centro del sistema-mundo capitalista a partir del siglo XVI²⁸. Para el autor, la visión moderna del *poder* será, en buena medida, tributaria de aquel proceso histórico: es en el contexto de la “experiencia existencial de no tener ya ningún señor sobre el *ego* eurocéntrico como se irá formulando una concepción del poder exclusivamente como dominación” (Dussel, 2009b: 22).

En la óptica de Dussel aquella noción negativa atraviesa toda la teoría política moderna desde Maquiavelo hasta Habermas. Es la caracterización que puede rastrearse en la “voluntad de poder” nietzscheana, o en la definición clásica de Weber. Todavía más, el filósofo mendocino entiende que el propio Marx es heredero de aquella concepción despectiva del poder, lo que en parte explicaría la “negatividad intransigente” que el pensador alemán mantuviera para con la política (Mészáros, 2010: 685). Para Dussel todo el problema de la “extinción del Estado” no puede ser abstraído de aquellas limitaciones y, por tanto, exige un tratamiento nuevo.

Como destaca Keucheyan (2013), una de las operaciones teóricas que producirá el despliegue del pensamiento político contemporáneo en relación a esta temática son los sucesivos intentos por complejizar la concepción del poder y del Estado abandonando aquella imagen que los presentaba como mera dominación represiva. Un esfuerzo que puede reconocerse típicamente en la obra de Foucault, para quien la ruptura con la vieja caracterización del poder debía moverse en dos sentidos: a) contra la visión vertical del poder había que desarrollar una concepción relacional en la que el poder se disemina horizontalmente a través de todo el tejido social; y b) a la idea de represión debía

²⁸ Dussel sostiene que el *ego cogito* cartesiano del siglo XVII está previamente fundado por el *ego conquiro* del colonialismo europeo, antecedente histórico sin el cual es impensable la modernidad capitalista.

oponérsele una concepción productiva según la cual el poder no sólo domina prohibiendo, sino también produciendo placer, entretenimiento o deseo.

Dussel reivindicará este tipo de apuestas teóricas por complejizar la idea de poder en un plano que optaremos por llamar estratégico-operativo. No obstante, las considerará insuficientes, pues, para el autor era necesario emprender una ruptura de tipo *ontológica* con la noción moderna de poder. Esto es, ya no se trataba de advertir que el poder no domina sólo reprimiendo sino de plantear algo más disruptivo: el poder, en su esencia, no puede ser pensado como dominación. Por consiguiente, y como hemos desarrollado anteriormente, contra la *voluntad de poder* nietzscheana Dussel concebirá al poder como *voluntad de vivir*, “poder-poner” los medios para la reproducción de la vida (Dussel, 2004).

Este será el punto de arranque de la matriz filosófica de Dussel para pensar el Estado puesto que a partir de esta nueva noción afirmativa del poder el filósofo mendocino distinguirá spinozianamente entre *potentia* y *potestas*. El autor denominará *potentia* al poder que tiene la comunidad política “como una facultad o capacidad que le es inherente a un pueblo en tanto última instancia de la soberanía, de la autoridad, de la gobernabilidad, de lo político” (Dussel, 2006: 27). La *potentia*, como esencia o fundamento de lo político, carece de existencia empírica. Es una facultad que se tiene o no se tiene, pero que en sentido estricto nunca se “toma”. Es todavía poder *en-sí*, auto-referencia soberana de la comunidad política.

Para devenir real debe existir un proceso de institucionalización. Dussel llamará *potestas* al poder *fuera-de-sí*. Esta escisión entre *potentia* y *potestas*, es decir la aparición de funciones diferenciadas expresadas en instituciones (incluido el Estado como macro-institución) que permiten que el poder del pueblo tenga existencia empírica, marca, para Dussel, la aparición específica de *la política*²⁹.

El poder de la comunidad (*potentia*) se da instituciones políticas (*potestas*) que son ejercidas delegadamente por representantes elegidos para cumplir con las exigencias de la vida plena de los ciudadanos (esfera material), con las exigencias del sistema de legitimidad (esfera formal), dentro de lo estratégicamente factible [esfera de factibilidad]. (Dussel, 2006: 36)

²⁹ La distinción entre *potentia* y *potestas* puede encontrarse en otros autores como *lo político* y *la política*, o como poder *constituyente* y poder *constituido*.

El representante, entonces, no actúa sino como autoridad que ejerce delegadamente el poder de la comunidad. Por tanto, *debe* obrar escuchando las exigencias y reclamos del pueblo. Al ejercicio delegado del poder que cumple con la pretensión política de justicia Dussel lo denominará *poder obediencial*, en línea con la proclama zapatista que reza: “los que mandan, mandan obedeciendo”.

No obstante, si para Dussel el momento de la “re-presentación” como objetivación de la *potentia* en la *potestas* es absolutamente necesario, al mismo tiempo es ambiguo puesto que el poder delegado puede fetichizarse, autoafirmarse como la sede última del poder. Fetichismo supone para el autor mendocino una “inversión espectral” según la cual “lo fundado aparece como fundamento y el fundamento como fundado” (Dussel, 2006: 42). El representante olvida, entonces, que su autoridad deviene de la delegación y su poder se vuelve autorreferencial. La *potentia* se ve des-potenciada, la *potestas* se desconecta de su origen. Ahora los que mandan, “mandan mandando”.

De esta manera, queda claro el esfuerzo de Dussel por reformular radicalmente la definición weberiana del poder. Si para el sociólogo alemán las instituciones son las que dominan exigiendo obediencia de los representados; para Dussel, en cambio, es el poder como voluntad consensual de la comunidad el que exige obediencia de la autoridad. Es decir, en la óptica dusseliana toda la problemática del poder en Weber está invertida: allí el *poder fetichizado* aparece como el poder en sí mismo.

Esto quiere indicar que, de acuerdo con nuestro autor, la imagen del Estado como instancia represiva remite unilateralmente a un momento degenerativo de la *potestas*, más no a las instituciones en general ni a su fundamento positivo en el poder soberano de la comunidad política. Según Dussel, sería esta visión reductivamente negativa del poder y de las instituciones la que explicaría el “nihilismo político” anti-Estado de las izquierdas autonomistas (Dussel, 2004).

Pero estamos situados todavía en lo que Dussel llama el nivel *arquitectónico* de su recorrido. Resulta interesante advertir que, en este plano, cuando el autor necesite explicar el proceso de fetichización del poder, acudirá a un tratamiento mayoritariamente moral del asunto (Puerta, 2012). “El fetichismo –sostiene Dussel– comienza por el envilecimiento subjetivo del representante singular, que tiene el gusto, el placer, el deseo, la pulsión sádica del ejercicio omnipotente del poder fetichizado sobre los ciudadanos disciplinados y obedientes” (Dussel, 2006: 43).

El problema evidente de esta manera de presentar la desviación del poder delegado es que pretende agotar en la temática de la “corrupción” las múltiples tensiones que se derivan de la relación entre representante y representado. Por eso es pertinente la pregunta que se hace Retamozo (2007) cuando intenta desglosar el concepto dusseliano de *poder obediencial*; en concreto: ¿a quién debería escuchar el poder obediencialmente ejercido teniendo en cuenta la probabilidad de que en una comunidad política existan muchas “voces” distintas?

Para resolver dicho interrogante el filósofo mendocino deberá avanzar hacia un nivel de análisis más concreto: el momento de la transformación crítica del orden vigente. Y aquí es dónde adquiere toda relevancia la categoría de *pueblo*, pues, como hemos visto, en cuanto bloque social de los oprimidos, el *pueblo* es el actor colectivo que irrumpe para denunciar la falsa universalidad de la comunidad política imprimiéndole una fractura interna que quiebra el consenso del bloque histórico en el poder.

Esa irrupción política lleva en Dussel el nombre de *hiperpotencia*. La aparición fenoménica del poder popular sienta el “estado de rebelión” que el autor concibe contra el “estado de derecho” de la democracia liberal y el “estado de excepción” de la democracia liberal devenida autoritaria. Así, las jornadas de diciembre de 2001 en Argentina, para Dussel, grafican a la perfección este advenimiento del *estado de rebelión* contra el estado de sitio gubernamental: “bajo la consigna: ‘que se vayan todos’ [...] la *hiperpotencia* recordaba a la *potestas* quién es la última instancia del poder” (Dussel, 2006: 98). Esa eventualidad emergente del *pueblo* es la que le permite a Dussel redefinir teóricamente el lugar estratégico que le compete al Estado y a la democracia en la lucha emancipatoria.

5.4. ¿Disolver el Estado?

La cruzada dusseliana en favor de una concepción positiva del poder sienta las condiciones para pensar en las instituciones políticas más allá de su mera faceta represiva. En la mirada del filósofo mendocino toda institución es “una relación heterogénea y funcional de sujetos, intersubjetiva, que aumenta la *factibilidad* en la reproducción y desarrollo de la vida humana”. La necesidad de dicha relación está fundada antropológicamente: el ser humano, como ser viviente, requiere de satisfactores y estos, junto a las demás mediaciones para la vida (lingüísticas, familiares, políticas, etc.), “necesitan ser producidos en comunidad, distribuyendo las funciones

ordenadas en un todo institucional que permite la permanencia y el aumento de la vida de la comunidad” (Dussel, 2004: 7).

Para nuestro autor, las retóricas anti-poder proponen un retorno a la *potentia* popular originaria, obviando que la misma no tiene existencia empírica y que sólo deviene real a partir de las mediaciones institucionales que ejercen delegadamente el poder de la comunidad como fundamento. Contra esa ilusión, Dussel (2004) impulsará un realismo crítico que sugiere: “porque es imposible que todos los ciudadanos sean perfectos, las instituciones son *necesarias*. Pero porque las instituciones no pueden ser nunca perfectas, es necesario siempre *transformarlas*” (p.12).

El proyecto de “transformar el mundo sin tomar el poder” es, desde este punto de vista, doblemente inexacto. En primer lugar porque para Dussel el *poder*, en tanto facultad de la comunidad política, no se “toma”. El poder que se toma, en todo caso, es el de la *potestas* o las mediaciones de dicho poder *en-sí*. Y en segundo lugar porque, como advierte nuestro autor, si la práctica política que pretende “transformar” el mundo no se dirigiera a las instituciones cometería una contradicción performativa, puesto que no se puede “transformar” la nada. “Lo que se trans-forma es lo ya ‘formado’. Se le cambia la ‘forma’ ya dada” (Dussel, 2004: 8).

Es por eso que Dussel dirá que la proclama marxiana de la “disolución del Estado” no puede tener sino el carácter de un *postulado*. Es decir, es una idea regulativa, un principio de orientación material de la acción, lógicamente pensable, pero empíricamente imposible. Al acto de intentar como posible un modelo imposible, Franz Hinkelammert lo denomina “ilusión trascendental”. Para nuestro autor, el gesto anarquista de proyectar empíricamente la extinción del Estado le quitaría al marxismo el suelo bajo sus pies, imposibilitándolo de toda acción político-estratégica factible.

Ahora bien, si en el momento de la transformación del orden vigente el *pueblo* irrumpe ocasionando una ruptura en la comunidad política, podría deducirse, entonces, aunque Dussel no lo haga, que al igual que la *disolución del Estado*, su propia noción de *poder obediencial* también constituye un *postulado* político. Esto es, si la comunidad está atravesada por intereses contrapuestos, la *obediencia* de la *potestas* no puede ser más que una idea regulativa imposible de alcanzar empíricamente.

Y nuestra hipótesis es que dichos postulados constituyen los dos principios orientadores que le permiten a Dussel repensar la dinámica democrática bajo nuevos parámetros. Pues, nótese que en el origen etimológico de la palabra *democracia* como “poder del

pueblo” están contenidos los dos conceptos (*demos* y *kratos*) medulares de la filosofía política del pensador mendocino.

Por un lado, el poder (*kratos*) se encuentra desdoblado en Dussel como *potentia* y *potestas*. El poder *en sí*, autogobierno del pueblo sin mediación institucional, no existe fácticamente. De ahí el postulado de la *disolución del Estado* como pretensión de alcanzar la máxima transparencia entre representante y representado. El pueblo (*demos*), por su parte, también presenta un hiato constitutivo, simultáneamente como *comunidad política* y como *plebs*. Para Dussel la comunidad política es una abstracción irrepresentable ya que en ella siempre hay un “resto” no escuchado por el ejercicio delegado del poder. De ahí el postulado del *poder obediencial* como pretensión de que las instituciones políticas tiendan a obedecer el mandato de los afectados.

Es decir, *disolución del Estado* y *poder obediencial* son las dos ideas reguladoras que intentan suturar idealmente la complejidad de la democracia en tanto siempre mediada por la representación y ejercida por actores sociales nunca homogéneos ni “iguales” entre sí. Ello explica que, en la lectura de nuestro autor, la oposición entre *representación* y *participación* sea una falsa contradicción. Contra el formalismo de la democracia liberal que fetichiza las instituciones representativas negando toda participación, y contra la utopía anarquista que postula la participación sin ejercicio delegado del poder, Dussel sostiene la necesidad de que la democracia conciba la reciprocidad dialéctica entre los momentos de la *participación* y la *representación* para ser legítima y factible a la vez.

Ahora bien, estos dos elementos que se co-determinan no poseen igual relevancia política en la filosofía dusseliana. Por ser la esencia del ejercicio del poder, “la democracia *participativa* tiene prioridad absoluta sobre toda ‘delegación’ del poder, es decir, sobre la democracia *representativa*”. La *participación* “es el modo primigenio del *ser-político*” argumenta Dussel, ya que, en definitiva, sin la misma desaparecería lo político y la comunidad como tal (Dussel, 2011a: 29 y 35).

Pero la puesta en marcha de una democracia participativa plena requiere, para Dussel, de un entramado institucional acorde. Es decir, el horizonte de la “disolución del Estado” como idea regulativa para la praxis política amerita no el retiro del Estado, sino un fortalecimiento del mismo. Y aquello no significa necesariamente agrandar el Estado, sino crear una nueva estructura estatal más compleja en la que los momentos de la representación y la participación estén debidamente compensados.

“Al *paquete* de las instituciones estatales (*potestas*) hay que desatarlo, cambiarle la estructura global, conservar lo sostenible, eliminar lo injusto, crear lo nuevo” (Dussel, 2006: 151). Así, la *disolución del Estado* desde un ejercicio *obediencial* del poder se juega, según Dussel, en tres planos interrelacionados: se tiende, en primer lugar, a una identidad (aunque imposible) entre representante y representado. Segundo, las instituciones políticas deben volverse más transparentes procurando que los ciudadanos puedan participar fiscalizando a sus gobernantes. Por último, contra el “Estado mínimo” del neoliberalismo hay que construir un “Estado subjetivado”, como conciencia colectiva de todos los ciudadanos de la responsabilidad compartida en el funcionamiento adecuado de las instituciones bajo el lema “¡El Estado somos todos nosotros!”.

Así, al igual que en Laclau, la oposición entre Estado y comunidad democrática directa constituiría otra falsa contradicción para el filósofo mendocino (Dussel, 2009a). El despliegue político de los nuevos movimientos sociales es tanto más potente cuanto mayor sea la capacidad estatal para respaldar institucionalmente los procesos de autogestión y organización comunitaria.

5.5. Capitalismo y democracia

Recapitemos lo dicho hasta aquí. Según vimos, la filosofía dusseliana sostiene que: a) la soberanía participativo-comunitaria del pueblo como *potentia* es la sede última del poder político; b) dicho poder sólo deviene real a partir de su objetivación en un conjunto de mediaciones institucionales que el autor denomina *potestas*; c) el Estado es una macro-institución política necesaria para la reproducción de la vida de la comunidad; d) en tanto institución, el Estado siempre es imperfecto, se fetichiza, y, por ello, es susceptible de ser transformado.

Ahora bien, reconociendo que el Estado es una relación que posee miles de años de formación (Dussel, 2009a), lo que nos queda pendiente en este recorrido es la pregunta por esa forma particular de organización estatal que es el Estado moderno. Es decir, si el Estado, en general, no puede disolverse empíricamente, ¿qué orientación debería adoptar la praxis política emancipatoria en relación al Estado “realmente existente” actual, que es el Estado moderno-burgués?

Pese a que Dussel no avanza de manera sistemática a un nivel de concreción mayor para poder responder esta cuestión, sí pareciera esbozar algunas reflexiones que permiten rastrear su lectura de la relación entre Estado, dinámica capitalista y praxis

transformadora. A propósito de ello, al desarrollar la idea de un *Estado subjetivado*, Dussel planteará que a partir de dicha nueva construcción estatal “la institucionalidad se iría tornando transparente, la burocracia sería mínima, pero su eficacia e instrumentalidad en cuanto a la permanencia y aumento de la vida humana, sería máxima” lo que “supondría, claro está, *una transformación radical del orden económico capitalista*” (Dussel, 2004: 12; cursivas nuestras).

Si para nuestro autor el principio de legitimidad democrática supone la participación simétrica de los afectados, ello no implica, como acertadamente advierte Retamozo, una visión procedimental de la democracia. Muy por el contrario, “Dussel repara en la necesidad de las condiciones empíricas de simetría (materiales) de los ciudadanos para la participación”. En este sentido, “el principio de ‘igualdad’ funciona como un ideal normativo que el capitalismo tiende a vulnerar, generando mayores situaciones de asimetría y por lo tanto un déficit democrático” (Retamozo, 2007: 114-115).

Este tipo de consideraciones sugieren que, en la perspectiva dusseliana, la construcción de un nuevo Estado de carácter democrático-popular supone necesariamente la superación del propio sistema capitalista. La razón de esta contradicción de fondo ha sido adecuadamente explicada por Eduardo Grüner (2002b), pues, para este autor el rasgo central de la modernidad es justamente la separación entre *lo* político y *la* política. La supresión del *poder constituyente* por el *poder constituido* sería el modo de dominación específico del capitalismo.

Grüner aclara que esta operación fetichista no comienza con el capitalismo, sino con la propia aparición de la Política como tal, a partir de Platón. Pero si el desplazamiento de la *potentia* a manos de la *potestas* no es un invento del capitalismo,

sólo el capitalismo ha tenido que hacer de él un *principio práctico*, justamente porque es el sistema cuya misma condición de existencia –al menos, “emblemáticamente”, desde la Revolución Francesa– es el ingreso de las “masas”, del *demos*, en la vida pública: las necesita triplemente, para conformar un mercado mundial de consumidores que absorba los excedentes de la producción de mercancías, para *producir* ese excedente, y para legitimar el poder con su consenso, en una época en que ese poder ya no puede sostenerse sólo por las “coacciones extraeconómicas” [...] de la ideología religiosa o de la simple fuerza bruta. (Grüner, 2002b: 22)

En síntesis, si, como advierte Dussel, la *potestas* corre siempre el riesgo de fetichizarse, de auto-afirmarse como la sede última de la autoridad negando al poder comunitario en tanto fundamento; en la sociedad capitalista dicha inversión institucionalista adquiere carácter de necesidad puesto que es el primer sistema que reclama para su funcionamiento legítimo el concurso pretendidamente libre e igualitario de todos los ciudadanos. Así, el formalismo de la democracia representativa liberal pasa a ser la respuesta política inevitable de la burguesía al peligro desbordante de las masas populares en su ejercicio soberano del poder. Y de ahí la anterioridad absoluta, ontológica y política, de la *participación* por sobre la *representación* postulada por el pensador mendocino.

5.6. Un horizonte estratégico común

En la medida en que los desarrollos teóricos de Ernesto Laclau y Enrique Dussel se inscriben en el contexto de retracción de la política de izquierdas hacia finales de siglo XX, sus apuestas por llenar el espacio vacío dejado por la llamada “crisis del sujeto de la emancipación” mediante la categoría de *pueblo* activa en nuestros autores una serie de posicionamientos compartidos respecto de la relación entre dicho actor colectivo y las cuestiones candentes del Estado y la democracia.

Tales coincidencias están en buena medida inspiradas en lo que más atrás hemos denominado “las huellas del marxismo revisitado”, en particular el mutuo rechazo que sostienen ambos autores al modelo base/superestructura y al relegamiento de la política que dicha metáfora supondría. No resulta por ello extraño que ambos apelen al planteo del pasaje “del gobierno de los hombres a la administración de las cosas” como fórmula gráfica de un ideal estático de sociedad futura al que suscribió buena parte del marxismo y que nuestros autores consideran imperioso abandonar.

Desde ese lugar Laclau y Dussel emprenderán una crítica por igual tanto a las opciones conservadoras que se amparan en una mirada a-histórica de las instituciones para objetar toda transformación social, como así también a las tendencias horizontalistas que desde la izquierda postulan una imagen reductiva del Estado como mera maquinaria represiva.

Apoiados en categorías gramscianas como bloque histórico, hegemonía, Estado integral o guerra de posiciones, nuestros pensadores sostienen al orden social como un espacio de luchas en el que el poder no desaparece sino que se desplaza. Si bien Laclau no tiene pretensiones de fundar ese planteo en una esencia positiva del poder político

como hace Dussel, lo cierto es que ambos autores se manifiestan en contra de las teorías que presentan al poder como algo intrínsecamente negativo y optan, en cambio, por pensarlo como un elemento constitutivo de la dinámica democrática.

Pero aquellas consideraciones se extienden también al aparato estatal, puesto que en las ópticas laclausiana y dusseliana éste tampoco tiene una naturaleza represiva *per se*. De esta manera, contra el programa de la “extinción del Estado” los autores argentinos defienden la posibilidad de dar la disputa política al interior del mismo por medio de la capacidad hegemónica del *pueblo* para “devenir Estado”.

Como ha podido observarse, este conjunto de apreciaciones tienden a confluír en nuestros autores en una relativización de la centralidad de la revolución como un punto de ruptura único y total. Laclau dirá, en ese sentido, que la oposición entre reforma y revolución es un falso dilema: todas las luchas políticas son, por definición, luchas parciales. Dussel, por su parte, dirá que lo opuesto a la *reforma* no es la *revolución* sino la *transformación*, siendo que el alcance de esta puede ser más acotado o más disruptivo en el caso específico de un acontecimiento revolucionario (Dussel, 2006).

Este planteo del carácter incompleto de las luchas se cristaliza en la idea laclausiana de la democracia radicalizada como *anti-utopía*. Una posición que no desentona con lo dicho por Dussel dado que si bien el autor mendocino resalta el papel orientador de los horizontes utópicos para la práctica política, los defiende en tanto *postulados*, es decir, bajo la estricta conciencia de que se trata de principios de acción lógicamente pensables pero empíricamente imposibles de alcanzar.

Además, en el plano estratégico tanto Laclau como Dussel se alejan de las miradas seculares y racionalizantes de la política propias de algunas expresiones de izquierda. En contraposición, sostienen el carácter constitutivo de los afectos y las creencias comunes en formación de identidades, a la vez que reivindican el rol central que tienen los liderazgos en la eficacia política de la construcción popular. En ese sentido, los autores argentinos también se manifiestan escépticos del supuesto de la democracia directa a partir de la convicción común de que la representación, aunque distorsiva, es inerradicable de la dinámica social.

Sin embargo, en este punto los distintos “pueblos” que construyen teóricamente Laclau y Dussel producen desacuerdos respecto a la forma en que debe ser contenida políticamente la naturaleza distorsiva que es inherente a las relaciones de representación. Vale decir, en la medida en que el *pueblo* laclausiano se concibe como

un constructo discursivo, la única garantía de que la identidad popular pueda fluctuar democráticamente es que su marco de posibilidad sea el de una radicalización de la democracia en la que las instituciones se vuelvan *cada vez más representativas* (Mouffe, 2018).

El *pueblo* de Dussel, en cambio, está definido en términos de una composición sociológica específica por lo que su idea de una democracia verdaderamente popular supone la recíproca combinación entre representación y participación, siendo este último momento el que tiene prioridad estratégica. Es decir, aunque Dussel reconozca el hiato insalvable entre representantes y representados, su propuesta es que dicha distancia debe achicarse lo máximo posible por medio de la participación popular. Es ese, y no otro, el principio orientador que está implícito en la idea de un “poder obediencial”.

Y es justamente por eso que Dussel discrepa con Laclau respecto de que el proyecto de democratización de la sociedad contemporánea sea un momento interno de las llamadas revoluciones liberales burguesas. Aunque con los años Laclau ha ido modificando esa postura, en buena parte de su apuesta pareciera existir cierta irrebasabilidad de las instituciones liberales. En este punto la postura del filósofo mendocino es menos ambivalente: la democracia radical no sólo implica romper con la dinámica capitalista en tanto ésta atenta contra la reproducción de la vida sino con el propio republicanismo liberal que impide la participación simétrica de los afectados.

Quizás es en este punto específico en donde quedan más expuestos los problemas políticos que acarrea la ausencia de una teoría del Estado en las obras de Laclau y Dussel. Pues, si bien ambos autores se inclinan por concebir formalmente al Estado como un campo atravesado por luchas internas, resta problematizar las condiciones ciertamente desparejas en que los distintos grupos sociales dan esa disputa. ¿Qué quiere decir, sino, que las funciones del Estado están alcanzadas *sólo parcialmente* por las relaciones antagónicas como sostiene Laclau? ¿Qué capacidad tiene lo que Laclau & Mouffe (1987: 125) llaman el “espesor material” de las instituciones en la sedimentación de asimetrías de poder al interior del aparato estatal?

De cualquier manera, y al margen de algunas diferencias de perspectiva respecto de la política emancipatoria, lo que no está en tela de juicio en los planteamientos de ambos autores es la centralidad que tiene el Estado en el impulso y consolidación de la democracia. Una posición teórico-política que en años recientes se vio refrendada por la emergencia de los llamados gobiernos posneoliberales latinoamericanos en los que

el Estado apareció como promotor y garante de importantes procesos de recomposición social.

El propio Dussel (2010) ha señalado que las visiones negativas del poder concernían a una izquierda que no ocupaba el Estado, por lo que los frentes populares que devienen hegemónicos necesitan de una nueva forma de concebir el poder. Esto da una pauta de hasta qué punto el énfasis de nuestros autores en la relevancia estratégica del Estado está vinculado a esas experiencias políticas de inicios de siglo que tanto Laclau como Dussel han seguido de cerca.

Pero, a su vez, esta ligazón nos permite introducir el último interrogante del que nos ocuparemos en este trabajo, esto es, la pregunta por la “geografía” del *pueblo* o, más precisamente, por la relación entre las teorías políticas de ambos autores y América Latina. Nuestra última exploración se detendrá, entonces, en aquel problema teórico en que la cuestión popular y la cuestión latinoamericana se intersectan típicamente: la temática del *populismo*.

CAPÍTULO VI: Desagravio del populismo

6.1. El factor periferia

Tal como expusimos en la introducción de este trabajo, uno de los elementos que caracterizan a las nuevas teorías críticas, en oposición a los pensamientos clásicos, es la amplia dispersión geográfica de los autores que nutren ese espacio; circunstancia que, en parte, explica la heterogeneidad de los temas y la diversidad de perspectivas que puede encontrarse hacia su interior.

En el caso de las obras de Ernesto Laclau y Enrique Dussel la geografía se convierte en un determinante central. Si la conversión posmarxista de Laclau es inentendible sin el encuentro con la tradición postestructuralista tras su radicación en Europa a partir de la década del 70', tampoco puede negarse la relevancia que para Dussel tuvo el viaje que tempranamente hiciera por Medio Oriente en su descubrimiento filosófico del problema del *Otro*. De igual manera, el interés dusseliano por la obra de Marx no puede ser abstraído del contexto político y académico que prefigura su exilio mexicano luego del atentado que el autor sufriera en su propia casa en Mendoza (Ibarra Portillo (productor), 2014).

Pero más allá de las marcas que los desplazamientos van produciendo en la trayectoria intelectual de Laclau y Dussel, su apuesta compartida por recuperar el concepto de "pueblo" es, sobre todo, deudora de una inscripción geográfica específica: América Latina. Es decir, aun con sus arraigos temporales o permanentes en otras latitudes, Latinoamérica nunca dejará de ser para Laclau y Dussel un generador de interrogantes teóricos y una fuente creativa para pensar soluciones políticas.

En particular, el *pueblo* laclausiano y dusseliano ha estado fuertemente enraizado en la experiencia histórica de los nacionalismos populares de entreguerras en la región.

Laclau (1993: 210), en ese sentido, reconocerá haber aprendido su “primera lección de hegemonía” en los años de la resistencia peronista. Es decir, la originalidad política del fenómeno del peronismo en la Argentina es para nuestros autores reveladora a la hora de pensar en la formación de identidades más allá de una estrecha mirada clasista.

Y si la emergencia de los sectores subalternos en la vida política latinoamericana introduce a la *cuestión popular* como problema teórico, la conformación en las últimas décadas de un bloque regional identificado con aquella experiencia histórica será un nuevo catalizador para abordar las identidades populares. Así, es en los albores del nuevo siglo que Laclau retoma la pregunta por el populismo como agenda prioritaria tras haberla relegado en los años 90³⁰ y que Dussel da inicio a su nueva empresa filosófica dedicada a construir una “política de la liberación”.

Esa centralidad de los procesos regionales en la reivindicación de la categoría de *pueblo* está expresada en las referencias de nuestros autores a los líderes de masas en el Tercer Mundo que, como Fidel Castro o Mao Tse-tung, desisten de utilizar el término “clase”. Un recurso que, como hemos sugerido más arriba, implícitamente reconoce que la pertinencia teórica del “pueblo” se funda en la forma peculiar en que el capitalismo y la lucha de clases irradian como fuerza social en la periferia.

“La palabra pueblo –dirá Dussel– tiene tal dignidad para nosotros que, aunque tenga muchos significados, no se la puede abandonar” (entrevista personal, 17 de noviembre de 2018). De ahí el rechazo laclausiano y dusseliano a concebir los sujetos políticos en términos de una *multitud* como proponen Michael Hardt y Toni Negri, pues aquella noción restaría centralidad a la articulación política y a los lazos afectivos que son tan preponderantes en las identidades políticas latinoamericanas.

En síntesis, este conjunto de consideraciones nos permiten sostener que la confluencia en la ponderación teórica de la cuestión popular por parte de Laclau y Dussel no es simplemente azarosa sino que responde en gran medida a lo que aquí proponemos denominar el *factor periferia*. Es decir, creemos que la variable geográfico-política produce importantes determinaciones en los itinerarios intelectuales que estudiamos: si toda intervención teórica es relativa a un espacio de problemas y disputas, en el caso de nuestros autores *no hay pueblo sin América Latina*.

³⁰ Follari (2010), de hecho, sugiere la existencia de *dos Laclau*: uno asumido dentro de la democracia liberal europea y otro ligado a los debates sobre el populismo que recorre desde los escritos tempranos del autor hasta su retorno a la temática en los últimos años (pp.84-87).

Pero si la idea de “pueblo” como término dotado de potencia teórica ancla en los nacionalismos latinoamericanos de mediados de siglo XX ello es porque, desde un comienzo, dicha noción aparece ligada al debate por la caracterización de aquellos fenómenos históricos, lo que fundamentalmente remite a la larga discusión acerca de las atribuciones que prescribe la categoría de “populismo”. A partir de los distintos temas que hemos ido explorando, podemos, ahora sí, avanzar sobre nuestro último eje de indagación dedicado a conocer qué tipo de relación establecen nuestros autores entre los conceptos de *pueblo* y *populismo*.

6.2. Lo popular y el populismo

Durante las décadas del 60' y 70' la categoría de *populismo* había sido objeto de un enriquecedor debate vinculado a la caracterización sociopolítica de las experiencias nacional-populares de mediados de siglo en América Latina. Así, procesos como los que lideraron Perón en Argentina, Getulio Vargas en Brasil o Lázaro Cárdenas en México eran nominados bajo la etiqueta de “populistas” y en la definición de sus términos confluían distintas posiciones en disputa entre perspectivas funcionalistas, estructuralistas y discursivistas (Aldao & Damin, 2013).

Con la emergencia, en las últimas décadas, de proyectos políticos emparentados con la tradición de aquel populismo clásico, la categoría en cuestión volvió a retomar presencia en la escena pública pero esta vez no como eje de un debate académico con pretensiones de rigurosidad sino como mero adjetivo descalificativo cuyo uso y abuso ha configurado una marca indeleble de la literatura periodística de nuestro tiempo.

En el marco de ese desplazamiento semántico, las intervenciones de Laclau y Dussel han procurado restablecer para el concepto de “populismo” el estatuto teórico que antaño lo inspirara. En este sentido, los autores argentinos coinciden en defender, contra el mero empleo peyorativo, tanto la validez analítica de la categoría de “populismo” como la legitimidad de los fenómenos políticos que ella designa. No obstante, tal acuerdo se disipa en lo referente al rol que asume la temática del *pueblo* en la conceptualización del *populismo*.

En el enfoque laclausiano la noción de “populismo” es pensada desde sus primeros tratamientos en *Política e ideología en la teoría marxista* como una categoría que agrupa fenómenos cuyo denominador común es una misma forma de articular políticamente contenidos diversos. Así, en su retorno a la temática el autor argentino clarificará esta postura aduciendo que “populismo” es una categoría ontológica y no óptica: lo populista

no refiere a un contenido social en particular, sino a un modo de articular esos contenidos.

De esta manera, las nociones de *pueblo* y *populismo* aparecen en el recorrido laclausiano casi como dos nombres de una misma ecuación o, si se prefiere, como términos ligados conceptualmente en forma recíproca. Esta nueva sinonimia está dada por el hecho de que la categoría de *pueblo* se presenta desde un principio en el planteo de nuestro autor como un elemento subordinado a la teoría del populismo. Así, el *populismo* es para Laclau la lógica de articulación política que implica la construcción de un “pueblo”, léase, una cadena equivalencial de demandas que divide al espacio social en dos y se unifica a través de un significante vacío.

Pero hemos visto en el capítulo anterior que las condiciones bajo las cuales es posible constituir un “pueblo” son las condiciones de posibilidad de la política en cuanto tal. Por consiguiente, la relación de equivalencia que establece Laclau no es tanto entre pueblo y política, sino fundamentalmente entre ésta última y el populismo. Y ya podemos ver que esta operación produce, como efecto directo, la borradura de todo tipo de especificidad conceptual para la noción de populismo.

En tal sentido, la única solución que le queda a Laclau para mantener la productividad analítica de la categoría es plantear el alcance de la dinámica populista en términos de graduación:

Un movimiento [...] va a ser más o menos populista dependiendo del grado en que sus contenidos son articulados por lógicas equivalenciales. Esto significa que ningún movimiento político va a estar completamente exento de populismo, porque ninguno va a dejar de interpelar hasta cierto punto al “pueblo” contra un enemigo, mediante la construcción de una frontera social. (Laclau, 2009b: 68)

Así, la separación entre regímenes institucionalistas y populistas se desdibuja. La salida obligada de Laclau al planteo según el cual el fin del populismo coincide con el fin de la política es sostener una suerte de realismo provocador que advertiría que finalmente *populistas somos todos*, nada más que algunos lo son más que otros. O, para retomar la genial frase de Osvaldo Soriano en *No habrá más penas ni olvido*: “nunca me metí en política, siempre fui populista”.

El planteamiento dusseliano es notoriamente diferente al de Laclau. Atendiendo su definición sociológica del *pueblo*, el filósofo mendocino optará por distinguir entre lo

popular y lo *populista*, siendo el primero la emergencia fenoménica del pueblo en sentido estricto y el segundo su apariencia fetichizada.

“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: 219)

El diagnóstico de Dussel es que, en tanto Laclau ha abandonado por completo el corpus marxiano, no tiene entonces categorías materiales que le permitan diferenciar entre el pueblo y los distintos modos de captarlo políticamente. Así, lo característico de la apelación populista sería la de mantener una ambigüedad discursiva cuyo eje es la confusión entre el pueblo como *plebs* y la comunidad política como un todo.

El populismo histórico implicaba, para el filósofo mendocino, la articulación de demandas populares bajo la hegemonía de la burguesía nacional, es decir, las clases populares eran mediadoras del proyecto de industrialización pero no sus agentes principales. Se trataba de una lucha antiimperialista burguesa distinta a la lucha popular que, según el autor, sería antiimperialista, antiburguesa y anticapitalista.

Dussel (2012) sostendrá, entonces, que el empleo de la noción de populismo para definir a esos nacionalismos latinoamericanos del periodo de entreguerras es válido en tanto aquella entraña una categorización adecuada de un proceso legítimo. En cambio, rechaza su uso actual por considerarlo un mero epíteto peyorativo sin validez epistémica para agraviar a gobiernos desalineados con la política exterior norteamericana.

De esta manera, las diferencias teóricas en la forma de pensar la política y de entender al “pueblo” que exhiben Laclau y Dussel cristalizan en tratamientos opuestos del fenómeno populista. Mientras que Laclau concibe al populismo como una gramática de producción del “pueblo” en tanto sujeto histórico; para Dussel, en cambio, el populismo es un modo distorsionado de captar al *pueblo* por parte de sectores sociales que no pertenecen al mismo.

6.3. ¿Un fantasma recorre la teoría? El populismo en su laberinto

Sin duda alguna las aportaciones de Laclau y Dussel respecto de la temática del populismo tienen el mérito de dotar de volumen teórico un concepto degradado por la literatura política dominante. Aunque en este trabajo hemos expuesto sólo sucintamente

una de las múltiples aristas de ese amplio debate, no quisiéramos dejar de remarcar algunos problemas epistemológicos que acarrearán las propuestas de nuestros autores para depurar esta categoría.

En nuestra opinión, la gran virtud del planteamiento genérico de Ernesto Laclau es que permite cuestionar las imágenes que presentan al populismo como un fenómeno distorsivo que se ubica en los márgenes de la política legítima. En contra de sus detractores, la obra del pensador argentino interviene de manera provocativa situando a la dinámica populista como un elemento constitutivo de la política en cuanto tal. Es decir, lo relevante de la afirmación laclausiana de que no hay un completo afuera del populismo es que ella también es válida para los propios difamadores de la lógica populista³¹.

La ventaja analítica de esta definición puramente formal del populismo es la de poder ubicar su emergencia en diferentes escenarios históricos, en distintos puntos de la estructura socio-económica y a través de una pluralidad de contenidos que circulan de manera inestable. Así es como Chantal Mouffe (2018) puede hablar de un “momento populista” para referirse al reciente ascenso electoral de las derechas radicales en el plano internacional. Es decir, la categoría de populismo que construye Laclau lejos de agotarse en una serie de casos particulares, se vuelve útil para definir procesos políticos de carácter más general.

Ahora bien, los problemas que supone esta salida son evidentes, pues la homologación del populismo con la política sin más, diluye, como ya hemos dicho, toda la especificidad teórica de la categoría. Las objeciones que esta sinonimia merece han sido remarcadas por distintos autores (Aboy Carlés, 2005; Arditi, 2010; Barros, 2006; Follari, 2010), quienes han procurado resolver ese déficit ofreciendo puntos de singularidad que distinguirían a la hegemonía populista de otras lógicas de articulación política.

Para nosotros la excesiva elasticidad que ostenta la categoría laclausiana de populismo se explica por el punto de arranque que utiliza el autor argentino para desarrollar la cuestión. En efecto, desde sus tratamientos tempranos la premisa que ha guiado la intervención de Laclau es la búsqueda de los elementos que se repiten en todos los

³¹ No es difícil advertir el atractivo político que encierra este giro teórico de Laclau. Por caso, a través del mismo podríamos demostrar, parafraseando a Marx, que el liberalismo argentino *nace con la maldición de estar “preñado” de populismo*, pues su conformación identitaria se organiza alrededor de una disyuntiva fundacional que divide simbólicamente a la nación en dos campos: civilización vs. barbarie. Cosmovisión que, por otra parte, es la base del divorcio entre liberalismo y democracia que Laclau (2006a) reconoce como característico de América Latina.

fenómenos encuadrados bajo la noción de populismo. Esto quiere decir que el esfuerzo laclausiano por precisar esa categoría asume, de antemano, la validez analítica de englobar un conjunto variado de procesos históricos bajo tal denominación. Así lo sugiere el propio autor:

Si se quiere sostener que entre el varguismo, el movimiento de Bryan y el *narodnichestvo* hay al menos *un* rasgo en común, y que este rasgo es el populismo, es evidente que la especificidad de éste debe buscarse *fuera* y no a partir de las bases sociales de dichos movimientos, que son totalmente disímiles. (Laclau, 1978: 167)

Pero está claro que para elaborar una categoría válida no solo basta con encontrar los elementos que son comunes a un conjunto de fenómenos; es necesario, además, demostrar que la ponderación de esos elementos compartidos constituye un recorte teóricamente relevante para construir una categoría analítica. Y esta demostración nunca aparecerá en el abordaje laclausiano. Con lo cual, para agrupar bajo un mismo concepto procesos históricos tan diferentes como los *narodniki* rusos, el fascismo italiano y el peronismo argentino, nuestro autor no tiene otra salida que apelar a una definición puramente formal del populismo.

Todavía más, del análisis de casos elaborado por el propio Laclau se desprende que esa *forma* es típica de procesos como los liderados por Hitler, Mao o Perón, pero no es del todo extensible al presidido por Getulio Vargas quien, por las características fragmentarias del territorio brasileño, no fue, según el autor, “consecuentemente populista” (Laclau, 1978: 224-226); tesis que posteriormente será corroborada y profundizada por el estudio de Alejandro Groppo (2009). De manera que ya no estamos frente a un simple problema de ambigüedad referencial, sino ante una extraña conjunción de generalidad y arbitrariedad en la que procesos históricamente contradictorios aparecen emparentados, mientras que otros de naturaleza semejante resultan conceptualmente diferenciados.

No pretendemos con ello negar el indudable valor que la teoría laclausiana del populismo entraña en cuanto a su capacidad para delinear las prácticas hegemónicas que intervienen en la formación de identidades políticas. El problema es que la categoría de “populismo” no tiene originariamente tal pretensión general sino que surge para

designar una serie de procesos históricos específicos³². Por lo tanto, es probable que una categoría tan amplia como la que Laclau construye, en lugar de contribuir a comprender la naturaleza de la articulación política, termine ofreciendo nuevos argumentos a las interpretaciones historiográficas que insisten en equiparar absurdamente los nacionalismos latinoamericanos con el totalitarismo europeo de la década del 30'.

Como puede advertirse, este paso en falso está dado por el deslizamiento semántico que Laclau establece entre las nociones de *pueblo* y *populismo*. Así, mientras que la ambigüedad del concepto de *pueblo* le permite al autor ofrecer una teoría de la indeterminación de lo social en la que los antagonismos no consiguen nunca estabilizarse y son, en cambio, continuamente resignificados; en el caso del *populismo* dicho nivel de abstracción se vuelve ciertamente un obstáculo que obliga a definir la especificidad de la categoría en términos de graduación: lo propio de los gobiernos "populistas" reside, entonces, en que son más populistas que el resto.

Es por eso que consideramos acertada la decisión dusseliana de establecer un corte teórico entre ambos conceptos. En la categoría de populismo, sostiene Dussel, hay un "ismo", lo que quiere decir que ya no estamos ante el pueblo como tal sino frente a una forma específica que éste asume en la lucha política. No obstante esta oportuna intuición, la solución del filósofo mendocino al problema del par pueblo-populismo no está exenta de dificultades.

En efecto, al presentar al populismo como una construcción fetichizada de lo popular, Dussel desliza el supuesto implícito de que existe algo así como un "pueblo" auténtico o verdadero. Y como sabemos a partir de Laclau, tal perspectiva equivaldría a soslayar el carácter primariamente constitutivo que la representación tiene sobre los sujetos políticos. En contraste con este planteo, para nosotros el *pueblo*, como categoría política, es *ya siempre* una representación particular de lo que encuadra su estricta composición sociológica. Esto quiere indicar que la *plebs* nunca aparece fenoménicamente en estado puro, incontaminada. Políticamente hablando, todo *pueblo* es, si se quiere, una "distorsión".

³² De hecho, en el tratamiento de Laclau (2005) hay una oscilación entre el supuesto de que el populismo "no tiene ninguna unidad referencial porque no está atribuido a un fenómeno delimitable" (p.11) y el reconocimiento de que efectivamente existen experiencias históricas que merecen, arquetípicamente, tal calificativo.

Por otro lado, no resultan entendibles las razones que esgrime Dussel para designar como populistas a las experiencias nacional-populares del siglo XX y desechar ese concepto para denominar a los gobiernos posneoliberales; sobre todo teniendo en cuenta que éstos últimos podrían perfectamente encajar en la definición que el autor ofrece de populismo: bloques sociales que articulan demandas populares pero cuya composición excede lo que Dussel entiende por pueblo. Si el motivo es la deformación ideológica que en los últimos años sufriera el concepto de populismo, no vemos por qué sí habría que mantenerlo para calificar a las experiencias del pasado.

Una respuesta atendible para justificar esta decisión sería sostener que el de “populismo” es un concepto históricamente situado que designa un conjunto de fenómenos políticos propios del siglo XX que son irrepitibles en su singularidad. Empero, hemos podido ver que el tratamiento dusseliano del populismo pareciera tener pretensiones de teoría más general: se trata de una captación del pueblo a manos de sectores que integran el bloque histórico en el poder.

En suma, tanto los desarrollos de Laclau como los de Dussel en relación a la temática del populismo encierran dificultades teórico-metodológicas que no pueden obviarse. Si en el caso de Laclau los déficits derivan de una definición demasiado amplia del populismo que licua su especificidad analítica, en el caso de Dussel el problema es inverso, es decir, una definición estrechamente cerrada del pueblo que lleva a catalogar toda forma de representación del mismo como simple distorsión.

Según puede advertirse, estamos ante dos tipos de excesos diferentes: uno politicista en el caso de Laclau y otro sociologicista en el caso de Dussel. ¿Esto quiere decir que existe una discontinuidad insuperable entre las nociones de *pueblo* y *populismo*? ¿De qué manera puede el análisis valerse de las mutuas aportaciones entre la teoría política y la teoría sociológica? ¿Es posible ofrecer una respuesta equidistante a las dos soluciones estudiadas? Ya hemos explorado los distintos desprendimientos del tratamiento laclausiano y dusseliano de la cuestión popular. Nuestro último paso consistirá en emprender un recuento totalizador de los temas indagados. Es momento, entonces, de reclasificar las botellas.

CONCLUSIONES: La más maravillosa música

Las cartografías del pueblo

Lejos de circunscribirse a los alcances específicos de la categoría de *pueblo*, nuestro recorrido crítico por los aportes de Ernesto Laclau y Enrique Dussel ha intentado ser un abordaje más general de los distintos debates que dicha apuesta teórica ha suscitado en las últimas décadas. Así, el repaso comparativo por sus lecturas del marxismo, la forma en que cada autor entiende la política, la relación que establecen entre “pueblo” y “clases”, las concepciones implícitas del Estado y la democracia, y las atribuciones particulares que le asignan al populismo conforman, en su conjunto, una indagación integral en la que hemos pretendido seguir el consejo metodológico de Marx de un ascenso dialéctico que va desde lo más abstracto hasta lo más concreto.

De lo que se trata ahora es de emprender un racconto de las ideas que hemos ido esbozando a lo largo del trabajo con la aspiración de que dicho balance no ofrezca un mero resumen de lo expuesto hasta acá, sino más bien una reelaboración analítica, una síntesis nueva. Creemos, en tal sentido, que el producto del trabajo teórico no puede ser nunca una simple sumatoria de ítems desconectados sino más propiamente aquella “síntesis de múltiples determinaciones” que Marx llamara *concreto de pensamiento*.

La hipótesis global que queremos sostener para nuestro estudio es que en los desarrollos de Laclau y Dussel en el campo de la teoría política subsiste lo que aquí hemos denominado una *problemática común*. Y sugerimos que ello no está sólo dado por la confluencia de ambos autores respecto de la temática del “pueblo” como objeto de estudio, sino además por la coincidencia acerca de la forma en que debe ser abordado (esto es, el *pueblo* no como un *dato* sino como un *acto* de construcción), así

como por la mutua ponderación de la prioridad estratégica que dicho sujeto entraña para la política emancipatoria.

A nuestro juicio, esta convergencia está fundamentalmente explicada por tres elementos “cartográficos” que moldean los itinerarios intelectuales de Laclau y Dussel. Primeramente, la incidencia de lo que más arriba hemos llamado el *factor periferia*, es decir, el rol decisivo que las particularidades de la formación latinoamericana tienen sobre los desarrollos teóricos de Laclau y Dussel. En tal sentido, señalamos que si la experiencia del peronismo es central en ambos autores para pensar los actores políticos bajo la forma de identidades populares, el ascenso de los gobiernos posneoliberales en este siglo volverá a poner sobre el tapete la vigencia de esas perspectivas. De esta forma, y aun cuando se produzcan en otras geografías, las teorías de Laclau y Dussel nunca dejarán de mirar a América Latina como un laboratorio sumamente fértil para producir interrogantes y hallazgos teóricos.

Otro factor aglutinante es la inscripción de nuestros autores al campo de los “pensamientos críticos contemporáneos”, pertenencia que sitúa a las apuestas de Laclau y Dussel frente a un mismo espacio de problemas teórico-políticos. Dicho de otra manera, en la medida en que las obras de los dos autores están interpeladas por el mismo contexto de crisis de las tradiciones de izquierda en las postrimerías del siglo XX, las cuestiones del sujeto, el Estado, la democracia y la revolución aparecen como interrogantes comunes a ser rediscutidos.

Finalmente, la problemática conjunta en torno al “pueblo” se ve también robustecida por el propio hilo conductor de las relecturas del marxismo, pues, si la cuestión de la vigencia del corpus marxiano genera diferencias en nuestros autores, el clima de época del marxismo revisitado a la vez impulsa acuerdos que, en buena medida, tienen como telón de fondo el balance crítico respecto del legado althusseriano.

Tales acuerdos se vinculan centralmente a la “divisoria de aguas gramsciana” (Laclau & Mouffe, 1987), esto es, la interpretación compartida por nuestros autores de que Gramsci inaugura de forma novedosa la pregunta por la especificidad de lo político al interior del marxismo. Hemos dicho, en tal sentido, que el autor italiano se convierte en un auténtico *prisma* a través del cual Laclau y Dussel leen los problemas contemporáneos. El mutuo empleo de sus categorías, además, impulsará una suerte de *lenguaje común* que facilita el diálogo entre las dos teorías abordadas.

Entendemos, por lo tanto, que el interrogante teórico que inquieta a nuestros autores no puede ser abstraído de estos elementos “cartográficos” que moldean ambas empresas intelectuales. Para nosotros el “pueblo” se configura como una *problemática común* favorecido por los afluentes compartidos que inspiran el recorrido de Laclau y Dussel. Si se nos permite la licencia narrativa: *América Latina los cría y Gramsci los amontona*.

¿Teoría política vs teoría sociológica? Un contrapunto con Laclau

Si nuestra aproximación a los tratamientos de Laclau y Dussel sobre la subjetividad popular nos ha permitido explorar temáticas de orden más general, ello ha sido posible por el hecho de que en ambos autores el problema del *pueblo* se convierte en una cuestión medular para comprender la propia naturaleza de lo político. Al respecto, hemos señalado que nuestra principal disconformidad con la óptica laclausiana es su postulación de lo social como un espacio discursivo cuya apertura radical hace de la política una lógica puramente contingente desprovista de todo tipo de condicionamiento específico.

El corolario de esa ontología posfundacional será una cierta antipatía por parte de Laclau para con la sociología, a punto tal de que el autor advertirá en el Prefacio a *La razón populista* que su enfoque parte de una insatisfacción básica con las distintas perspectivas sociológicas que han estudiado la formación de identidades colectivas (Laclau, 2005). La animosidad laclausiana contra esa disciplina puede encontrarse en numerosos pasajes de su obra. Así, en *Hegemonía y estrategia socialista* leemos que:

las descripciones usuales de los antagonismos en la literatura sociológica o histórica [...] explican las *condiciones* que hicieron los antagonismos posibles, pero no los antagonismos como tales. (La descripción procede a través de expresiones tales como “esto *provocó* una reacción” o “en tal situación los X o Z *se vieron obligados* a reaccionar”, etc.; es decir, que se salta de una explicación que se nos está dando hasta ese punto, a una apelación a nuestro sentido común o experiencia para que complete el sentido del texto: o sea, que la explicación se interrumpe). (Laclau & Mouffe, 1987: 144)

La hostilidad de Laclau se vuelve aún más transparente en un extracto en que el autor discute los problemas que supone pensar la sociedad a partir de la idea de objetividad. Nos valemos de su largo comentario, pues resulta sumamente esclarecedor para nuestra exposición:

El pensamiento metafísico –y el pensamiento sociológico, que no es sino su prolongación– han respondido optando por la reafirmación de la objetividad de lo real y por la reducción de sus fracasos a un problema de aprehensión incorrecta o insuficiente –es decir, a un problema de *conocimiento*. Hay un “ser” de los objetos –u de la historia y la sociedad entre ellos– que constituye su realidad final y que permanece allí, esperando ser descubierto. En la “guerra de interpretaciones” lo que está en juego no es la construcción del objeto, sino su correcta aprehensión; la irracionalidad de la sociedad es mera apariencia dado que, detrás de sus formas fenoménicas, opera siempre una racionalidad más profunda. En tal sentido, el progreso del conocimiento sería el descubrimiento gradual de un estrato más profundo de la objetividad; pero la objetividad como tal no estaría en cuestión. (Laclau, 1993: 192-193)

No deja de ser extraño que Laclau advierta al pensamiento sociológico sobre la importancia de la construcción del objeto en un texto que se escribe unos 20 años después, por ejemplo, de que Bourdieu insistiera al respecto en *El oficio del sociólogo* y, sobre todo, casi un siglo más tarde de la obra de los clásicos de la sociología, cuyas discusiones epistemológicas han tenido como uno de sus ejes nucleares la distinción entre objeto “real” y objeto de conocimiento (Bourdieu, Chamboredon, & Passeron, 1975: 51-82).

Es en este punto en particular en que se vuelve atendible el señalamiento de Veltmeyer (2006) de que el posmarxismo laclausiano, tomado en sus principios fuertes, pareciera impugnar la propia validez de las ciencias sociales. Y esto porque el rechazo de todo intento de explicación de los fenómenos sociales bajo el supuesto de que hay en ellos una irracionalidad última imposible de ser aprehendida no es otra cosa que un rechazo a la práctica del conocimiento como tal, cuya condición de posibilidad es justamente la de proceder bajo recortes teórico-metodológicos que vuelven inteligibles aspectos de lo real pero no logran nunca abarcarlo en la totalidad de sus determinaciones.

Al margen de que Laclau haya intentado desestimar estos deslizamientos anti-científicos³³, lo que aquí nos interesa remarcar es que el contingencialismo puro que se deriva de su ontología de lo social pareciera efectivamente dejar a la sociología sin objeto de estudio.

³³ Una defensa al respecto puede encontrarse en Laclau (1993: 216).

Si algo es esencialmente histórico y contingente –destaca el autor–, esto significa que puede ser siempre radicalmente cuestionado. Y significa también que, en tal caso, *no hay otra fuente de lo social que las decisiones que la gente toma en la construcción social de sus propias identidades y de su propia existencia. [...] Lo que estoy afirmando es que estas decisiones, que se toman ignorando parcialmente las circunstancias, las consecuencias, e incluso las propias motivaciones, son la única fuente de lo social, y que es a través de ellas que lo social se constituye.* (Laclau, 1993: 202; cursivas nuestras)

Todavía más, en un pasaje que ya hemos citado Laclau concluye su intervención alegando que “es sólo en la medida en que lo social es radicalmente contingente –y no obedece por consiguiente a ninguna *ley* inmanente– que lo social está en la misma escala que agentes que son ellos mismos históricos, contingentes y falibles” (p.202). Y ya podemos adivinar, sin demasiado esfuerzo, por qué estas afirmaciones del autor argentino resultan incompatibles con la teoría sociológica.

En efecto, una genuina postulación del carácter político-contingente que encierra lo social, para no apoyarse en un individualismo metodológico como el que está a punto de sostener Laclau en esa cita, requiere reconocer hasta qué punto existen lógicas sociales instaladas que son reproducidas inconscientemente por los agentes y que, por tanto, constituyen un objeto en sí mismo. De lo contrario, y por reducción al absurdo, podríamos preguntarnos, por ejemplo, qué “decisiones” han tomado los latinoamericanos en el último siglo para tener los niveles de pobreza que exhibe la región en la actualidad. En todo caso, si el capitalismo o el patriarcado como sistemas sociales están, según sugiere Laclau, en la misma *escala* que los agentes inscriptos en esas dinámicas, la antipatía del autor para con la sociología adquiere entonces otro sentido: bajo esas condiciones la sociología lisa y llanamente no tiene razón de ser.

Contra estas aseveraciones quisiéramos apoyarnos en lo anotado por Federico Schuster (2005) en relación al surgimiento de la protesta; en particular, su advertencia de que entre la constitución de una identidad y las condiciones sociales preexistentes opera un *salto* político. Para el autor aquello quiere indicar que la protesta emerge de la “nada”, en el sentido de una indeterminación última. No hay, en ese sentido, condiciones *suficientes* ya que ninguna estructura social prescribe la necesidad de que la protesta ocurra, ni tampoco condiciones *necesarias* puesto que nada nos dice que ante otro escenario la protesta no pueda ocurrir igual.

Sin embargo, esto de ninguna manera quiere decir que frente a un acto instituyente no exista una compleja gama de factores sociales, históricos, culturales y políticos de orden subjetivo y objetivo que vuelven “explicable” dicho fenómeno. La afirmación en contrario, señala el autor, supondría que la ausencia de un fundamento último es sinónimo de *sinsentido* e impugnaría el propio quehacer del conocimiento científico cuya función es precisamente restaurar la trama de sentido existente entre un hecho político y el resto del acontecer social.

Si tomamos la famosa frase de *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, “los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio...” (Marx, 2014: 103), podemos ver en ella, de manera anticipada, los dos polos del dualismo sujeto-objeto que ocupará un lugar central en los debates de las ciencias sociales. Las teorías contemporáneas pueden ser vistas como esfuerzos distintos por trascender ese dualismo. Y el problema con Laclau es que en su teoría el acento está puesto unilateralmente en la contingencia. Nuestra postura, por el contrario, se parece más a la de un pesimismo sociológico: antes que nada existen estructuras, sistemas, normas, mandatos, dinámicas, relaciones medianamente estables que, como son el resultado de luchas sociales, están siempre abiertas a su transformación.

La razón de este acento en lo estructural no es un simple capricho: creemos definitivamente que lo social y los agentes que en él se desenvuelven no tienen el mismo estatuto ontológico. Las formas de lo social son el resultado de prácticas que, en su acumulación, se sedimentan en estructuras de relaciones sociales, y ante las cuales la “decisión” de los agentes aparece no solamente condicionada sino también relativamente impotente. La desatención de estas determinaciones limita la productividad analítica del discursivismo laclausiano, pues, “si Laclau piensa las posibilidades que se siguen de la falla inscrita en la estructura, soslaya la indagación de las condiciones que hacen posible que esa misma estructura persista en el tiempo” (Vergalito, 2007: 5).

La condición, entonces, para aprovechar en toda su riqueza teórica los innegables aportes del enfoque laclausiano a la comprensión de las identidades colectivas podría ser, como sugiere Íñigo Errejón (2012), la de valerse de un *uso débil* de la teoría del discurso. Lo que requiere, por supuesto, abandonar el supuesto de que la efectividad política deriva exclusivamente de la capacidad performativa de un discurso concreto, para indagar las limitaciones que imponen los escenarios preexistentes con los que toda estrategia discursiva trabaja. Como explica García Linera (2016),

evidentemente, el discurso, la voluntad, el marketing y la narrativa [...] son creadores de realidad social. Pero las palabras, ideas y narraciones adquieren ese carácter “creador” si y solo si existen condiciones materiales de disponibilidad social, de eficacia simbólica, de eficacia asociativa y condiciones sociales de acción colectiva. (p.9)

En ese sentido, “el reconocimiento de que todas las identidades políticas son construidas debe ser acompañado por la constatación de que no todas tienen la misma posibilidad de éxito en sus esfuerzos por ser hegemónicas” (Errejón Galván, 2012: 229). Y tal reconocimiento conduce indefectiblemente a estudiar las condiciones de posibilidad de la hegemonía.

Pero, según vimos, el desacuerdo que inspira la crítica de Dussel al abordaje laclausiano es casualmente ese: la ausencia en la política de Laclau de lo que el filósofo mendocino llama el “momento *material*” o “momento *sociológico*”. La sociología, entonces, antes que un obstáculo, se vuelve un aporte necesario. Es a partir de ella que el terreno abierto de las prácticas significativas adquiere su verdadera inscripción en las luchas histórico-materiales de una sociedad determinada.

La cuestión del sujeto: crónica de una muerte (mal) anunciada

El lugar de nuestro trabajo en el que la pregunta por la *materialidad de lo social* asume dimensiones más concretas es el análisis de la relación que establecen nuestros autores entre el *pueblo* y las clases sociales. Respecto de este debate puede decirse que en nuestros autores subyace una intuición común, esto es, la convicción de que la cuestión clasista no agota la complejidad de la política como práctica dotada de eficacia propia.

En el caso de Laclau, pudimos ver que su concepción de los sujetos en tanto voluntades colectivas desplazaba definitivamente la problemática marxista de las clases. Desde la perspectiva laclausiana la clase obrera deja de ser un actor político central para convertirse en uno más de los eslabones indentitarios que pueden ingresar en la subjetividad popular, sin que tal inscripción equivalencial le asegure un privilegio *a priori*.

Como los propios autores de *Hegemonía y estrategia socialista* han admitido, tal empresa teórica estuvo desde sus inicios motivada por una constatación política: tras las revueltas de 1968 comenzó a hacerse visible el surgimiento de un conjunto amplio de nuevos movimientos e identidades que la izquierda estaba escasamente preparada para representar. Frente a la multiplicación de los antagonismos propia del mundo

contemporáneo, la estrecha perspectiva clasista del marxismo era identificada por Laclau y Mouffe como el principal obstáculo teórico para reconocer esas nuevas demandas.

Ahora bien, la actual coyuntura política y social dista mucho de aquella que inspirara la obra inaugural del posmarxismo. Así lo ha registrado la propia Chantal Mouffe (2018) en un ensayo reciente:

en la actualidad se ha avanzado de manera significativa en el reconocimiento y la legitimación de esos reclamos [los de los “nuevos movimiento sociales”], y muchos han sido integrados a la agenda de la izquierda. De hecho, podría afirmarse que la situación actual es opuesta a la que criticamos hace treinta años, y que hoy son las demandas de la “clase trabajadora” las más desatendidas. (p.83)

Cabe preguntarse, al respecto, si esta comprobación no exige un cambio en el énfasis teórico del enfoque discursivo, toda vez que las derivas del llamado “capitalismo tardío” parecen justamente estar demostrando los límites del proyecto de Laclau y Mouffe. Nos referimos, con ello, al hecho de que las nuevas reivindicaciones incorporadas a los programas de izquierda hasta ahora han convivido, casi sin desajustes, con el periodo de hegemonía neoliberal a escala global y los procesos de flexibilización laboral, transferencia de plusvalía y depredación financiera que dicha etapa ha impulsado. ¿No se ve cuestionado, en dicho contexto, el supuesto de que no puede sostenerse el privilegio *estructural-ontológico* de ninguna lucha?

El principal mérito de Dussel, en este sentido, es el de situar a las clases sociales al interior mismo de la subjetividad popular. En tanto “bloque social de los oprimidos”, el *pueblo* siempre incluye *funcionalmente* a las clases dominadas de un modo de producción. Sin embargo, para Dussel este componente simplemente se incorpora a una enumeración más amplia de otros sectores sociales que, sin ser clases, también forman parte del *pueblo*. Así, hemos señalado que la concepción estrictamente económica de las clases le impide al filósofo mendocino avanzar un paso más en su análisis para ponderar el papel estructurante que el propio conflicto de clases tiene sobre el resto de los sectores que componen la identidad popular.

Y con esto queda claro que nos negamos a asumir, como implícitamente proyectan tanto Laclau como Dussel, que enfoque *clasista* y enfoque *de clase* sean lo mismo. Mientras que lo primero implica la idea de que los actores políticos se constituyen como sujetos

de clase puros, planteo con el que estamos largamente en desacuerdo; lo segundo remite, por el contrario, al hecho de que ninguna identidad política, por heterogénea que sea, puede configurarse como tal al margen de la dinámica de clases. Siguiendo lo remarcado por Follari (2010):

que una misma y común subjetividad política incluya clases diversas no significa que sus miembros se comporten con total independencia de su enclave en dichas clases “objetivas”. Dicho de otra manera, aceptamos que la subjetividad política es un nivel de determinación causal sobre el sujeto, pero no el único; también está el de sus intereses y prácticas, ligadas a su clase de pertenencia. (p.78)

De acuerdo con nuestra lectura, este planteo no sólo sería congruente con el último Laclau de la *heterogeneidad social* o con el Dussel de la *materialidad de la política*, sino que es una solución que incluso está presente en ambos recorridos de manera latente, es decir, sin que los autores obtengan las conclusiones teóricas de esa presencia. Así, en la medida en que ambos pensadores remiten la complejidad de las identidades populares a las dislocaciones que el capitalismo produce en la periferia, la pertinencia de la noción de *pueblo* en América Latina aparece directamente ligada a la forma particular en que la lucha de clases se inscribe en dicho territorio.

En un pasaje de la *Política de la Liberación* este planteamiento se vuelve completamente visible:

Los obreros de los países “centrales” se han visto beneficiados por la ganancia extraordinaria y la transferencia de plusvalor desde los países postcoloniales, lo que les ha llevado (como pensaba Hegel) a aceptar las condiciones privilegiadas (ya que la riqueza nacional es en promedio mucho más alta que en los países periféricos). Ahora la contradicción mayor se encuentra entre el capital transnacional (y sus burocracias privadas) y los asalariados de los países periféricos, y, aún más, las masas excluidas de miserables desempleados (que ni siquiera son “clase”), que comienzan a “organizarse” como *pueblo*. (Dussel, 2007: 400)

Creemos, entonces, que en el contexto de la llamada “crisis del sujeto de la emancipación” la problemática de la *lucha de clases* merece ser discutida en sus justos términos. Y en ese plano conviene recordar la famosa advertencia de Althusser de que para el marxismo no se trata de un “sujeto” de la historia en el sentido racionalista del

planteo (Manini, 2015); por el contrario, el sujeto de la historia es un *proceso* llamado *lucha de clases*, y a esta altura queda claro que por tal noción no nos referimos a la mera contradicción capital-trabajo sino al conjunto de conflictos simbólico-materiales que están en mayor o menor medida impactados por dicha contradicción.

Dos consecuencias se derivan de este último enunciado. En primer lugar, que los aportes de la tradición marxista a la teoría social no están de ninguna manera agotados, y en todo caso, el desafío es, como sugiere Dussel (1988), continuar el discurso teórico de Marx desde América Latina; o, como ha propuesto Žižek, no repetir a Marx, sino repetir su gesto fundacional. En segundo lugar, que sostener la vigencia analítica de la problemática marxista de las clases exige reconocer las reconfiguraciones del mundo del trabajo y los cambios en los patrones de acumulación del capital que han modificado la geografía del capitalismo contemporáneo trastocando las condiciones sociales en que la lucha política tiene lugar.

En definitiva, es evidente que las transformaciones recientes de la economía-mundo vienen acompañadas por la proliferación de toda clase de narrativas, símbolos y simulacros frente a los cuales el análisis discursivo adopta plena relevancia. Y aunque este capitalismo “semiotizado”³⁴ no es de ninguna manera un capitalismo *sin materia*, no hay que olvidar, como aclara Grüner (2010), que la materia de la lucha de clases no es un *tener*, sino un *producir*: la lucha de clases produce hechos. Es sólo en ese sentido que, para nosotros, la lucha de clases es la materialidad inerradicable del *pueblo*.

Todos los pueblos, el Pueblo

Como puede verse, estas consideraciones teóricas no resultan incompatibles con la postulación del *pueblo* en tanto categoría central para comprender la tensión entre lo universal y lo particular que está en la base de la producción de identidades políticas; ni el reconocimiento de las condiciones sociales que subyacen a esa tensión supone negar la autonomía relativa, la contingencia última, con que esas voluntades se instituyen.

Siguiendo a Giorgio Agamben, creemos que es la propia ambigüedad del término “pueblo”, en la medida en que designa tanto al referente constitutivo de la política como a los excluidos de la misma, la que le otorga toda la productividad analítica a dicha categoría. El *pueblo*, en ese sentido, “lleva ya siempre consigo la fractura biopolítica

³⁴ La expresión es de Grüner (2002a).

fundamental. Es [...] lo que no puede pertenecer al conjunto en el que está ya incluido siempre” (Agamben, 2010: 33).

Esa dualidad semántica explica que el *pueblo* no pueda pensarse como sujeto histórico substanciado, sino como una construcción, un acto político por medio del cual una parte de la sociedad (la parte de los que no tienen parte, dirá Rancière) intenta disputar la representación dominante de la comunidad en la que no se ve reflejada. En palabras de Laclau, si la sociedad es un imposible, el *pueblo* es el intento constante por darle nombre a esa plenitud ausente.

Con estas reflexiones queda claro que nos situamos más allá de Dussel puesto que reconocemos que el “pueblo” no es sólo la articulación específica de grupos y clases sociales subalternas, sino más ampliamente un significante en disputa. Así, en línea con la posición de Retamozo (2017), encontramos que el tratamiento laclausiano del *pueblo* se vuelve más rico en términos teórico-metodológicos ya que permite dar cuenta de la variedad de sectores sociales y contenidos ideológicos que se entrecruzan en la lucha por la resignificación de la subjetividad popular.

Pero también nos ubicamos más allá de Laclau dado que entendemos que el enfoque discursivo adquiere mayor potencia analítica en la medida en que asume lo señalado por Judith Butler (2014), a saber, que toda enunciación de un “nosotros” presupone la puesta en juego de un “cuerpo político”. No se puede obviar, en ese sentido, que el carácter performativo de la nominación incluye siempre una *performance* corporeizada. Es menester, entonces, que los distintos desplazamientos hegemónicos del *pueblo* sean abordados a la luz de lo que Dussel llama el *cuerpo sufriente* de las víctimas y los conflictos materiales que impiden el cierre de la sociedad.

Al margen de esto, estamos de acuerdo con la reciprocidad conceptual que Laclau prescribe para las nociones de pueblo y democracia. Pues, la práctica democrática se juega justamente en esa brecha que se abre entre la comunidad toda y su representación. Es decir, al menos desde un punto de vista formal, la democracia no es otra cosa que la lucha política entre los diversos *pueblos* de una sociedad por erigirse en *Pueblo* con mayúsculas, representación pretendidamente universal de la sociedad en su conjunto³⁵. Para decirlo con Rancière (1996), la política democrática es sólo posible en la medida en que lo propio del *demos* “es ser diferente a sí mismo” (p.114).

³⁵ Ninguna fórmula grafica mejor esta idea que el cántico popular que reza “si este no es el pueblo, el pueblo dónde está”. Es decir, se trata de un enunciado con pretensiones instituyentes:

Pero, al mismo tiempo, es porque el *pueblo* no es un mero constructo discursivo sino la expresión nunca transparente de una materialidad más profunda, que la democracia no pasa simplemente por permitir la tensión entre la parte y el todo, sino por garantizar que todas las partes, y en especial las más afectadas, participen simétricamente de ese juego. Esto indica que, en la práctica, el vínculo pueblo-democracia no es un vínculo necesario. Así, la categoría de *pueblo* en el sentido en que aquí la hemos planteado pondera la relevancia teórico-política de una formulación de la democracia en la que, como sugiere Dussel, los momentos de la *participación* y la *representación* se articulen de manera recíproca.

Estado y luchas populares: el realismo estratégico de Laclau y Dussel

Según remarcamos anteriormente, para los autores que pueden inscribirse en el concierto de los nuevos pensamientos críticos, el derrotero histórico de finales de siglo suscitó la obligación de revisar, cuestionar y repensar los supuestos que habían animado la producción de las teorías clásicas. Sin embargo, aquel periodo de balances y autocríticas significó, en ocasiones, no ya una reformulación de los grandes temas de la sociología y la teoría política desde nuevas ópticas, sino un definitivo abandono de algunas problemáticas clásicas que parecían estar lejos de perder toda vigencia en cuanto a su capacidad explicativa de los interrogantes que plantea la dinámica global del capitalismo contemporáneo.

En nuestra región este desinterés fue especialmente visible en lo referido a las teorías del Estado. Como ha anotado Lesgart (2011), uno de los giros temáticos que sufrió el debate académico tras el denominado “nuevo viraje renovador” del pensamiento de la izquierda latinoamericana³⁶ fue, justamente, el desplazamiento de la cuestión del Estado como objeto de estudio por el análisis más coyuntural y politológico en términos de regímenes políticos.

En aquellos años, la necesidad de buscar herramientas para combatir el autoritarismo de los gobiernos militares obligó a emprender una defensa de la democracia como objetivo en sí mismo. Si en el terreno político la revalorización de la democracia permitió sentar consensos defensivos mínimos, en el plano académico dicha apuesta no estuvo

cada sujeto colectivo que lo vocaliza procura con ello reclamar para sí mismo la representación de toda la comunidad política.

³⁶ Seguimos aquí la caracterización de Raúl Burgos (2004).

exenta de reduccionismos institucionalistas que terminaron por disociar la democracia y el Estado de la naturaleza de las relaciones sociales que los constituyen.

Un esfuerzo en la dirección contraria lo representaron las teorías autonomistas, pero tal como ha destacado Enrique Dussel, el auge de aquellas lecturas coincidió trágicamente con el despliegue del neoliberalismo a escala planetaria. El diagnóstico político del filósofo mendocino era entonces que, aunque estuviera fundada en presupuestos distintos, la incursión crítica de las izquierdas horizontalistas terminaba por echar más leña al fuego antiestatal que fervorosamente venían avivando los promotores del libre mercado desde la década del 80'.

Para nosotros, aquella singular confluencia encierra una suerte de paradoja. Pues, si el programa neoliberal del "Estado mínimo" no significó el fin del Estado sino más bien el desmantelamiento de sus funciones sociales y la construcción de un aparato estatal robusto en beneficio de las fracciones dominantes del capital; las teorías autonomistas, por su parte, negaban toda capacidad operativa al Estado en el reconocimiento e institucionalización de esos mismos derechos sociales.

Vale decir, en la cruzada contra el Estado, unos y otros le endilgaban distorsiones opuestas: o estorbo para la reproducción del capital en el caso del liberalismo económico, o simple maquinaria de la dominación de clase según la izquierda autonomista. En definitiva aquella contradicción no hacía más que revelar, sintomáticamente, la naturaleza compleja del Estado moderno en su tensión constitutiva de ser, al mismo tiempo, un aparato estructural que garantiza la acumulación capitalista y un campo de fuerzas en el que se condensan luchas sociales.

En ese sentido, si uno de los problemas de las obras de Laclau y Dussel es la ausencia en ellas de una teoría del Estado que dé cuenta del *espesor material* de las instituciones y discuta el papel que estas cumplen en la reproducción de las relaciones sociales existentes; la gran virtud de aquellas apuestas es, sin embargo, la de retomar el tratamiento del aparato estatal desde un punto de vista estratégico para repensar la relación entre Estado y conflicto social desde una mirada no reduccionista.

Así, la postulación del carácter constitutivo del poder y la representación en el vínculo hegemónico, las críticas al fetichismo institucionalista, la relectura del programa de la "disolución del Estado", el sostenimiento del carácter parcial de las luchas, la ponderación del papel que cumple el liderazgo en la articulación de voluntades políticas, el planteo del *poder obediencial* como horizonte orientador y, en definitiva, la

recuperación del *pueblo* como categoría que expresa la potencial emergencia del disenso anti-institucional en una sociedad no suturada constituyen importantes herramientas que permiten situar la problemática del Estado bajo nuevas ópticas.

De esta manera, nuestros autores asumen una suerte de “realismo” crítico-pragmático que no sólo procura defender la centralidad del Estado en tanto sede de numerosos antagonismos sino que reivindica el lugar de lo político en toda perspectiva emancipadora. Y esto porque, como señala Laclau, el enfoque que ubica al Estado dentro del mismo carácter abierto de lo social

rompe con dos formas de racionalidad que anuncian el fin de la política: tanto con un evento revolucionario total que, al provocar la reconciliación plena de la sociedad consigo misma volvería superfluo el momento político, como con una mera práctica gradualista que reduzca la política a la administración. (Laclau, 2005: 279)

Ahora bien, dijimos que estas coincidencias se quiebran cuando los pensadores argentinos intentan determinar los alcances de las luchas sociales contemporáneas en relación al Estado capitalista. Y este desacuerdo nos retrotrae a nuestro punto de partida: la controversia entre Laclau y Dussel por el legado marxiano.

Los usos (y desusos) de Marx

A lo largo de los distintos ejes abordados en este trabajo ha podido constatarse que el diálogo de Laclau y Dussel con la teoría marxista es un recurso analítico que recorre sin interrupciones la obra de ambos autores. Si más arriba sostuvimos que la confluencia alrededor de los planteos de Gramsci es un factor que contribuye a acercar posiciones, el contrapunto central que ambos mantienen respecto de la vigencia del pensamiento de Marx se vuelve un elemento explicativo importante para comprender los desencuentros entre ambas empresas teóricas.

Hemos dicho, en ese sentido, que la postulación laclausiana de lo social como espacio puramente discursivo está en buena medida ligada a las condiciones en se produce su alejamiento del corpus marxiano. Es decir, para nosotros la negativa de Laclau a saldar cuentas con una lectura más atenta de Marx determina una ruptura *tout court* con la tradición marxista que clausura toda posibilidad de asumir los aportes más interesantes del materialismo para pensar la teoría política.

Por el contrario, es a partir de un estudio pormenorizado de la obra del pensador alemán que Dussel denunciará el reduccionismo anti-materialista que encarna el giro teórico inaugurado por el posmarxismo. Contra Laclau, entonces, el autor mendocino intentará construir una política que no oculte los marcos materiales de su ejercicio, lo que, desde una mirada antropológico-productiva, supone situar a la reproducción de la vida inmediata de la comunidad como fundamento.

Esta discrepancia inicial explica, en parte, las dos formas distintas de pensar el *pueblo* que hemos indagado: mientras que Laclau lo entenderá como una construcción identitaria contingente que es objeto de desplazamientos hegemónicos, Dussel se referirá a la articulación política de los sectores subalternos de cada periodo histórico cuyo horizonte es la liberación del sistema que los oprime. Una divergencia que derivará, como vimos, en propuestas de solución diferentes a lo que los autores llaman “reduccionismo clasista”, pues, si Laclau recupera al pueblo *contra* la problemática marxista de las clases, en el caso de Dussel su intención será ir *más allá* de esa problemática.

No obstante, es en lo relativo a algunos dilemas estratégicos donde las discrepancias teóricas de nuestros autores cristalizan de manera más palpable. De esta manera, los distintos anclajes ontológicos de Laclau y Dussel y sus respectivos tratamientos de lo popular serán el trasfondo de desacuerdos respecto del carácter de la democracia liberal y del fenómeno populista.

En relación a lo primero, hemos puntualizado que mientras que la matriz laclausiana pone el acento en la relación de representación, Dussel, por su parte, enfatiza la preeminencia del momento de la participación. La consecuencia política de esto es que en el horizonte de una radicalización de la democracia la dialéctica de transformación/ruptura en relación a las instituciones existentes asume una intensidad diferente en cada autor. Así, aun cuando ambos pensadores relativicen la dicotomía reforma-revolución, en Dussel la importancia de los grandes quiebres revolucionarios que sientan el “estado de rebelión” contra el sistema vigente sigue manteniendo presencia teórico-política.

En lo que a nosotros respecta, estamos de acuerdo con el planteo laclausiano de que el vínculo entre capitalismo y democracia liberal es un vínculo contingente. De hecho, esto es todavía más cierto en un mundo como el actual en el que la emergencia de distintas formas de autoritarismo está volviendo patente el divorcio entre esas dos razones históricas.

Ahora bien, que las instituciones liberales ofrezcan un largo pliego de reivindicaciones susceptibles de ser apropiadas por una política de izquierdas, no niega que en cierto punto aquellas puedan constituir un límite para instancias de democratización más amplias. Como alerta Dussel, toda vez que el formalismo liberal no garantice la participación simétrica de los distintos sectores de una sociedad, el recurso a otras lógicas democráticas se vuelve un imperativo político. Y aquella advertencia recobra aun mayor relevancia en el contexto latinoamericano, cuyo rasgo sobresaliente es la histórica bifurcación que Laclau ha señalado entre tradición liberal y tradición democrática.

Por el lado del posicionamiento de los autores argentinos sobre la temática del populismo hemos visto que estamos ante dos miradas contrapuestas. En Laclau el populismo es la lógica de articulación política que supone la construcción de un *pueblo*, por lo que en términos de contenidos la dinámica populista goza de la misma indeterminación que caracteriza a las identidades populares. Para Dussel, en cambio, el populismo es un modo distorsionado de captar o interpelar al “pueblo” por parte de sectores sociales ajenos a éste.

Dijimos anteriormente que optamos por tomar distancia de ambas respuestas al problema. El populismo como categoría específica no puede ser una mera *forma* de articular contenidos, y mucho menos si aquella es idéntica a la política en cuanto tal, según la propia ecuación de Laclau. Pero tampoco puede ser una “apariencia fetichizada” de algo que *no existe*, léase, el “pueblo” como representación transparente de los de abajo. Es decir, para nosotros ninguno de los dos autores consigue develar satisfactoriamente qué es lo propio del populismo; dificultad que pone en entredicho la validez actual de esa categoría para ponderar las peculiaridades de la política popular en América Latina.

Populismo, hable ahora o calle para siempre

Desde nuestro punto de vista existen al menos dos factores que restringen la productividad analítica de la categoría de “populismo”. Por un lado, la enorme variedad de fenómenos que son referenciados bajo esa noción. El problema de tal amplitud es evidente, pues, una categoría reviste utilidad teórica sólo en la medida en que designa una especificidad. Si, como en el caso del populismo, todo puede ser englobado bajo el mismo concepto, su pertinencia se diluye.

Por otro lado, la carga peyorativa a la que irremediamente aparece asociado el calificativo de populista. En relación a esto, entendemos que un concepto debe dar cuenta de un rasgo o una serie de rasgos particulares procurando que esa referencia no encierre a priori un juicio de valor sobre los mismos. Y en tanto la categoría de “populismo” acarrea de antemano una connotación despectiva de aquello que designa, su validez nuevamente se ve puesta en cuestión.

Podría alegarse, con razón, que en la teoría política existen numerosas categorías “contaminadas” de valoración. Por ejemplo, si bien el concepto de “totalitarismo” designa simplemente un tipo de régimen político, su uso suele arrastrar una connotación negativa para con los procesos así identificados. Esta circunstancia responde a la naturaleza de la teoría como espacio de luchas, lo que determina que los significados de las palabras estén en función de correlaciones de fuerza al interior y al exterior de dicho campo.

Ahora bien, en el caso de la palabra “totalitarismo” es claro que la asociación despectiva viene dada por el grado de unanimidad que ciertos imaginarios democráticos han alcanzado en las sociedades contemporáneas. Por el contrario, respecto de los gobiernos llamados “populistas” esa significación peyorativa está muy lejos de constituir un consenso académico-político. Esto quiere decir que el uso denigratorio del término “populismo” configura a esa noción como un pre-concepto ideológico antes que como categoría teórica. El populismo así entendido reemplaza con un juicio de valor aquello que la teoría debería explicar.

Si la intervención laclausiana en este debate ha procurado hacerse cargo de ese vacío teórico³⁷, resulta evidente, por otro lado, que no ofrece ninguna salida al problema de la polisemia conceptual del populismo, pues Laclau de hecho se vale de esa ambigüedad para construir su categoría. Una respuesta típica a este déficit ha sido la de acompañar la noción de populismo con algún “apellido” que sea identificatorio de su clase. Es en este sentido que Laclau y Mouffe hablan de “populismos de izquierda” o “populismos de derecha”.

Una solución, a nuestro juicio, más adecuada ha sido la de concebir al populismo como una lógica política determinada por rasgos particulares que lo distinguen de otros fenómenos. Diferentes autores han emprendido esa tarea de especificación conceptual

³⁷ Este mérito no es menor dado que, más allá de los múltiples análisis existentes sobre el fenómeno populista, es difícil sostener, como sugiere Retamozo (2017), que exista una teoría del populismo desarrollada como tal que no sea la de Ernesto Laclau.

tanto para el populismo como dinámica general (Alemán, 2016; Aboy Carlés, 2005; Barros, 2006; Panizza, 2011) como para el populismo latinoamericano en particular (Ansaldi & Giordano, 2012; Follari, 2010). Incluso el tratamiento dusseliano del populismo clásico en nuestra región constituye una apuesta teórica en este último sentido.

Pero pese a estas formas de limitar la excesiva elasticidad del concepto de populismo, lo que sí pareciera no haberse atenuado es el carácter peyorativo con que el término es regularmente empleado por la literatura política dominante. En este sentido, la pregunta teórica que Laclau (2009b) se hiciera sobre el populismo, esto es, *qué nos dice su nombre*, merece ahora ser reemplazada por una pregunta política aún más urgente: *qué nos dicen en su nombre*. Es decir, aunque lógicamente este es un problema que excede a los aportes de Laclau y Dussel, creemos que la evaluación de la pertinencia del “populismo” como categoría no puede hacer abstracción de las formas en que dicha noción se inserta en las disputas teórico-políticas de nuestro tiempo.

En su último trabajo, Chantal Mouffe (2018) ha relativizado este inconveniente aduciendo que la connotación negativa del término es “específica del contexto europeo” (p.107). Demostrar lo contrario ameritaría un estudio aparte, pero al respecto no sólo podemos mencionar algunos trabajos sobre el tema en los que se analiza el extendido uso despectivo de la noción de “populismo” en los más variados escenarios (Adamovsky, 2015; Diaz, 2010; Moreno Velador & Figueroa Ibarra, 2013; Petras, 2017), sino, además, remitirnos a la evidente resistencia de los denominados “gobiernos populistas” a asumir dicho calificativo como propio³⁸.

De esta manera, considerando: a) que la categoría de *populismo* surge para dar cuenta de experiencias muy alejadas de la realidad latinoamericana (nos referimos al contexto ruso y norteamericano de fines del siglo XIX); b) que el término “populismo” no ofrece ninguna precisión semántica susceptible de ser conservada para identificar procesos históricos particulares; c) que el debate académico sobre el populismo ha tenido una naturaleza expansiva que determina la confluencia de múltiples perspectivas teóricas en la especificación de dicha categoría; y d) que el uso cotidiano de la palabra “populismo” ha provocado una deformación del concepto como mero epíteto peyorativo; es claro, entonces, que existen motivos de sobra para abandonar la noción de

³⁸ En el caso de las experiencias posneoliberales en América Latina, el término “populismo” es incluso utilizado por sus exponentes para referirse a las políticas de los adversarios. “Populismo financiero”, “populismo punitivo” o “populismo del capital” son algunas de las variantes de esa especie de estigmatización invertida.

“populismo” como categoría específica para designar las distintas formas de articulación popular que han tenido y tienen lugar en América Latina.

Es decir, si somos fieles a nuestro planteo inicial de que las categorías con que procuramos aprehender el mundo no son meras abstracciones intelectuales sino auténticas apuestas teórico-políticas en la lucha por la interpretación/transformación de ese mundo; entonces no podemos sino desestimar el empleo de un concepto como el de populismo que hoy pareciera oscurecer más de lo que ilumina.

En síntesis, mientras que la ambigüedad constitutiva del *pueblo* aparece como una condición teórica necesaria de su centralidad para comprender la naturaleza abierta de las identidades políticas, en el caso del “populismo” esa indeterminación es la promotora de una inflación conceptual que terminará condenándola a su deriva ideológica actual. Nuestra toma de posición es, por ello mismo: *pueblo sí, populismo no*.

A modo de cierre: el pueblo en la encrucijada

Al margen de las anotaciones críticas que hemos sostenido a lo largo de nuestro recorrido debemos resaltar, por si acaso hiciera falta, que ellas nos han sido posibles sólo en la medida en que los itinerarios intelectuales de Laclau y Dussel abren un espacio de interrogantes y problemáticas comunes enormemente fructífero para el desarrollo de nuevos debates, inquietudes, métodos y perspectivas en relación con la praxis política emancipatoria. Según creemos, es esta fecundidad la que convierte al diálogo teórico-político entre ambos autores en un objeto de estudio dotado de relevancia y actualidad.

La indudable audacia de las intervenciones de Laclau y Dussel no es otra que la de hacerse cargo de una temática desdeñada y menospreciada por las más variadas tradiciones teóricas de izquierda a derecha. Si en aquellas el *pueblo* no era más que una masa inerte, una multitud zoológica o, en el mejor de los casos, un término impreciso sin estatus teórico alguno, las apuestas laclausiana y dusseliana logran indagar la propia racionalidad que se deriva de esa ambigüedad y transforman al “pueblo” en una noción vertebral para la teoría política contemporánea.

Es por eso que encontramos tentadora la imagen de Leopoldo Marechal con que abrimos este trabajo: el “pueblo” como un todo caótico hecho de *mensajes de naufragio*. Para nosotros es justamente ese el gran gesto teórico-político que emprenden nuestros autores, el de buscar esas botellas, el de rescatar esa indeterminación de lo popular y

situarla ya no sólo como elemento constitutivo de la dinámica democrática, sino, mejor aún, como la condición misma para producir articulaciones políticas relevantes.

Así, contra toda concepción secularizante de la política, Laclau y Dussel remarcarán que las tensiones entre líder y movimiento, el papel de las creencias y los afectos comunes, la asunción de significados difusos, el carácter flotante de las identidades y el eventual estado de rebelión contra las instituciones existentes, bajo ningún punto de vista constituyen *anomalías*, sino elementos inscriptos en propia naturaleza abierta de lo social.

Esa osadía contra-intuitiva de los autores argentinos recobra todavía mayor pertinencia hoy, tras la emergencia de grandes convulsiones que sacuden el tablero político y que los análisis convencionales parecen ser incapaces de registrar. Nos referimos al ascenso, en el siglo XXI, de nuevas configuraciones identitarias de impronta expansiva que prefiguran lo que Chantal Mouffe ha llamado un “momento populista” y que por razones que ya hemos especificado nosotros preferimos denominar un *momento de frontera*. En ese escenario de gran intensidad narrativa que se cierne sobre los cantos de sirena de la post-política, la categoría de *pueblo* aparece como una herramienta explicativa central.

Entendemos, de todas maneras, que dado el nivel de abstracción que detenta el concepto de *pueblo*, su productividad analítica está en función de la capacidad del investigador para situar sus determinaciones en cada contexto histórico-social, es decir, para dar cuenta de las múltiples formas y rasgos que las identidades populares asumen en la lucha política concreta. Al respecto, sugerimos aquí un conjunto de interrogantes que podrían acompañar el estudio empírico de las modalidades específicas que definen a los sujetos populares en cada tiempo y espacio.

Un buen punto de partida para diferenciar articulaciones políticas es reconocer los símbolos e ideologías que las sedimentan. En tal sentido cabe preguntarse si todo “nosotros” es, estrictamente hablando, un *pueblo*, pues, mientras que toda construcción identitaria supone el trazado de una línea demarcatoria que distingue un “ellos” de un “nosotros”, podría plantearse que no en todos los casos ese “nosotros” aspira a ser un “pueblo”. Una medida de ese análisis sería indagar cómo opera la tensión entre particularidad-universalidad en cada sujeto popular: ¿qué tanta autonomía asume la representación de la cadena respecto de las *luchas* particulares que ingresan en ella?

Otro aspecto a abordar es si el *pueblo* se define prioritariamente por algún elemento positivo o por una negatividad respecto de algo/alguien. Y en este segundo caso podríamos diferenciar las subjetividades populares por la forma en que construyen a sus adversarios: ¿se trata de una contradicción antagonista o agonista³⁹?, ¿qué tipo de cualidades describen a los rivales del pueblo?, ¿la frontera es centralmente moral, económica, política, religiosa, ideológica o de otro orden?

En un plano distinto, los análisis pueden detenerse en la propia *corporalidad* del pueblo. Es válido indagar, en esa línea, las alianzas entre clases, fracciones, capas y segmentos sociales que constituyen la base de sustentación de una identidad popular. A este respecto nos preguntamos: ¿la composición social del *pueblo* es completamente arbitraria? En este punto nos apoyamos en la idea de “la parte de los que no tienen parte” de Rancière o el planteo dusseliano de la “comunidad de víctimas” para sostener que no hay *pueblo* sin algún tipo de anclaje plebeyo. Así, la necesaria interpelación a los de abajo no niega ni la pluralidad de contenidos bajo los cuales pueden ser articulados, ni la variedad de bloques sociales que pueden configurar, pero al menos acota los márgenes en que es válido recurrir a la categoría de *pueblo*.

Por otro lado, la pregunta retórica del cántico “¿el pueblo dónde está?” introduce, implícitamente, la relación entre política y territorio. Esto nos permitiría problematizar los formatos que despliega el sujeto-pueblo en la disputa por el espacio. Si la dinámica capitalista se ampara en la creación de asimetrías territoriales, ¿cómo interviene cada identidad popular en la producción del espacio?, ¿se trata de un “pueblo” que concibe a la calle como escenario privilegiado de la protesta política o como un lugar de libre circulación para “los que trabajan”? Por otra parte, ¿cómo interviene el espacio digital en la lucha por la construcción de un “nosotros”?, ¿existe algo así como una “virtualidad” del *pueblo*?

Finalmente, ¿cómo se articula el pueblo en su vínculo con el aparato estatal?, ¿de qué manera fluctúa la relación autonomía-institucionalización?, ¿se trata de un *pueblo* construido fundamentalmente *desde* el Estado?, ¿las reivindicaciones populares se organizan a través de sindicatos, partidos, organizaciones sociales o suponen menor grado de coordinación institucional?, ¿cómo concilia el *pueblo* los momentos de la participación y la representación?

³⁹ Para Mouffe (2014), a diferencia del *antagonismo* que instituye el conflicto como lucha entre “enemigos”, la política *agonista* sería aquella que, reconociendo que el conflicto no puede ser erradicado, lo entiende como una lucha legítima entre “adversarios”.

Sugerimos, además, que estos elementos sean abordados teniendo en cuenta niveles de análisis distintos, lo que permitiría diferenciar entre aspectos más maleables del pueblo en la coyuntura y rasgos que mantienen relativa estabilidad a lo largo del tiempo. Proponemos, a tal efecto, conservar la categoría de hegemonía en su sentido “fuerte” (como conjunto de consensos político-ideológicos más o menos duraderos y sostenidos por determinadas correlaciones de fuerza sociales) para dar cuenta, así, de un cierto *populus* ajeno a los vaivenes electorales; y utilizar, en cambio, nociones como “articulación” o “desplazamiento identitario” para referir a los movimientos más inestables de la coyuntura.

Por supuesto, estas consideraciones son sólo un breve esbozo del abanico de temas y ejes de indagación que se abren a partir de pensar al *pueblo* como el sujeto *matricial* de la política. Es decir, lo anterior no debe ser tomado como una propuesta exhaustiva sino a modo de ejemplo de algunas líneas de investigación que podrían complementar los estimulantes aportes que hemos explorado a lo largo de nuestro recorrido.

En tal sentido, quizás la mayor deuda que tenemos con Laclau y Dussel es la posibilidad de descubrir en la indeterminación de lo popular la propia fractura que la sociedad lleva inscrita siempre. Es decir, aun cuando lo popular remita a cosas diferentes en nuestros autores, en los dos enfoques el *pueblo* aparece como el nombre que hace visible la imposibilidad última de la comunidad política en tanto universalidad plena.

Este hallazgo no sólo tiene profundas consecuencias teóricas, sino también políticas. En primer lugar porque la constante reinención del *pueblo* es la condición para que la democracia exista como tal. Y, por otro lado, porque si el objeto de la democracia es un objeto imposible, esto quiere decir que aquella implica indefectiblemente un conflicto. Pero es justamente porque ese conflicto supone siempre ganadores y perdedores que la constitución del *pueblo* es una imposibilidad a la que, finalmente, no podemos renunciar. Por eso es que, resignificando las palabras de José Martí, “quien quiera pueblo, ha de habituar a los hombres a crear”.

BIBLIOGRAFÍA

- Aboy Carlés, G. (2005). Populismo y democracia en la Argentina contemporánea. Entre el hegemonismo y la refundación. *Estudios Sociales*, (28), pp. 125-149.
- Acha, O. (2013). Del populismo marxista al postmarxista: la trayectoria de Ernesto Laclau en la Izquierda Nacional (1963-2013). *ARCHIVOS de historia del movimiento obrero y la izquierda*, (4), pp. 57-78.
- Acha, O. (2015). El marxismo del joven Laclau (1960-1973): una antesala del postmarxismo. *Herramienta*. Obtenido de: <https://herramienta.com.ar/articulo.php?id=2329>
- Adamovsky, E. (2015). ¿De qué hablamos cuando hablamos de populismo? *Revista Anfibia*. Obtenido de <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/de-que-hablamos-cuando-hablamos-de-populismo-2/>
- Aldao, J. A., & Damin, N. J. (2013). Populismos latinoamericanos en el siglo XX. Apuntes para la actualización de un debate. *Historia Caribe*, VIII (23), pp. 149-169.
- Alemán, J. (12 de diciembre de 2016). El concepto de populismo, una posición. *Página/12*. Obtenido de: <https://www.pagina12.com.ar/8277-el-concepto-de-populismo-una-posicion>
- Anderson, P. (1985). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. México: Siglo XXI.
- Ansaldi, W., & Giordano, V. (2012). *América Latina, la construcción del orden: de las sociedades de masas a las sociedades en procesos de reestructuración (Tomo II)*. Buenos Aires: Ariel.
- Arditi, B. (2010). Populism is hegemony is politics? on Ernesto Laclau's On Populist reason. *Constellations*, XVII (3), pp. 488-497.

- Arthur, C. (21 de julio de 2004). Enrique Dussel - Hacia un Marx desconocido: Un comentario de los Manuscritos del 1861-1863. *Herramienta*. Obtenido de: <https://www.herramienta.com.ar/articulo.php?id=261>
- Barón del Pópulo, G., Cuervo Sola, M., & Martínez Espínola, V. (2012). Alteridad latinoamericana y sujeto-pueblo en la obra temprana de Enrique Dussel. *Franciscanum, LIV*(158), pp. 141-164.
- Barros, S. (2006). Inclusión radical y conflicto en la constitución del pueblo populista. *Confines, (2/3)*, pp. 65-73.
- Beigel, F. (2011). La sociología latinoamericana en su laboratorio. Apunte de clase.
- Biglieri, P. (2011). El enfoque discursivo de la política: a propósito del debate sobre el pueblo como sujeto de una posible política emancipatoria. Laclau, Žižek y De Ípola. *Debates y combates, (1)*, pp. 91-111.
- Boron, A. (2000). ¿Posmarxismo? Crisis, recomposición o liquidación del marxismo en la obra de Ernesto Laclau. En A. Boron, *Tras el Búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo* (pp. 46-67). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Boron, A. (2008). *Socialismo siglo XXI. ¿Hay vida después del neoliberalismo?* Buenos Aires: Ediciones Luxemburg.
- Bourdieu, P., Chamboredon, J.C., & Passeron, J.C. (1975). *El oficio del sociólogo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Burgos, R. (2004). *Los gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Butler, J. (2014). "Nosotros, el pueblo". Apuntes sobre la libertad de reunión. En A. Badiou [et.al.], *¿Qué es un pueblo?* (pp. 47-67). Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Caínzos López, M. (1989). Clases, intereses y actores sociales: un debate posmarxista. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas, (46)*, pp. 81-99.
- Cerutti Guldberg, H. (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana* (Tercera ed.). México: Fondo de Cultura Económica.

- Critchley, S. (2008). ¿Hay un déficit normativo en la teoría de la hegemonía? En S. Critchley, & O. Marchart (comps.), *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra* (pp. 145-155). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Critchley, S., & Marchart, O. (2008). Introducción. En S. Critchley, & O. Marchart (comps.), *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra* (pp. 15-29). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Cruz Rodríguez, E. (2017). Los fundamentos de la política. Un contrapunto entre Enrique Dussel y Ernesto Laclau. *Amauta*, (29), pp. 103-121.
- Díaz, M. F. (2010). Crónicas estigmáticas. El diario La Nación frente a los populismos latinoamericanos. En E. Rinesi, G. Vommaro, & M. Muraca (comps.), *Si éste no es el pueblo: hegemonía, populismo y democracia en Argentina* (pp. 161-180). Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Duek, M. C. (2008). Weber-Marx: avatares de un diálogo intelectual. *Estudios Avanzados*, (10), pp. 49-69.
- Duek, M., & Inda, G. (2009). ¿Desembarazarse de Marx? Avatares del concepto de clases sociales. *Conflicto Social*, pp. 26-55.
- Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Sígueme.
- Dussel, E. (1980). Apéndice: Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular. En E. Dussel, *La pedagogía latinoamericana* (pp. 107-141). Bogotá: Nueva América.
- Dussel, E. (1985). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1988). *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de "El Capital"*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1994). *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.

- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2001). Pueblo y hegemonía. Una conversación con Ernesto Laclau. En E. Dussel, *Hacia un filosofía política crítica* (pp. 183-220). Bilbao: Desclée.
- Dussel, E. (3 de mayo de 2004). Diálogo con John Holloway (Sobre la interpelación ética, el poder, las instituciones y la estrategia política). *Asociación de Filosofía y Liberación*. Obtenido de: <https://afyl.org/imagenes/holloway.pdf>
- Dussel, E. (21 de octubre de 2004). El trabajo vivo fuente creadora del plusvalor (Dialogando con Christopher Arthur). *Herramienta*. Obtenido de: <https://herramienta.com.ar/articulo.php?id=280>
- Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (2007). *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Editorial Trotta.
- Dussel, E. (2008). *Marx y la modernidad. Conferencias de La Paz*. La Paz: Rincón Ediciones.
- Dussel, E. (10 de diciembre de 2009a). ¿Estado o comunidad? *La Jornada*. Obtenido de: <http://www.jornada.com.mx/2009/12/10/opinion/022a2pol>.
- Dussel, E. (2009b). *Política de la Liberación. La arquitectónica*. Madrid: Editorial Trotta.
- Dussel, E. (2010). Hacia un Marx desconocido. En *Pensando el mundo desde Bolivia: I Ciclo de Seminarios Internacionales* (pp. 179-190). La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Dussel, E. (2011a). Democracia participativa, disolución del Estado y liderazgo político. En E. Dussel, *Carta a los indignados* (pp. 27-85). México: La Jornada Ediciones.
- Dussel, E. (2011b). *Filosofía de la Liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, E. (2012). Cinco tesis sobre el "populismo". En E. Dussel, *Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos* (pp. 171-200). México: Ediciones Paulinas.
- Dussel, E. (2014). *16 Tesis de economía política. Interpretación filosófica*. México: Siglo XXI.

- Dussel, E. (16 de agosto de 2015). Entrevista a Enrique Dussel (por Israel Covarrubias). *Analéctica*. Obtenido de: <http://www.analectica.org/articulos/covarrubias-dussel/>
- Engels, F. (1986). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Buenos Aires: Cartago.
- Errejón Galván, Í. (2012). *La lucha por la hegemonía durante el primer gobierno del MAS en Bolivia (2006-2009): un análisis discursivo (Tesis Doctoral)*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Etchegaray, R. (2011). La ontología política de E. Laclau y Ch. Mouffe. *Nuevo Pensamiento. Revista de Filosofía, I*, pp. 175-207.
- Fair, H. (2011). El debate político entre los enfoques marxistas, posmarxistas y posmodernos. *La lámpara de Diógenes, XI* (20-21), pp. 237-260.
- Fava, N. (14 de octubre de 2016). Pueblo y clase en la teoría de Ernesto Laclau. Apuntes para un diálogo urgente. *Rebelión*. Obtenido de: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=217946>
- Follari, R. A. (2010). *La alternativa neopopulista: el reto latinoamericano al republicanismo liberal*. Rosario: Homo Sapiens Ediciones.
- Fornet-Betancourt, R. (2001). *Transformación del Marxismo. Historia del marxismo en América Latina*. México: Universidad Autónoma de Nuevo León-Plaza y Valdés.
- Foucault, M. (2012). *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Frias, J. (2018). ¿Qué clase de lucha es la lucha popular? Laclau y Dussel frente al sujeto de la emancipación. *Revista de Estudios Sociales Contemporáneos*, (18), pp. 67-81.
- García Linera, Á. (2010). Comentario (a El pueblo, lo popular y el populismo). En *Pensando el mundo desde Bolivia: I Ciclo de Seminarios Internacionales* (pp. 133-138; 155-158). La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- García Linera, Á. (2016). ¿Fin de ciclo progresista o proceso por oleadas revolucionarias? Documento elaborado en base a la ponencia presentada por el autor en el evento “Restauración conservadora y nuevas resistencias en Latinoamérica”, organizado por la Fundación Germán Abdala y desarrollado en la Universidad de Buenos Aires.

- Geras, N. (1987). Post-Marxism? *New Left Review*, (163), pp. 3-27.
- Groppo, A. J. (2009). *Los dos príncipes: Juan D. Perón y Getulio Vargas. Un estudio comparado del populismo latinoamericano*. Villa María: Eduvim.
- Grüner, E. (2002a). *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Buenos Aires: Paidós.
- Grüner, E. (2002b). La Tragedia, o el fundamento perdido de lo político. En A. Boron, & Á. de Vita (comps.), *Teoría y filosofía política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano* (pp. 13-50). Buenos Aires: CLACSO.
- Grüner, E. (2006). Lecturas culpables. Marx(ismos) y la praxis del conocimiento. En A. A. Boron, J. Amadeo, & S. González (comps.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas* (pp. 105-147). Buenos Aires: CLACSO.
- Grüner, E. (2007). *Las formas de la espada. Miserias de la teoría política de la violencia*. Buenos Aires: Colihue.
- Grüner, E. (2010). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires: Edhasa.
- Grüner, E. (2 de enero de 2017). Postmarxismo para mí, pre (si no anti)marxismo para todos los demás. *Agencia Paco Urondo*. Obtenido de: <http://www.agenciapacourondo.com.ar/relampagos/postmarxismo-para-mi-pre-si-no-antimarxismo-para-todos-los-demas>
- Holloway, J. (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Puebla: Benemérita V. A. de Puebla.
- Ibarra Portillo, J. (productor), & García-Agundis, S. (director). (2014). *Biografía intelectual de Enrique Dussel* [documental]. Tomado de: <https://www.youtube.com/watch?v=mwLHNekj-cw>.
- Inda, G. (2018). Sujetos políticos y Estado en la geografía de las nuevas teorías críticas. *Revista Reflexiones*, pp. 53-64.
- Inda, G., & Manini, G. (2018). Esos raros peinados nuevos: las teorías críticas contemporáneas y el sujeto de la emancipación. *Revista de Estudios Sociales Contemporáneos*, (18), pp. 116-129.

- Keucheyan, R. (2013). *Hemisferio izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*. Madrid: Siglo XXI [edición digital].
- Laclau, E. (1978). *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*. Madrid: Siglo XXI.
- Laclau, E. (1981). Teorías marxistas del Estado: debates y perspectivas. En N. Lechner, *Estado y política en América Latina* (pp. 25-59). México: Siglo XXI.
- Laclau, E. (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Laclau, E. (1996). ¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política? En E. Laclau, *Emancipación y diferencia* (pp. 69-86). Buenos Aires: Ariel.
- Laclau, E. (2001). La democracia y el problema del poder. En *Actual Marx: ¿Pensamiento Único en Filosofía Política?* [Trad. Sebastián Barros]. Buenos Aires: K&AI.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2006a). Consideraciones sobre el populismo latinoamericano. *Cuadernos del CENDES*, pp. 115-120.
- Laclau, E. (2006b). Ideología y posmarxismo. *Anales de la educación común*, (4), pp. 20-35.
- Laclau, E. (2006c). La deriva populista y la centroizquierda latinoamericana. *Nueva Sociedad*, (205), pp. 56-61.
- Laclau, E. (2006d). Por qué construir un pueblo es la tarea principal de la política radical. *Cuadernos del CENDES*, (62), pp. 1-36.
- Laclau, E. (2009a). Laclau en debate: postmarxismo, populismo, multitud y acontecimiento (Entrevistado por Ricardo Camargo). *Revista de Ciencia Política*, XXIX (3), pp. 815-828.
- Laclau, E. (2009b). Populismo: ¿qué nos dice el nombre? En F. Panizza (comp.), *El populismo como espejo de la democracia* (pp. 51-70). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Laclau, E. (2012a). Antagonismo, subjetividad y política. *Debates y combates*, (3), pp. 7-37.
- Laclau, E. (2012b). Ernesto Laclau: entre política y Estado: pervivencia del populismo (Entrevistado por Roberto Follari). *Utopía y Praxis Latinoamericana*, XVII, (58), pp. 85-88.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- Lesgart, C. (2011). Entre las experiencias y las expectativas. Producción académico-intelectual de la transición a la democracia en el Cono sur de América Latina. *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, (81), pp. 145-169.
- Manini, G. (2015). Louis Althusser: El sujeto entre comillas. *Astrolabio*, (17), pp. 1-10.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (2014). El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte. En K. Marx, *Antología* (pp. 101-198). Buenos Aires: Siglo XXI [Biblioteca del pensamiento contemporáneo; 20].
- Marx, K. (2015). Tesis sobre Feuerbach. En K. Marx, *Antología* (pp. 107-109). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Mészáros, I. (2010). *Más allá del capital. Hacia una teoría de la transición*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Moreno Velador, O. H., & Figueroa Ibarra, C. A. (2013). La manipulación del miedo y el espejo populista. *Íconos: revista de ciencias sociales*, (46), pp. 33-47.
- Mouffe, C. (2014). *Agonística: pensar el mundo políticamente*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Mouffe, C. (2018). *Por un populismo de izquierda*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Panizza, F. (2011). ¿De qué hablamos cuando hablamos de populismo? "¡Más populista será tu abuela!". *Recso*, (2), pp. 15-37.
- Petras, J. (7 de julio de 2017). Anti-Populism: Ideology of the Ruling Class. *The James Petras website*. Obtenido de: <https://petras.lahaine.org/anti-populism-ideology-of-the-ruling/>

- Prado, N. M., & Reynares, J. M. (2017). Laclau y el Estado. Una aproximación posmarxista a la eventualidad hegemónica del pueblo. En E. Biset, & R. Farrán (comps.), *Estado. Perspectivas posfundacionales* (pp. 175-192). Buenos Aires: Prometeo.
- Puerta, J. A. (2012). Enrique Dussel: propuesta de filosofía política para Nuestra América. [s.n; obtenido de: <https://nanopdf.com>], pp. 72-81.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Retamozo, M. (2007). Enrique Dussel: Hacia una Filosofía política de la Liberación. Notas en torno a "20 tesis de política". *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, (36), pp. 107-123.
- Retamozo, M. (2011). Sujetos políticos: decisión y subjetividad en perspectiva posfundacional. *Ideas y Valores*, LX (147), pp. 51-64.
- Retamozo, M. (2017). La teoría del populismo de Ernesto Laclau: una introducción. *Estudios Políticos*, (41), pp. 157-184.
- Retamozo, M. (2017). La teoría política del populismo: usos y controversias en América Latina en la perspectiva posfundacional. *Revista de Estudios Latinoamericanos*, (64), pp. 125-151.
- Rocca, F., Romero, E., Waiman, J., & Loustaunau, D. (6 de mayo de 2016). Para leer (contemporáneamente) a Marx. *Revista Márgenes*. Obtenido de: <http://www.unsam.edu.ar/margenes/para-leer-contemporaneamente-a-marx/>
- Schuster, F. (2005). Las protestas sociales y el estudio de la acción colectiva. En F. Naishtat, F. Schuster, G. Nardacchione, & S. Pereyra (comps.), *Tomar la palabra: Estudios sobre protesta social y acción colectiva en Argentina contemporánea* (pp. 43-84). Buenos Aires: Prometeo.
- Semán, P. (10 de diciembre de 2017). La Segunda Venida de la Posmodernidad. *Revista Márgenes*. Obtenido de: <http://www.unsam.edu.ar/margenes/la-segunda-venida-la-posmodernidad/>
- Tarcus, H. (2015). Introducción. Leer a Marx en el siglo XXI. En k. Marx, *Antología* (pp. 7-57). Buenos Aires: Siglo XXI.

- Teruel, F. H. (2010). El Marx de Dussel. Notas acerca de la recepción dusseliana de la obra teórica de Karl Marx. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, XII (1), pp. 77-82.
- Teruel, F. H. (2016a). *Un Marx para nuestra América. La producción e interpretación filosófica de Enrique Dussel a partir de El capital y sus escritos preparatorios (Tesis de Maestría)*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- Teruel, F. H. (2016b). La categoría marxiana de trabajo vivo: lecturas latinoamericanas. *Revista en línea de la Maestría en Estudios Latinoamericanos FCPyS-UNCuyo*, pp. 1-17.
- Veltmeyer, H. (2006). El proyecto post-marxista: aporte y crítica a Ernesto Laclau. *Revista THEOMAI*, (14), pp. 1-15.
- Vergalito, E. (2007). Devenires de la teoría del populismo: marxismo, postestructuralismo y pragmatismo en Ernesto Laclau. En C. Lértora Mendoza (coord.), *Evolución de las ideas filosóficas: 1980-2005* (pp. 36-46). Buenos Aires: FEPAI.
- Waiman, J. (2015). ¿Qué Marx(ismo) el del posmarxismo? Sobre la presencia de Marx en la obra de Ernesto Laclau. *I Congreso Latinoamericano de Teoría Social*. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- Žižek, S. (2003a). ¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor! En J. Butler, E. Laclau, & S. Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (pp. 95-140). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2003b). Mantener el lugar. En J. Butler, E. Laclau, & S. Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (pp. 307-328). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2012). *Viviendo el final de los tiempos*. Madrid: Akal.
- Žižek, S. (2013). *El más sublime de los histéricos*. Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, S. (2015). *En defensa de causas perdidas*. Buenos Aires: Ediciones Akal.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN: La política emancipatoria ante el fin de siglo.....	3
Antes que nada: la teoría como <i>apuesta</i>	3
Las nuevas teorías críticas en su laboratorio	5
Los desprendimientos de la derrota	7
El retorno del <i>pueblo</i> como categoría teórica	9
CAPÍTULO I: El marxismo como espejo.....	13
1.1. Los caminos inversos de Laclau y Dussel	13
1.2. El Marx de Laclau: la constante presencia de una ausencia	14
1.3. Enrique Dussel: hacia un Marx desconocido	19
1.4. ¿Qué diría Marx del <i>pueblo</i> ?	22
1.5. Las huellas del marxismo (re)visitado.....	24
CAPÍTULO II: La cuestión popular en Laclau	28
2.1. Más allá del fundamento	28
2.2. Algunas insuficiencias de la teoría del discurso.....	32
2.3. El pueblo quiere <i>decir</i> de qué se trata	36
2.4. Un supuesto solapado: la heterogeneidad entra (finalmente) en escena.....	41
CAPÍTULO III: La cuestión popular en Dussel	46
3.1. La crítica dusseliana al formalismo politicista	46
3.2. Una arquitectónica de la política.....	48
3.3. Para el pueblo lo que es del pueblo	52

3.4. Repensando las fronteras de lo político: un primer balance provisorio	56
3.5. Los nombres del pueblo: encuentros y divergencias en Laclau y Dussel	62
CAPÍTULO IV: El papel de las <i>clases</i> en la construcción del <i>pueblo</i>.....	68
4.1. La dispersión de las posiciones de sujeto en Laclau	68
4.2. Pueblo y clase en Dussel: lo que permanece y lo que muere.....	73
4.3. Dos visiones reductivas de la <i>lucha de clases</i>	76
4.4. ¿Pueblo o clase? ¡Sí, por favor!	83
CAPÍTULO V: El regreso del <i>demos</i>: Estado, poder y democracia.....	87
5.1. Democracia y sujetos políticos: la representación que los parió	87
5.2. El desplazamiento teórico del Estado.....	90
5.3. La ruptura dusseliana con la noción moderna de poder	93
5.4. ¿Disolver el Estado?	97
5.5. Capitalismo y democracia	100
5.6. Un horizonte estratégico común	102
CAPÍTULO VI: Desagravio del populismo.....	106
6.1. El factor periferia	106
6.2. Lo popular y el populismo.....	108
6.3. ¿Un fantasma recorre la teoría? El populismo en su laberinto.....	110
CONCLUSIONES: La más maravillosa música.....	115
Las cartografías del pueblo	115
¿Teoría política vs teoría sociológica? Un contrapunto con Laclau	117
La cuestión del sujeto: crónica de una muerte (mal) anunciada	121
Todos los pueblos, el Pueblo	124
Estado y luchas populares: el realismo estratégico de Laclau y Dussel	126
Los usos (y desusos) de Marx.....	128
Populismo, hable ahora o calle para siempre.....	130
A modo de cierre: el pueblo en la encrucijada.....	133
BIBLIOGRAFÍA.....	137