“Para el Pueblo, liberación: la categoría “Pueblo” como sujeto colectivo en la Filosofía de la Liberación”

Trabajo Final Integrador

Licenciatura en Ciencia Política

Dalzotto, Ana Clara

Legajo D-1615/2

Dirección: Dra. Cecilia Lesgart

Índice

Introducción ---------- 3

Capítulo I - “Pueblo” en la Filosofía de la Liberación ---------- 15

Orígenes de la Filosofía de la Liberación ---------- 15

Consideraciones teórico conceptuales ---------- 18

Construcción del Pueblo en la Filosofía de la Liberación ---------- 23

Capítulo II - Discusiones de la Filosofía de la Liberación con los sujetos de la Modernidad ---------- 32

Pueblo e Individuo: Filosofía de la Liberación frente al liberalismo ---------- 32

Pueblo y Clase: Filosofía de la Liberación frente al marxismo ---------- 43

Capítulo III - El Pueblo en disputa: Filosofía de la Liberación y Populismo ---------- 51

Conclusiones ---------- 65

Bibliografía ---------- 72

Introducción

El devenir político y social en la segunda mitad del siglo XX en Latinoamérica estuvo signado por procesos que marcaron giros en las discusiones, y tornaron tangibles proyectos que hasta entonces parecían utópicos: la Revolución Cubana y la proyección de los movimientos guerrilleros y revolucionarios en el continente, los procesos decoloniales de Asia y África, el auge de nuevos movimientos sociales, la apertura de un nuevo ciclo de protestas (paradigmáticamente, las protestas estudiantiles en México en 1968, y en Argentina el Rosariazo y el Cordobazo en 1969, al calor del Mayo Francés), además de la profundización de la desigualdad económica, el intervencionismo de las superpotencias (en contexto de Guerra Fría), crisis política y social, represión estatal.[1]

La década de 1960 en Latinoamérica estará signada por la interpretación de una situación pre-revolucionaria, dada por la combinación entre el estancamiento económico y la reactivación de la movilización popular. La idea de la "revolución" aparece en la década de 1960 como articulador del debate político en Latinoamérica, y, junto a ella, nuevas interpretaciones en torno a las posibilidades nacionales de liberación.

Esta coyuntura requiere de nuevas categorías que funcionen como disparadores para pensar las particularidades de la situación Latinoamericana. En este marco, se han sucedido algunos intentos, más o menos exitosos, por formular filosofías, teorías políticas y sociológicas no eurocéntricas, y con profundo compromiso transformador:

> "Si se trata de reflexionar sobre el pensamiento latinoamericano, ninguna aproximación al mismo puede dejar de prestar atención a la renovación en el interior de las ciencias sociales, dentro de las cuales es claramente perceptible la doble

[1] Para ampliar, ver Ansaldi, W., Funes, P. (1998) Viviendo una hora latinoamericana. Acerca de rupturas y continuidades en el pensamiento en los años veinte y sesenta [En línea]. Cuadernos del CISH, 3(4). Disponible en: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2712/pr.2712.pdf

intención de generar un pensamiento propio, y de formar recursos humanos en la propia región [...] coexistiendo con una fuerte preocupación por cambiar radicalmente las estructuras de las sociedades, muy en la línea de la onceava tesis marxiana de Feuerbach, que en el límite se traduce en el abandono de la práctica científica en favor de la militancia y la práctica políticas" (Ansaldi y Funes, 1998:38)

Es en función de lo anterior que se desprenden los interrogantes sobre los que trabajará esta primera parte del escrito, principalmente en torno a cuáles han sido esos intentos renovadores dentro de las ciencias sociales, cómo han formulado sus categorías y cuáles son las diferencias que marcan respecto de las teorías producidas por el centro global. Una vez identificados, se puntualizará luego sobre la experiencia de la Filosofía de la Liberación, teniendo como objetivo general *analizar su construcción de la noción de pueblo como sujeto político y reflexivo*, entendiendo a la misma como la principal novedad formulada por la Filosofía de la Liberación.

Excepto en contadas excepciones, el pueblo parece ser casi un apriorismo en el discurso político latinoamericano y en las ciencias sociales y humanísticas. La Filosofía de la Liberación se presenta hacia 1970 como una construcción filosófica comprometida políticamente que tiene al pueblo como sujeto emancipatorio, y esa novedad implica la apertura de múltiples interrogantes: ¿cómo se construye en la Filosofía de la Liberación la noción de pueblo como objeto de meditación filosófica y sujeto de liberación política?, ¿qué significa pensar la liberación, lo político, la política, desde la noción de pueblo?, ¿qué discusiones tienen los autores de la Filosofía de la Liberación con las teorías políticas y filosofías políticas occidentales a la hora de definir su sujeto?

En este intento de construcción de categorías nuevas y propias que respondan a las particularidades de la región, la Filosofía de la Liberación no logra desligarse completamente de las categorías occidentales construidas por la filosofía eurocéntrica.

La FL somete a examen crítico estas categorías importadas, reconociendo las influencias de distintas corrientes de pensamiento europeas, de las que, a pesar de su intención emancipadora y de creación de un discurso filosófico autónomo, no logra

desprenderse, lo que evidencia una tensión entre la búsqueda de una identidad filosófica propia y la inevitable referencia a las tradiciones filosóficas occidentales.

Sin embargo, la hipótesis de este trabajo viene dada por el entendimiento de que *lo verdaderamente novedoso en las formulaciones de la FL es la nominación de un sujeto colectivo, el pueblo*, que es útil para dar cuenta de la multiplicidad de opresiones y desigualdades en Latinoamérica, y puede ser el puntapié inicial para pensar proyectos políticos situados. Se trata de un esfuerzo filosófico sistematizado que nomina, por primera vez en Latinoamérica, a un sujeto colectivo que se constituye histórica y dinámicamente para, desde allí, avanzar hacia la construcción de proyectos políticos liberadores.

Entonces, a modo de breve recorrido por aquellas formas de reflexión que intentaron construir categorías propias, o pensar fuera de las propuestas eurocéntricas, se avanzará sobre la experiencia de la Teoría de la Dependencia, las teorías nacional-revolucionarias, la Teología y la Filosofía de la Liberación, y, por último, la construcción populista de Ernesto Laclau.

En primer lugar, por estos años, y entendiendo a los cambios coyunturales como respuesta a un complejo escenario socioeconómico, la Teoría de la Dependencia aparece como un intento de comprender las especificidades del desarrollo económico latinoamericano, superando las conclusiones a las que había arribado la Teoría del Desarrollo, aquella que entendía al desarrollo socioeconómico de los países como resultado de la adopción de ciertas actitudes o normas de comportamiento ligados a una racionalidad económica propia de los países desarrollados.

De esta manera, insertarían sus reflexiones en el nuevo contexto iniciado con las industrializaciones a partir de 1930, y desde allí buscarían comprender las limitaciones de este proyecto en una economía mundial operada bajo la hegemonía imperialista. En este sentido, concluyen en que el desarrollo y el subdesarrollo son elementos diferentes del mismo proceso, en tanto el subdesarrollo de los países periféricos sería condición

necesaria para el desarrollo del centro, y no un primer momento de un proceso evolucionista.

En términos de Fernando H. Cardoso (1970), la Teoría de la Dependencia encierra una doble intención crítica, "se critica a los análisis del desarrollo que abstraen los condicionamientos sociales y políticos del proceso económico, y se critican las concepciones evolucionistas y funcionalistas del desarrollo" (Cardoso, 1970, p. 195).

Esta crítica parte de la consideración del desarrollo al interior del sistema capitalista mundial, es decir, ligado a las condiciones políticas e históricas que en este operan como estructuras condicionantes resultadas de las relaciones de fuerza entre clases sociales:

> "El concepto de dependencia pretende otorgar significado a una serie de hechos y situaciones que aparecen conjuntamente en un momento dado y se buscan establecer por su intermedio las relaciones que hacen inteligibles las situaciones empíricas en función del modo de conexión entre los componentes estructurales internos y externos" (Cardoso y Faletto, 1969, p.11)

Las teorías de la Dependencia tuvieron gran influencia en América Latina, tanto en proyectos políticos (como ejemplo, el gobierno de la UP en Chile), así como también se constituyeron en insumo para nuevas formulaciones teóricas, políticas y filosóficas en el continente.

Parte de aquellas producciones estuvieron ligadas a una recuperación por izquierda de las ideas de liberación nacional, particularmente de la experiencia peronista en Argentina, como también a un marxismo no-dogmático, aquel que prioriza la lectura de las particularidades y necesidades regionales en la crítica al europeísmo de las elites intelectuales y la ausencia de categorías que piensen el antiimperialismo y la cuestión nacional-regional.

En este marco, los movimientos guerrilleros y revolucionarios que se proyectan en el continente a partir de la Revolución Cubana difundieron y desarrollaron la teoría revolucionaria guevarista, no sólo teniendo como estrategia militar al foquismo y la guerra de guerrillas, sino dando las discusiones para transformaciones políticas, económicas y morales específicas, como las reformas para modificar la estructura de propiedad agraria o la idea de Hombre Nuevo como desarrollo de una nueva ética revolucionaria, solidaria y ligada a la idea de bien común. En Argentina, las teorías nacional-revolucionarias fueron base en la formación de movimientos, partidos y organizaciones como el PRT y el ERP, que serán centrales en la vida política de los 60 y 70's.

Por otro lado, una gran influencia teórica-práctica fue la Conferencia Episcopal de Medellín en 1968 (tres años después del Concilio Vaticano II) que tuvo un profundo impacto en el modo en que la Iglesia Católica latinoamericana enfrentó los desafíos políticos y sociales del continente, destacando el compromiso con la opción preferencial por los pobres, la importancia de la justicia social, su involucramiento con la acción política y social, y la apertura al diálogo con otras disciplinas como la sociología, política, economía y filosofía. Surge de esta manera la Teología de la Liberación que, inicialmente en las figuras de los teólogos Rubem Alves[2] y Gustavo Gutierrez Merino[3], apuntaría a una revisión de la fe cristiana desde la perspectiva de los países oprimidos, y en compromiso con su liberación. Desde allí partirán diversas vertientes reflexivas que entroncan con proyectos políticos y movimientos revolucionarios. Es a partir de estos giros en la Iglesia que un grupo de teólogos y filósofos latinoamericanos comienza a delinear las bases de la Filosofía de la Liberación.

La Filosofía de la Liberación surge del diálogo entre las ciencias sociales, la filosofía y la teología, buscando dar respuesta a la pregunta de Augusto Salazar Bondy[4] acerca de la posibilidad de filosofar en contextos dependientes. El II Congreso Nacional

[2] Rubem Alves (1933-2014) fue un teólogo, psicoanalista y pedagogo de Brasil.
[3] Gustavo Gutierrez (1928) es un filósofo y teólogo peruano.
[4] Augusto Salazar Bondy (1925-1974) fue un filósofo y educador peruano, precursor de las Filosofías de la Liberación.

de Filosofía de 1971 en Alta Gracia "institucionaliza" un modo de reflexionar acerca de los problemas de América Latina, con norte en la liberación humana integral como acto primero. Desde una marcada ruptura con el paradigma de la normalidad filosófica, los pensadores de la Filosofía de la Liberación entienden a la filosofía occidental como autoconciencia de la realización histórica del proyecto moderno imperial, como un logos encubridor al servicio de los intereses y motivaciones de la dominación.

Según ellos, en América la filosofía habría sido siempre una continuidad sociocultural dada por la voluntad de dominio que orienta al ciclo de la modernidad: hegemonía hispánica, anglofrancesa y, posteriormente estadounidense, marcada en sus paradigmas filosóficos, primero ligados al catolicismo, iluminismo y romanticismo y, luego, el positivismo. En este sentido, los autores de este "movimiento" destacan que el quehacer filosófico de Latinoamérica no debe estar al servicio de una imitación, sino de una "construcción desde nosotros mismos que busque el reencuentro con el propio Ser latinoamericano y su señalamiento como alteridad" (Ardiles, 1973: p.5)

Posteriormente, ya en la década de 1970, comienzan a producirse reflexiones teóricas acerca del populismo, específicamente a partir de la publicación de Ernesto Laclau (1977) "*Políticts and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism, Populism*", texto que, partiendo de las limitaciones de los enfoques tradicionales (discutiendo sobre todo con el marxismo clásico) y aportando nuevas dimensiones en la formación de identidades sociales y la lucha hegemónica, implicaría un corrimiento o "abandono del estatus privilegiado de la clase como sujeto histórico [...] que posibilita considerar que es posible la existencia de una multiplicidad de sujetos que disputen las relaciones de poder" (Retamozo, 2006: p. 97), en tanto los sujetos están inmersos en una multiplicidad de relaciones de subordinación que pueden ser escenarios de lucha, y no todas ellas serían sede de posibles antagonismos clasistas.

El pasaje de la relación de subordinación al antagonismo y la articulación de las demandas serían un producto político que abre nuevos horizontes a posibilidades de lucha hegemónica, en tanto "ofrece una forma particular de articulación de los

elementos popular-democráticos que se presenta como polo de antagonismo al bloque dominante tradicional en una sociedad" (Retamozo, 2006: 99). La traducción al español de este primer trabajo de Laclau en 1978 abrió un gran debate intelectual en torno a la categoría de "populismo" que hasta la actualidad continúa ocupando gran lugar en las ciencias sociales, revitalizado en 2005 con la publicación de *La Razón Populista.*

De este breve recorrido por la Teoría de la Dependencia, los intentos nacional revolucionarios, la Filosofía de la Liberación y el populismo, como grandes esfuerzos por pensar Latinoamérica en su especificidad, este trabajo puntualiza en la Filosofía de la Liberación, entendiendo a ésta como una reflexión inserta en el campo de la filosofía política, es decir, siguiendo a Sheldon Wolin (2001), dentro de aquella tradición de discurso ocupada de temas ligados a las relaciones de poder entre gobernantes y gobernados, los fundamentos de la autoridad política, el conflicto social, los objetivos de la acción política, entre otros. Aquellos que Norberto Bobbio entiende como "temas recurrentes" en el pensamiento político, y que sirven para "identificar algunas grandes categorías que permiten fijar en conceptos generales los fenómenos que entran a formar parte del universo político; y establecer entre las diversas teorías políticas, enarboladas en tiempos diversos, semejanzas y diferencias" (Bobbio, 1994: p. 123)

Wolin destaca que las diversas concepciones del espacio político responden a ángulos de visión particular, lo que invita a pensar en la filosofía política como una forma de "ver", percibir, los fenómenos políticos, y que ello dependerá de la perspectiva del filósofo. En este sentido, la FL toma parte del diálogo político occidental, retoma sus discusiones y categorías, pero sólo para desde allí intentar construir categorías propias de la situación latinoamericana, a la luz de una idea que hacia 1968 comienza a ser central en el imaginario político latinoamericano: "Liberación". Categoría que ya en las teorías sociológicas venía siendo tenida en cuenta como la oposición dialéctica de la opresión, pero que adquirirá entonces una connotación diferente para dar cuenta de un enfoque "humano-integral", y no sólo sociológico-económico. Es decir, "liberación" como aquella emancipación integral respecto de las estructuras de poder que perpetúan la exclusión de las mayorías populares en el continente.

Siguiendo a Enrique Dussel (1975), es posible reconocer tres momentos filosóficos en Argentina: un primer momento *óntico*, ligado al positivismo de fines del SXIX y principios del XX, donde el ente, los objetos positivos, eran el único horizonte científico. En este momento no sería posible realizar una crítica al sistema como totalidad en tanto queda apresado en el nivel de las cosas. Luego un segundo momento *ontológico*, partiendo desde el ser como fundamento para criticar al ente, pero que todavía sigue cerrado en la ontología como sistema y no logra una praxis antisistémica para abrir la brecha a un nuevo orden. Y, por último, este nuevo momento *metafísico*, marcado por la irrupción de esta nueva generación filosófica, que implica la discusión en torno a la posibilidad de una filosofía propia y auténtica, en oposición a otra universalista y abstracta. Es decir, una crítica que supere a la ontología, y tenga como fundamento del pensar no ya al ser, sino a la alteridad del Sistema, al otro.

De esta manera, la FL produce un cambio respecto de la filosofía occidental en torno al sujeto del filosofar, que no será ya el sujeto moderno (el individuo, la conciencia) sino el pueblo como exterioridad radical. Así, se da un nuevo punto de partida hermenéutico, que va del "yo" al "nosotros", como sujeto colectivo, que involucra no sólo al diferente dentro de la propia estructura de identidad, sino también al distinto, al radicalmente "otro". La noción de exterioridad es tomada del pensamiento de Emmanuel Levinas (1961), filósofo lituano, y se torna una categoría central para pensar un contra-discurso filosófico desde la periferia.

La exterioridad se configura como el "más allá" por fuera del horizonte del sistema del cual el ser es fundamento. Para esta generación, el otro es comunidad, pueblo, antes que biografía singular. Al ser el filosofar desde el oprimido, el punto de partida de la Filosofía de la Liberación es primeramente ético: asume la alteridad y la responsabilidad sobre la vida de ese otro, que es el pueblo latinoamericano sumido, marginado e incorporado con su alienación en las estructuras dialécticas dictadas por los centros de poder del mundo, es este pueblo pobre como realidad doliente, expoliada, el objeto de meditación filosófica, el posibilitador de la vocación de totalidad y trascendencia expresada en la filosofía, y el sujeto del proyecto liberador.

La Filosofía de la Liberación tuvo gran importancia en los debates latinoamericanos a partir de los años 70's. Parte de esa relevancia viene dada por la búsqueda de originalidad a la hora de diagnosticar la situación de dependencia y opresión estructural para, desde allí, arribar a una construcción teórica con profundo compromiso político. Así como en 1970 era novedoso y necesario nominar al Pueblo como el sujeto político colectivo que, siendo *víctima* de la opresión, es capaz de convertirse en el sujeto emancipatorio, hoy, a más de 50 años de esa experiencia y en un contexto de avanzada de proyectos políticos que vuelven sobre el individuo como sujeto predilecto, es tanto más necesario repensar al pueblo y recuperar las dimensiones que permiten una construcción identitaria colectiva, como primer paso para reconstruir proyectos políticos capaces de volver a interpelarlo y representarlo.

El largo recorrido de la FL puede sintetizarse en una primera etapa que implica su origen y constitución desde la segunda mitad de la década de 1960 y hasta poco después del II Congreso Nacional de Filosofía. En esta etapa se producen los textos fundacionales y se sientan las bases teóricas, tanto en trabajos colectivos[5], como en las publicaciones individuales de los pensadores de la FL, principalmente Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone, Mario Casalla, Carlos Cullen, Hugo Assman, Osvaldo Ardiles, Horacio Cerutti, entre otros. Luego, un segundo momento de maduración del movimiento entre 1973 y 1976, en que varios autores viven sus exilio internos o externos producto de la persecución de la última dictadura cívico militar en Argentina. Aquí es importante la producción en el exilio mexicano de Enrique Dussel. A partir de 1983 y hasta la actualidad, el movimiento ha ido creciendo y buscando respuestas a nuevas problemáticas, así como también han ido diferenciándose corrientes en su interior.

Sobre finales del SXX y hasta la actualidad, la FL ha servido como punto de partida para actualizaciones y articulaciones teóricas con los desafíos contemporáneos. Se revitalizan así los discursos que buscan alternativas al capitalismo, al "desarrollo" o

[5] Como primer ejemplo, "Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana" (Edit. Bonum, 1973) que condensa las presentaciones de todos los filósofos de la liberación en el II Congreso Nacional de Filosofía (Alta Gracia, 1971)

el “crecimiento”, a la misma idea de modernidad como proyecto civilizatorio. Allí se inserta el Grupo Modernidad/Colonialidad y la experiencia descolonial en la década de 1990, que retoma los diagnósticos y algunas de las categorías de la FL en el intento de construcción de una nueva episteme. A partir de la noción de “colonialidad del poder” propuesta por Anibal Quijano (2000), rastrean las categorías de dominación (económica, racial, epistemológica, semiótica) que persisten en nuestras sociedades como herencias de la colonización. Se trata de un amplio grupo con referentes de varios países latinoamericanos, como Walter Mignolo[6], Santiago Castro-Gomez[7], Ramón Grosfoguel[8], Nelson Maldonado Torres[9], Rita Segato[10] y Catherine Walsh[11]. Es característico de este grupo su enfoque transdisciplinario y su tendencia antes bien culturalista, antropológica, que propia de la filosofía política.

Como se dijo anteriormente, el objetivo de este trabajo será, entonces, rastrear el aporte que la Filosofía de la Liberación hace a la discusión en torno a la noción de pueblo, identificando sus dimensiones identitarias, políticas, filosóficas, conceptuales e históricas. Asimismo, se buscará poner en discusión esta construcción con otros modos a través de los cuales la filosofía política ha intentado explicar la existencia histórica de los hombres, fundamentalmente la noción de “individuo” en el liberalismo, y de “clase” en la tradición marxista, a fin de identificar las potencialidades de cada una de estas categorías para pensar desde los países latinoamericanos. Se dedicará un espacio para la discusión con la categoría de “pueblo” construida desde el imaginario de la teoría del populismo de Ernesto Laclau.

A fin de poder cumplimentar con el objetivo propuesto en este trabajo, se torna necesario delimitar el alcance de la investigación ya que la FL cuenta con una vasta

---

[6] Walter Mignolo (1941) es semiólogo y profesor argentino.
[7] Santiago Castro-Gomez (1958) es filósofo colombiano, profesor de filosofía política y social en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá
[8] Ramón Grosfoguel (1956) es sociólogo puertorriqueño que se desempeña en la Universidad de California en Berkeley
[9] Nelson Maldonado Torres (1971) es filósofo puertorriqueño y profesor de Filosofía en la Universidad de Connecticut-Storrs
[10] Rita Segato (1951) es escritora, antropóloga y activista feminista argentina.
[11] Catherine Walsh (1964) es intelectual-militante norteamericana, radicada en Ecuador

trayectoria y una multiplicidad de enfoques y corrientes, imposibles de abordar en su totalidad aquí. Para ello, la investigación se centrará en el primer grupo argentino de la Filosofía de la Liberación, específicamente en los textos de Enrique Dussel[12] y Mario Casalla[13], y lateralmente de Juan Carlos Scannone[14] y Rodolfo Kusch[15], en tanto es donde mejor se condensa la construcción teórica y material de un concepto de pueblo y de lo popular como sujeto de liberación y objeto de reflexión.

En este sentido, en el *primer capítulo* se buscará definir la especificidad de la categoría pueblo en la Filosofía de la Liberación, tanto a partir de las influencias teóricas que los autores buscan deconstruir, como a través del componente histórico que aporta la situacionalidad latinoamericana. Para ello, en un primer apartado se delineará, a grandes rasgos, los antecedentes y orígenes del movimiento. Luego de identificar y caracterizar específicamente la corriente trabajada, avanzar a un tercer apartado donde se trabajará la construcción teórica.

A fin de continuar delineando la categoría Pueblo en la Filosofía de la Liberación, en un *segundo capítulo* se buscará dar cuenta de las discusiones que se dan frente a los dos sujetos de la Modernidad: el individuo del liberalismo y la clase marxista, como grandes proyectos políticos que hegemonizaron los modos de pensar la existencia histórico social de los hombres.

Por último, en el *tercer capítulo* se busca sintetizar a grandes rasgos una propuesta teórica que, aunque producida en el centro, responde también a una situacionalidad histórica latinoamericana: el populismo. Se avanzará en el recorrido que

---

[12] Enrique Dussel (1934-2023) fue un académico, filósofo, historiador y teólogo argentino naturalizado mexicano. Su extensa obra es la referencia más acabada a la Filosofía de la Liberación, trabajando además otros temas como pedagogía, política, estética, erótica, etc.
[13] Mario Casalla es doctor en Filosofía y docente UBA. Presidente de la Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales
[14] Juan Carlos Scannone (1931-2019) fue un teólogo jesuita y profesor de filosofía y teología argentino.
[15] Rodolfo Kusch (1922-1979) fue un antropólogo y filósofo argentino, profesor en la UBA. Dedicado a las investigaciones de campo sobre el pensamiento indígena y popular latinoamericano.
[28] Castro, F. (1953) “La historia me absolverá”, alegato de autodefensa ante el juicio por el asalto al Cuartel de Moncada

Ernesto Laclau sugiere en el desarrollo de su extensa obra, a fin de intentar arribar a una formulación de la categoría y reconstruir su concepto de Pueblo. Posteriormente, se retomarán algunos de los diálogos que desde la Filosofía de la Liberación se han tenido, explícita e implícitamente, con esta tradición de pensamiento, principalmente en torno a la construcción del pueblo, los fundamentos de la política y el liderazgo.

Capítulo I - "Pueblo" en la Filosofía de la Liberación

"La filosofía no piensa la filosofía, cuando es realmente filosófica y no sofística o ideología. La filosofía piensa lo no-filosófico: la realidad [...] Los seres humanos lejanos, los que tienen perspectiva desde la frontera hacia el centro, los que deben definirse ante el ser humano ya hecho y ante sus hermanos bárbaros, nuevos, los que esperan porque están todavía fuera, esos seres humanos tienen la mente limpia para pensar la realidad. Nada tienen que ocultar ¿Cómo habrían de ocultar la dominación si la sufren? ¿Cómo sería su filosofía una ontología ideológica si su praxis es de liberación ante el centro frente al cual se sitúan? La inteligencia filosófica nunca es tan válida, clara, tan precisa como cuando parte de la opresión y no tiene ningún privilegio que defender, porque no tiene ninguno." (Dussel, 1975, p.15)

Orígenes y desarrollo de la Filosofía de la Liberación

La Filosofía de la Liberación refleja el intento de construcción de un modo de reflexionar que tiene a la liberación humana integral como acto primero. El grupo argentino surge a principios de la década de 1970, en el marco de una profunda crisis cultural, política y económica, como un pensamiento crítico, una toma de conciencia de la realidad periférica en la que, según el entendimiento de estos autores, hasta entonces la filosofía política había tenido un carácter imitativo, neocolonial y de repetición categorial. Entonces, se trata de un movimiento filosófico que apunta teóricamente a la descolonización de la filosofía misma, a través de la crítica a la supuesta pretensión de universalidad del pensamiento moderno occidental.

Desde una marcada ruptura con el paradigma de la normatividad filosófica, los pensadores de la FL entienden a la filosofía occidental como autoconciencia de la realización histórica del proyecto moderno imperial, como un logos encubridor al servicio de los intereses y motivaciones de la dominación. Según este entendimiento,

en América la filosofía fue siempre una continuidad sociocultural dada por la voluntad de dominio que orienta al ciclo de la modernidad, ciclo que ilustra la dependencia en nuestro pensamiento como mera repetición categorial, y que una filosofía verdaderamente latinoamericana debe ser capaz de romper para que emerja lo auténtico del ser oculto y negado.

El Segundo Congreso Nacional de Filosofía (Alta Gracia, 1971) es el marco del nacimiento de un nuevo estilo de pensar en Latinoamérica, que tiene como centro la voluntad de liberación frente a la opresión. En este Congreso, las reflexiones se desprenden de un interrogante que formularía años antes el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy, en su libro *¿Existe una Filosofía de Nuestra América?* (1968): *¿es posible una filosofía auténtica en nuestro contexto de dependencia y opresión?*

En torno a esta cuestión, Leopoldo Zea[16] y Augusto Salazar Bondy mantienen una polémica: por un lado, Zea entenderá que los filósofos en el continente fueron auténticos y originales, pensaban lo propio, pero con estilo colonial y utilizando categorías noroccidentales. Y, por otro lado, Salazar Bondy entendía que en la medida en que fuéramos dependientes económica y políticamente, lo seríamos también en el nivel epistemológico y no existiría en el continente un pensamiento auténtico. Será la polémica en torno a la cual los pensadores de la FL reflexionen en el II Congreso Nacional de Filosofía de 1971, inaugurando un nuevo período del pensamiento filosófico en Argentina, y un nuevo punto de partida desde el compromiso ético-político con la liberación del oprimido.

Las discusiones de esta nueva generación filosófica brindan una respuesta al interrogante planteado por Salazar Bondy: sólo es posible una filosofía propia en tanto, desde la autoconciencia de esa opresión, ésta se piense en conjunto con una praxis liberadora. Desde allí el compromiso político de este movimiento filosófico, entendiendo que el único pensar posible *es* político y *debe ser* liberador. El principal interés teórico será, de esta manera, la deconstrucción de una filosofía, la moderna-

[16] Leopoldo Zea (1912-2004) fue un filósofo mexicano, director del Centro de Estudios Latinoamericanos (1982-1995) y profesor de la UNAM.

occidental, que oculta al oprimido para, a partir de allí, construir nuevas categorías que permitan al Pueblo acceder a un sistema futuro más justo.

Como todo discurso filosófico, la FL es un discurso situado y surge en la conciencia de una situación periférica y un capitalismo dependiente, y de los rastros que en ello hay del origen colonial de nuestros países. Es por ello que resulta relevante volver sobre el contexto sociopolítico de los países latinoamericanos durante la década de 1960, años previos al surgimiento de la FL, y en los primeros 70's: desigualdad económica, intervencionismo de las superpotencias en contexto de Guerra Fría, crisis política y social, movimientos guerrilleros y revolucionarios, represión estatal.

A su vez, distintos pensadores de la FL han coincidido en reconocer ciertas corrientes teóricas y filosóficas que han influenciado la construcción del corpus discursivo: historicismo alemán, existencialismo, fenomenología, primera generación de Frankfurt. Asimismo, se asume la influencia de filósofos latinoamericanos del grupo generacional 1950-1960 como Leopoldo Zea, Arturo Ardao[17] y Francisco Romero[18], quienes comienzan a sistematizar estudios en torno a la historia de la filosofía en América Latina. Por otro lado, la FL se reconoce también en el camino trazado por la Teoría de la Dependencia e inserta sus reflexiones en los debates que esta inaugura en el continente en torno a la dialéctica dependencia-liberación, asumiendo además el compromiso ético iniciado con la Teología de la Liberación.

Siguiendo a Enrique Dussel (1977), es posible reconstruir en la historia de América Latina distintos momentos que operan como intentos previos de construcción de una filosofía de liberación. En este sentido, el autor sostiene que en las primeras críticas a la conquista (1510-1533) existían ya atisbos de superación de aquella opresión, que se tornarán consistentes teóricamente durante la "primera emancipación" (los procesos independentistas) y las ideas del romanticismo (1750-1830), pero que se

[17] Arturo Ardao (1912-2003) fue un filósofo, historiador de las ideas y ensayista uruguayo

[18] Francisco Romero (1891-1962) fue un filósofo nacido en España. Se trasladó a Argentina a los 13 años. Se consolida como la figura del paradigma de normatividad filosófica como momento de profesionalización de la disciplina como tarea análoga al desarrollo filosófico en Europa.

asumirán como una Filosofía de Liberación explícitamente recién hacia 1969, en el período que Dussel da en llamar como "segunda emancipación" en Argentina, aquella que iría sobre la dependencia que ha persistido en la cultura, la política, la economía de América Latina.

Consideraciones teórico-conceptuales

Enrique Dussel (1992) sostiene que la Conquista de América inaugura el proyecto moderno, afianzando la subjetividad europea como *ego conquiro*, "yo-conquisto", en un acto violento, que niega la alteridad e intenta subsumir al Otro en la propia estructura de la identidad: el otro como diferente, y no como radicalmente *distinto*. Es allí que obtiene sus bases la filosofía moderna europea, por lo que, como se mencionó anteriormente, el principal interés teórico de la FL es la deconstrucción de estas categorías que, producidas desde el centro, ocultan y niegan la exterioridad.

En función de ello, es menester desarrollar el corpus teórico-filosófico propio del movimiento, dando cuenta de dicha construcción a partir de las discusiones con las categorías tradicionales (de las que, de todos modos, no la FL no termina de deshacerse), fundamentalmente en las influencias de filósofos posmodernos como Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Friedrich Nietzsche, entre otros, así como también de la perspectiva que aportará Emmanuel Lévinas. Por lo tanto, se expondrá el desarrollo teórico en "duplas" conceptuales que responden a los debates que la FL dio a la filosofía occidental: moral/ética, fenomenología/epifanía, totalidad/exterioridad, ontología/metafísica, a fin de configurar a grandes rasgos un punto de partida teórico.

Enrique Dussel, a lo largo de su obra, presenta a la ética en su dimensión práctica y teórica. Práctica entendiéndose como aquella actividad inherente a la existencia humana en su cotidianidad en el ethos como morada habitual: una "estructura modal de habitar el mundo", una actitud existencial dentro del mundo. Teórica, como una reflexión filosófica de esa ética práctica, como "reflexión interpretativa de la acción

humana concreta" (Dussel, 1972). Para Dussel, y también para el resto de los filósofos de la liberación, el principio ético-material absoluto está marcado por el respeto a la dignidad de la vida humana (entendida ésta como el modo de realidad de cada ser humano en concreto), negada por una totalidad que se pretende cerrada. Es en este sentido que sostiene que:

> "la ética emerge en el momento en que, en el mundo, en el sistema, en una institución, de entre los entes, las cosas, los componentes de esa totalidad, surge el rostro de alguien. Entre el algo que se manifiesta fenomenológicamente (con un significado y un sentido), alguien rompe lo neutral cuyo centro es el ser-en-el-mundo, cada ser humano. En ese mundo que todos despliegan como propio, de pronto, de manera inesperada, surge alguien, otro ser humano, otra biografía, otro mundo, otro tiempo, otra historia. No se puede comprender el mundo del otro como se interpretan las cosas, los entes [...]. El orden de la manifestación de los entes que aparecen en el mundo (fenomenología) deberá distinguirse desde ahora del orden de la revelación del otro desde más allá del mundo (la epifanía). La moral, la fenomenología, es trascendida por la ética y la epifanía" (Dussel, 2015: 149)

Es así como la ética parte de la proximidad originaria sujeto a sujeto, la proximidad que permite que el otro se revele como lo otro, en su realidad, es el origen de lo crítico-ético, pone en cuestión al sistema como una totalidad cerrada y da origen al proceso de liberación: "lo crítico es recuperar al otro como distinto del sistema que lo ha cosificado y dejado bajo el dominio de la voluntad de poder". Lo ético supone el componente crítico ante lo ontológico, con voluntad de superar lo dado: supone exterioridad y *meta-física*, y en el desarrollo de estos supuestos, Dussel se hace eco de debates, conceptos, categorías y problemas desarrollados en sistemas filosóficos occidentales (fundamentalmente aquí, Martin Heidegger y Emmanuel Lévinas).

Para la FL, la "moral" es entendida como un sistema categorial y práctico fundado en una totalidad vigente, a la que no pone en cuestión, sino que parte de esa

misma cotidianidad existencial. A diferencia de la "ética", que posee un sentido crítico frente a lo ontológico, con pretensión de superación, y supone un punto de partida en la exterioridad de esa totalidad. En función de esta distinción, entienden que Heidegger en su obra, y fundamentalmente en "*Ser y Tiempo*" (1927), desarrolla una ontología existencial o moral del sistema, y no una ética en sentido crítico, en la que el ser-en-el-mundo es el modo fundamental de la existencia humana. Según Dussel, Heidegger tiene al mundo como punto de partida, en tanto totalidad de sentido, pero de manera práctica: las mediaciones como "posibilidades" de la existencia humana, el *pro-yecto* del *Dasein*. Por lo que construye una moral fundamental a partir de la ontología existencial ya práctica, entendiendo a esa ontología como una reflexión acerca del mundo (como el *Lebenswelt*) como comprensión del Ser en su cotidianidad que entiende a la existencia como la apertura primigenia.

El sentido moral de lo ontológico y lo óntico, de cualquier mediación, se daría, entonces, por ese entendimiento previo de la totalidad del mundo para el ser, la moral sería esa posición primera del ser humano en el mundo. "El sentido de cada acto está fundado en la totalidad de la concepción moral de la existencia, del modo particular de la comprensión del ser" (Dussel, 2015), como momento práctico-ontológico presupuesto en toda la existencia. Por lo que, desde esta lectura, la ontología de Heidegger se reduciría a la búsqueda individual del sentido del ser, sometiendo el sentido de la realidad a la inmanencia de la existencia (*ser para la muerte*), que limita toda tradición metafísica e impide la universalización de una ontología.

A su vez, nuestros autores comprenden que más allá de lo ontológico se despliega la alteridad por lo que, para la construcción de una ética que se pretenda liberadora, se debe superar críticamente el ámbito ontológico desde el nivel metafísico. Para la FL, la ontología de Heidegger es pre-crítica en tanto se mueve dentro del mundo y las mediaciones ónticas como ámbito último, queda "apresada en un horizonte ingenuo" del mundo propio, sin advertir la exterioridad que permite superar el sistema ontológico, "de lo dado a la novedad": la trascendentalidad crítica de la exterioridad.

La tarea consistiría entonces en el pasaje de esta moral (como la filosofía práctica del orden vigente), a la ética *trans-ontológica* o *meta-física*, transformando la moral del sistema en una moral crítica abierta a la interpelación del otro, del excluido de la totalidad moral, constituyendo una ética (y, como ejercicio reflexivo, una filosofía) de liberación.

Un pasaje del Código de Hammurabi que es habitualmente retomado en los textos de la FL ("*Hace justicia al huérfano y a la viuda; ama al extranjero dándole pan y vestido*") condensa la esencia misma de la ética crítica que proponen como superadora de la ontología "ingenua", aquella que privilegia a "los fuera de orden, los dominados, los despreciados, los nada" y que puede nombrarse como liberadora. Para tal fin, se torna necesario contar con una nueva categoría de reflexión: el "cara-a-cara", la proximidad de Lévinas, que es recuperada por los autores como la relación puramente diferente y dispar, el Rostro de un ser humano frente a otro ser humano que, revelándose en su alteridad, exige una responsabilidad ética ineludible sobre su vida: "No me mates".

Lévinas, en su escrito "*Totalidad e Infinito: Ensayo sobre la Exterioridad*" (1961), sostiene que esa Totalidad del mundo que Heidegger analiza es trascendida por la existencia de lo otro. Más allá del ser como fundamento práctico del mundo, se revela la alteridad que no puede ser subsumida en lo mismo, y pone en cuestión a todo el sistema de referencias constituidas en torno al yo. La apertura al otro como otro, más allá de lo mismo, como la alteridad irreductible, es lo que marca el pasaje de lo ontológico a un "más-allá (meta-) del-mundo (-física)" (Dussel, 2015). La ética es meta-física y es esencialmente crítica en tanto, al tener como punto de partida al otro, a la exterioridad del sistema, es capaz de poner a esta totalidad en crisis, es la negación misma del sistema. Es el otro como totalmente otro, el que no puede ser asumido en ninguna categoría, que es inabarcable desde lo mismo, el infinito que excede a todo lo completamente cerrado.

La crítica ética es la crítica primera: niega que el ser sea la "última fuente de creatividad del sistema", niega la pretensión de totalización. Se origina en el excluido,

el oprimido, el otro de lo mismo, que guarda exterioridad en su dignidad negada de ser humano que clama por justicia:

> "El que ve el sufrimiento de la víctima y oye su clamor es el que comienza la crítica práctica y teórica del sistema. Es ética antes que teórica o científica, es práctica antes que explicativa; surge de la indignación y no sólo del descubrimiento de una nueva matriz intelectual" (Dussel, 2015:129*)*.

La ética no se desprende de la filosofía, es la filosofía primera en tanto la búsqueda del Ser tiene como primera tarea la apertura ética al otro, que con su rostro desmonta la estructura subjetiva del yo y crea otra en la que, en el cara-a-cara, cada sujeto es significación del otro.

La *epifanía* del otro, su revelación, es, entonces, fuente de la negación que abre paso al proceso liberador. En la epifanía, el otro irrumpe con una interpelación imposible en el mundo, en el *poder-ser* o el pro-yecto. La epifanía irrumpe en el sistema, como un grito de sufrimiento, con la novedad imposible, que obliga al interpelado a despertar su conciencia ética y asumir la negación de la negación (negar las estructuras que niegan al Otro) como primer momento material de la afirmación de la vida (principio último de toda ética). Es una primera obligación ética deconstructiva, la negación práctica y teórica del sistema: el momento de la ética-crítica inmoral (contra la moral del sistema vigente), el tiempo (*kairós*) en que se abre paso el proceso de liberación, la "salida" de la totalidad opresora como un éxodo, para Dussel, como un ir más-allá, no ya dentro del sistema vigente, sino en la creación de un sistema o totalidad futura.

Las discusiones que derivan en la construcción del corpus filosófico de la FL van en sintonía con la crítica al pensar moderno cartesiano, y a la experiencia de dominio imperial que el europeo inaugura con la Conquista de América, y se concretiza como voluntad universal de dominio, configurando una dialéctica de dominación-dominado. La "voluntad de poder" *de N*ietzsche implica el ocultamiento de la situación de opresión y, con ello, el ocultamiento del propio ser de los pueblos (ser-oprimido, colonial y ontológicamente dependiente). La tarea filosófica-política en América Latina debe

intentar la superación de la modernidad del sujeto, y ello sólo es posible en la autoconciencia de la dependencia, es decir, el compromiso de reflexionar sobre dicha opresión para construir una praxis liberadora.

Construcción del Pueblo en la Filosofía de la Liberación

Como se adelantó en la introducción, el trabajo se centrará en los escritos de Enrique Dussel, Mario Casalla y, lateralmente, Juan Carlos Scannone y Rodolfo Kusch. Estos autores le otorgan a la filosofía un rol salvacionista que, partiendo de una práctica ético-política, devele lo oculto del ser latinoamericano, denunciando primeramente a la filosofía occidental como una filosofía de la totalidad (dominadora, no respetuosa de la alteridad) donde el Otro no es más que una proyección del yo, una extensión de lo mismo.

Desde esta visión, la exterioridad latinoamericana es irracionalidad: es "distinta" pero dentro de la estructura dialéctica de la propia identidad, nunca como una realidad diferente. Así, la experiencia originaria de la Filosofía de la Liberación implica descubrir el hecho masivo de la dominación. El punto de partida será, de esta manera, el pueblo y su situación de opresión y enajenamiento.

Enrique Dussel, en la mayoría de sus escritos que delinean la categoría de pueblo, cita un fragmento del alegato de autodefensa de Fidel Castro, *"La Historia me Absolverá"*[19]:

> "Entendemos por pueblo, cuando hablamos de lucha, la gran masa irredenta, la que ansía grandes y sabias transformaciones de todos los órdenes y está dispuesta a dar para lograrlo, cuando crea en algo o en alguien, sobre todo cuando crea suficientemente en sí misma. [...] Nosotros llamamos pueblo a los 600 mil cubanos

[19] Se trata del alegato de autodefensa de Fidel Castro para el juicio iniciado en su contra por los asaltos a los cuarteles de Moncada y Carlos Manuel Céspedes durante el 26 de julio de 1953.

sin trabajo, [...] a los 500 mil obreros del campo que habitan en los bohíos miserables, [...] a los 400 mil obreros industriales y braceros cuyos salarios pasan de manos del patrón a las del garrotero, a los 100 mil agricultores pequeños, que viven y mueren trabajando una tierra que no es suya, [...] a los 30 mil maestros y profesores, [...] a los 20 mil pequeños comerciantes abrumado de deudas. [...] Ese es el pueblo, el que sufre todas las desdichas [...]" (Castro, 1953)

Mario Casalla (1973) sostiene que el concepto de pueblo permite pensar la existencia histórica en situación de dependencia y en proceso de liberación. Para comenzar a delinear el concepto de pueblo, los autores diferencian a este de la "comunidad", a la que entienden como un agrupamiento de voluntades individuales que, trascendiéndose, participan de un modo común de convivencia y gobierno.

El pueblo comenzaría a aparecer cuando ese agrupamiento es sobre las bases de una memoria ancestral común (de dominación), y el anhelo de un destino también común (de liberación). Pueblo es, ante todo, un concepto *histórico* (frente al carácter jurídico-formal del individuo y el carácter económico de la clase), se constituye y es constituyente en el momento histórico de su situacionalidad, y esto implica que no sea posible una definición universal del pueblo. Implica otra concepción de las relaciones entre los hombres, de los hombres con la naturaleza y con su destino.

El pueblo se constituye así como una categoría histórica y cultural: histórica porque se determina situacionalmente, según la ligazón de las relaciones ético-políticas de cada momento, y cultural porque, desde la exterioridad en la que queda relegado, *crea* un ethos, como modo de habitar, como una estructura modal desde lo simbólico, pero también desde lo institucional y político-económico.

Rodolfo Kusch, desde una vertiente más bien culturalista, entenderá que es fundante del pueblo su pensar-vivir en el "estar" (y no en el "ser"), como relación profunda y mutuamente constituyente con su entorno. Juan Carlos Scannone sintetiza esta dinámica entre lo histórico y lo cultural:

> “categoría pueblo [...] en forma histórico-cultural. Como categoría-símbolo es abierta, con-vocativa, pero históricamente determinada. En el pueblo así entendido se simboliza eficazmente la opresión (mayor o menor, determinada en forma distinta según la ubicación social) que todos padecen. Y en él también se simboliza eficazmente la gratuidad de la liberación (el mayor o menor poder real de liberación, determinado en forma distinta según el tipo determinado de opresión que se padece) que todos pueden aportar” (Scannone, 1973)

El conflicto está en el seno de su constitución, tanto internamente respecto de las diferenciaciones de esa memoria y ese destino, como externamente en la oposición pueblo/anti-pueblo, y en el juego entre lo interno y lo externo (opresión/proyecto liberador). Sobre este conflicto el pueblo crea y recrea su ser (o intenta develar lo propio del Ser latinoamericano) y busca concretizarlo institucionalmente. Los mitos, los héroes, las artes, son la expresión popular de ese conflicto básico.

Entonces la pregunta por el pueblo implica la formulación de una histórica y una dinámica capaz de dar cuenta del concepto y de las transformaciones. Para ello, primero es necesario dar cuenta de su situacionalidad, definir la situación latinoamericana, el tinte violento de su historicidad desde la Conquista y el menoscabo de su humanidad (el propio ser latinoamericano oculto detrás del ser del conquistador) y, además, la permanente resistencia a la opresión (la voluntad de liberación, la *voluntad de vivir* en términos de Dussel).

A partir de esa histórica que se configura alrededor de la dicotomía entre voluntad de poder/voluntad de liberación se puede pensar lo dinámico del concepto. El pueblo es lo exterior al sistema erigido como totalidad, con el cual por lo mismo se relaciona negativamente, albergando toda posibilidad de crítica a lo estatuido.

El pueblo es una composición histórica concreta y, por lo tanto, no se puede decidir a priori ni su composición ni su destino. En Latinoamérica, en Argentina en particular, sintetiza esa dinámica que comienza con las resistencias del *indígena* (nominado así como reapropiación simbólica del nombre que les dio el conquistador),

pasa por el criollo, el *gaucho* que combate en las batallas independentistas, que se refugia en el interior luego, como diferenciación de las elites criollas, detrás de los caudillos *federales*. Será en el Siglo XX una mixtura, una amalgama, el *inmigrante*, los primeros *obreros*, los *campesinos*. El pueblo es el que reaparece en la escena política con Irigoyen en 1916, y el que madura en 1945, el cabecita negra, el *descamisado*. Es la continuidad de conciencia colectiva de opresión y anhelo de liberación, es siempre el resto que queda por fuera del sistema estatuido.

Pero, del mismo modo, son los criollos que, una vez que ocuparon el aparato colonial, se apropiaron de la ideología ilustrada, y se volvieron contra el pueblo en nombre de una "organización nacional" de la que éste sólo podría participar como negación: "No trate de economizar sangre de gauchos. Este es un abono que es preciso hacer útil al país" dirá Sarmiento hacia 1861[20]. Esta minoría se convierte, ya entonces, en intermediaria de los imperialismos, abriendo la dicotomía doméstica pueblo/élite que signa el devenir de la vida política y el proyecto popular.

Al pueblo, que siempre es la mayoría y por ende el sustento del bien común (la liberación), se le opone una minoría, la élite, el *antipueblo*, que persiguen sus intereses particulares, o representan los intereses de los imperios.

De esta construcción se desprende lo abierto del concepto: no puede ser sistema (aunque algunos lo canalicen mejor que otros, como es el caso de los populismos históricos), sino que siempre es su contracara que justifica en su exclusión la injusticia de la totalidad. Entonces, abierto en tanto nunca es sistema, conflictivo en tanto encierra en sí la negatividad (pueblo/anti-pueblo, liberación/opresión), histórico en tanto, en el devenir de una comunidad, se hace, deshace y rehace, como unidad identitaria consciente, abarcadora de toda posibilidad liberadora en un momento histórico determinado.

[20] La expresión forma parte de una carta que Domingo F. Sarmiento envía a Bartolomé Mitre, fechada el 20 de septiembre de 1861. Puede encontrarse el archivo completo en https://www.educ.ar/recursos/128668/carta-de-sarmiento-a-mitre-sobre-gauchos

El pueblo es siempre el "bloque social de los oprimidos y excluidos" (Dussel, 1986), una categoría política que nomina a los excluidos de una totalidad cerrada (el sistema) en un momento histórico determinado, ese "infinito que excede a lo completamente cerrado" en palabras de Emmanuel Levinas (1961), que tiene memoria de sus gestas comunes (y aquí se liga lo histórico y lo dinámico), e identidad en el "nosotros mismos", conciencia de exterioridad que liga al indígena, al gaucho, al federal, al descamisado.

Esto quiere decir, es un bloque social que, formándose en una situacionalidad concreta, trasciende la misma como resto del sistema y, en la memoria de sus gestas, se liga identitariamente con los restos de otras formaciones. Establece una fractura interna en la comunidad, marca el límite de los insatisfechos en sus necesidades por opresión, que se opondrán entonces al antipueblo, a la minoría, a la élite.

Esto es la recuperación de la distinción latina *populus* (como todos los miembros la comunidad, que responden al orden político) y *plebs* (como aquellos que no están satisfechos y se erigen en un reclamo), tomando esta última como referencia (Dussel, 2013) Es una categoría propiamente histórica, que opera en formaciones sociales concretas.

De esta manera, la categoría construida por la FL se despega de la idea moderna de pueblo como comunidad política depositaria de la soberanía, para ir hacia un pueblo como sujeto histórico construido desde nociones de dominación y necesidad, que se torna actor político en coyunturas críticas: momentos en los que, como bloque subalterno, puede elaborar una crítica de la totalidad, de la hegemonía en crisis, y así:

> "… reconstruye la memoria, de sus gestas, hechos olvidados y ocultados en la historia de los vencedores –como enseña Walter Benjamin. No es ya sólo la "conciencia de la clase obrera", pero no se opone a ella, la integra. Es conciencia de la clase campesina, de los pueblos indígenas, de las feministas, de los antirracistas, de los marginales… de todos esos fantasmas que vagan en la exterioridad del sistema. Conciencia de ser pueblo". (Dussel, 2007, p.9)

El pueblo como conjunto orgánico de oprimidos y excluidos es el portador de la cultura más auténtica. En la cuestión de la cultura popular reside un interés político: ésta sólo se clarifica en el proceso mismo de liberación como retorno a lo propio del ser latinoamericano, oculto desde la conquista detrás del ser del opresor: “El mestizo, el gaucho, el "cabecita negra", es el portador de lo que Saúl Taborda, pedagogo cordobés, en sus Investigaciones pedagógicas denomina, en contraposición a Sarmiento, "lo facúndico”, como un revalorizar los contenidos del proyecto del pueblo” (Dussel, 1980: p 112). La cultura popular sería aquella que se manifiesta en la exterioridad, lo alienado del sistema internacional, e incluso lo marginal de la propia Nación.

Todo resultado de la *poiesis* (como momento, proceso creativo) humana material, simbólica o espiritual forma una cultura en la relación con una subjetividad, un ethos o estilo modal de una persona o grupo. En este sentido, la cultura popular es la que se corresponde con el bloque de oprimidos y excluidos en una totalidad determinada.

En países dependientes, la cultura popular guarda exterioridad incluso respecto de la cultura nacional (que es ya dependiente y alienada), y para la FL, esta cultura es la reserva de lo propio latinoamericano, como “núcleos de resistencia incontaminados ante las agresiones de la cultura imperial o burguesa” (Dussel, 1980)

Sin embargo, desde la conquista se encuentra negada por la pretensión de universalidad de la cultura europea, como mecanismo de dominación pedagógica, formulando una cultura imperial que domina a otra, desdoblada: una cultura nacional/ilustrada, y la cultura popular. La dominación cultural es externa (del imperio a la élite local), e interna (de la elite al pueblo). La élite (alienada por el imperio), pretende alienar también al pueblo. Se produce así una aniquilación de la cultura popular en beneficio del centro:

“Esta es la pedagogía de Sarmiento: el pueblo es materia, la inteligencia la tiene la élite, sobre todo la ciudad porteña que va a imprimir la forma como un sello al pueblo, que resiste y es considerado como un no-ser. Aquí hay una filosofía estricta,

una ontología explícita." (Dussel, 1980: p.122)

El pueblo está fuera del sistema, y, al estarlo, se coloca en el futuro (fuera del horizonte temporal de la totalidad): el pueblo es el "hombre nuevo", en tanto oprimido pero no alienado (la cultura popular es la reserva de lo auténtico), exterior al sistema pero creando sus tradiciones, sus símbolos, cultura que, como no es la cultura nacional ni la cultura imperial no puede ser comprendida y aparece como in-cultura, *no-palabra*, analfabetismo. Sin embargo, recuperar la cultura popular es una clave indispensable del proyecto liberador. "Un proyecto revolucionario sin símbolos y sin mitos es un proyecto revolucionario antipopular y va al fracaso": un proyecto verdaderamente popular debe abrirse como canal de expresión de la producción simbólica de sentidos del pueblo.

De la contraposición de estas dos culturas, la nacional/ilustrada y la popular, se desprenden dos proyectos: uno de liberación, siempre popular, y otro de continuidad de la totalidad opresora (el modelo que se impone a fines del SXIX, y que Sarmiento expone como "lo civilizado").

La irrupción del pueblo como actor político en momentos de crisis de la totalidad implica un intento de recuperación de la sede del poder político: la crisis y el poder popular (al que Dussel entiende como *potentia*, dándole así un contenido positivo, por fuera de las concepciones que vinculan al poder como dominación) crean una apertura en sistema que hasta entonces se erigía como totalidad cerrada, "rompe el tiempo de la dominación" (Hernández Solís, 2014: p. 35), re-discutiendo el poder político a partir de la escisión que marca el pueblo en la comunidad política cerrada.

La "voluntad de vida" es la experiencia intersubjetiva que lleva a la activación del pueblo (como *plebs* y no como *populus*, recuperando la distinción latina de la que se hablaba más arriba) como actor político, reivindicándose en movimientos que, sin representarlo en su totalidad, expresan su necesidad y se concretizan en un proyecto analógico con correspondencia entre las reivindicaciones particulares.

El proyecto liberador que se desprende de esta construcción del sujeto histórico no posee un programa definido, sino que el pueblo como bloque de oprimidos, sin definición ideológica ni performatividad de un líder, se nutre de las experiencias históricas de luchas y resistencias.

La ideología y las metas de la liberación siempre están en proceso de construcción, responden a sumas históricas y a condicionantes situacionales, y de allí el componente conflictivo en el seno de una política de liberación, como filosofía política con fuerte contenido ético (la voluntad de vida como base para su arquitectónica).

Así, la FL revela su compromiso con un primer momento de entendimiento de la realidad latinoamericana, previo a la construcción de un proyecto de emancipación. El hincapié en el pueblo primero como sujeto histórico, como bloque de oprimidos y excluidos, permite superar definiciones más bien estáticas de las ideas que lo igualan a la comunidad política, y dar cuenta de su especificidad dinámica y conflictiva.

El momento de politización del pueblo trasciende las nociones de soberanía, asignándole un rol negativo, de impugnación o deconstrucción, y, por ende, depositando en él la posibilidad revolucionaria.

A partir de la nominación del pueblo como sujeto histórico-político del proyecto liberador, la FL polemiza con los sujetos de otras tradiciones de pensamiento con presencia en las discusiones de los años 70/80's: el individuo del liberalismo y la clase del marxismo, a los que entiende como dos modelos básicos, pensados desde la cultura dominadora, desde los que se ha explicado la existencia histórico-social de los hombres en América Latina.

En ellos, el pueblo no aparecería como sujeto, sino que una abstracción o un resultado de otras operaciones. Por otro lado, también polemiza posteriormente con algunos de los ejes de las teorías sobre populismo con las que, aunque nominan al mismo sujeto, guardan distancias en las lógicas de construcción de esa identidad. En el

rastreo de estas discusiones es posible enriquecer el entendimiento del modo en que la FL edifica la categoría en cuestión.

Capítulo II - Discusiones de la Filosofía de la Liberación con los sujetos de la Modernidad

"No negamos entonces la razón, sino la irracionalidad de la violencia del mito moderno; [...] afirmamos la "razón del Otro" hacia una mundialidad trans-moderna"
(Dussel, 1992: p.22)

Pueblo e Individuo: Filosofía de la Liberación frente al liberalismo

Hablar de "modernidad" implica dar cuenta de un sentido histórico y cultural, un momento o período definido, pero también de nociones políticas, en tanto representa la consolidación de instituciones estatales y su escisión del ámbito civil. Implica la constitución diferenciada de las esferas de lo público y lo privado, y con ello el signo distintivo del individuo como sujeto consagrado que el liberalismo promoverá políticamente. El individuo moderno aparece así como el titular de derechos, basándose en una idea ficcional de igualdad entre los hombres poseedores de razón.

Si hay un sello distintivo que marque a la modernidad este es el *individuo*, que, a través de distintas fuentes (la Reforma, la escuela iusnaturalista moderna, la economía liberal) logró consolidarse como su sustento antropológico. Norberto Bobbio (1994) define al individualismo liberal como una teoría que

> " [...] reivindica la libertad individual tanto en la esfera espiritual como económica contra el Estado; [...] pone en evidencia la capacidad de autoformación, de desarrollar sus propias facultades, de progresar intelectual y moralmente en condiciones de máxima libertad de vínculos externos impuestos en forma coercitiva"
> (Bobbio, 1994: 51-52)

Es decir, a grandes rasgos, el individuo moderno es propietario de su persona, libre de la dependencia de los demás, por ende, autónomo en las relaciones con otros, y

que ingresa voluntariamente en la sociedad política a fin de garantizar sus libertades individuales para el ejercicio de lo privado.

Robert Castel y Claudine Haroche (2003) sostienen que se trata de una conceptualización sustancialista del individuo: éste existe ya en sí mismo y "no pide otra cosa que expresarse como tal". Para los autores, se trata de una conceptualización que omite pensar en los "soportes" (aquellas condiciones objetivas de posibilidad, recursos, capitales o capacidades) que permiten al individuo ser tal.

Ya no se trata de relaciones hombre-sociedad basadas en la determinación, el individuo ya no se construye en vinculación con la sociedad, y la sociedad no determina ya sus cursos de acción y estructuras morales, características propias de las sociedades premodernas: "Un ejemplo de ello lo podemos encontrar en la antigua Grecia en donde sólo era posible ser alguien en lo público y de esa forma la identidad estaba fuertemente ligada a la acción de pertenecer" (Tobar Tovar, 2013: p.17). Lo común fundamentaba la vivencia individual a partir de la concepción de los valores que regían la vida particular.

Sostienen Castel y Haroche (2003) que "el individuo moderno es aquel que no depende, en cuanto a su existencia social, de las relaciones jerárquicas que prevalecen en una sociedad de estatus, porque él se constituye por sus actos de apropiación". Es decir, la propiedad de bienes como resultado de un proceso de apropiación, y no sólo como mera posesión, aparecerá ahora como un componente indisociable de la libertad del individuo moderno que, apropiándose de la naturaleza, puede ser, además, dueño de sí mismo y no ya el "hombre de", en los términos del derecho feudal.

Lo anterior no implica que el liberalismo abandone totalmente el determinismo, sino que ahora el individuo cuenta con el Estado como garante de un proyecto de vida que no depende (solamente) de la pertenencia social. Si la libertad antigua sólo era posible en el ámbito de lo común, la moderna tendrá que ver con las garantías para el ejercicio de lo privado y el resguardo de lo íntimo:

"El liberalismo supone la transición entre los antiguos y los modernos, y luego (los liberales) procuran combinar el espíritu cívico con el interés individual. Se niegan a otorgar una confianza ilimitada tanto al interés individual como a la soberanía popular. La libertad del individuo moderno obliga a definir un nuevo principio de la integración social que combine libertad individual con intereses colectivos, de ahí que desconfíen tanto de los actores sociales y que busquen tener distancia de las doctrinas comprehensivas de lo bueno" (Touraine, 1992)

El individuo del liberalismo está ligado a una concepción de la política como medio para la convivencia con los demás en la diferencia, y del derecho como mediador entre él y el Estado. No están interesados en la participación activa en lo público, sino más bien en ejercer privadamente aquello que les es placentero, acatando la ley como elemento que les permite vivir y desarrollarse en la diferencia:

"En el liberalismo el sujeto se parte en dos: por una parte, está el sujeto privado que es comprendido en términos de sus fines, moralidad y vínculos sociales; la segunda parte está ligada a la existencia pública que fundamenta la existencia ciudadana. De esta forma el Estado defiende el derecho a tener fines, pero no defiende los fines, el compromiso del Estado es con la libertad, no con el contenido de la libertad o la elección de la libertad propia del individuo privado" (Tobar Tovar, 2013: p.20)

Entonces, el liberalismo asume como sujeto al individuo, que se manifiesta públicamente como ciudadano. Esto no implica que el liberalismo ignore la constitución ontológica del individuo (en determinado horizonte de sentido, con determinados contextos valorativos), sino que apunta a la comprensión del individuo en su relación con la vida política como establecimiento de marcos de actuación para su desenvolvimiento privado.

Sostiene Dussel (1998) que si es René Descartes quien explicita ontológicamente la modernidad hacia 1637 [21], es Thomas Hobbes quien comienza a formalizar políticamente el nuevo paradigma, dando una fundamentación ontológica (quizás diríamos antropológica) de la política, secularizando los términos de la filosofía política medieval que tomaba como premisa mayor el "paraíso terrenal" anterior al estado empírico.

Partiendo de la hipótesis de un estado de naturaleza en donde todos los hombres se guían según la búsqueda de sus deseos, aquel en donde lo "bueno" y lo "malo" se miden según su capacidad de brindar placer o dolor, y entonces la felicidad es entendida como el tránsito de placer en placer y la búsqueda continua del mismo como incesante voluntad de poder, se deriva en un correlato necesariamente egoísta:

> "En el estado de naturaleza, todos los hombres tienen el deseo y la voluntad de hacer daño. [...] Antes que llegara el momento en que los hombres establecieran entre sí pactos o convenios, era legal para cada hombre hacer lo que viniese en gana contra quien le pareciese oportuno" (Hobbes, 1983: p.62)

Por lo que, si en el estado de naturaleza el hombre se encuentra totalmente libre, y en esa libertad se mueve en función de la inquietud por la búsqueda del deseo, los individuos se hallan en una situación de guerra de todos contra todos, de peligro inminente de muerte en tanto no haya seguridad de lo contrario.

De allí deriva la comprensión liberal de la moral y la política. Siguiendo a Hobbes, la moral tiende a "frenar al egoísmo aplicando la razón a la naturaleza pasional del hombre", sólo en la medida en que ello es necesario para una mayor satisfacción personal. La política sería la "construcción de un sistema regulativo de la racionalización del individuo": el Estado, en concordancia con el egoísmo básico. (Casalla, 1975).

---

[21] En referencia a Descartes, R. (2006). "Discurso del método" 1637, V. J. Cosculluela, Ed. y Trad. Alianza Editorial

En esta situación de estado de naturaleza, de permanente competencia por el deseo, la conservación de la vida se torna imposible, y "este mal mayor justifica el mal menor: la sociedad civil como describe posteriormente en el Leviatán" (Dussel, 1998: p.249).

Hobbes parte de una idea de libertad como ausencia de aquellos impedimentos externos que reducen el poder que cada hombre tiene para hacer lo que quiere. En palabras de Quentin Skinner (2010), Hobbes parte del entendimiento de que la materia en movimiento "constituye la única realidad". Por lo que la libertad de un hombre significa, para Hobbes, "que su cuerpo no está impedido para actuar de acuerdo con sus facultades" (Skinner, 2010: 112)

En su texto *El Nacimiento del Estado* (2003), Skinner, a partir del trabajo con *The Elements of Law*, recupera como principio básico de la política hobbesiana la idea de que "todas las personas están, por naturaleza, libres de sujeción", y si se encuentran como súbditos, se debe a que "en cierto momento éstos han aceptado esa sujeción". (Skinner, 2003: p.49)

El pacto funciona, entonces, como el límite al derecho de actuar libremente según la propia voluntad. Una transferencia del derecho que limita la libertad natural del pactante, a fin de garantizar la paz y evitar el estado de guerra de todos contra todos:

> "Cada ser humano debe esforzarse por la paz [...] De esta ley fundamental de la naturaleza se deriva una segunda ley: que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar al derecho a todas las cosas [...] Renunciar un derecho a cierta cosa es despojarse a sí mismo de la libertad de impedir a otro el beneficio del propio derecho a la cosa en cuestión" (Hobbes, 1996: p.107)

Para ello, la mutua transferencia de derechos en el contrato a un tercero, el Soberano, como pacto que constituye a la sociedad política en donde los individuos renuncian al ejercicio de su fuerza y se subordinan al soberano en su ejercicio del poder político, restringiendo el ejercicio de sus derechos naturales para transformarse en ciudadano/súbdito (Dussel, 1998).

Entonces, si fue Hobbes en un primer momento quien planteó el "enigma de la naturaleza humana", será Jean-Jacques Rousseau quien complejiza las soluciones en *"El Contrato Social"*, en 1762. Desde la lectura que hacen de la antropología liberal, la voluntad de poder de los hombres (o la inquietud en la búsqueda de sus deseos) es el correlato del egoísmo: "La necesidad de hacer posible la vida en medio de la competencia despiadada por el placer que nos pone en peligro de muerte, constituye la razón de ser del Estado liberal" (Casalla, 1975: p38).

Esa antropología y propuesta política alcanza su cúspide en la formulación del Contrato Social:

> "¿Cómo encontrar una forma de asociación que defienda y proteja, con la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos los demás, no obedezca más que a sí mismo, y permanezca, por tanto, tan libre como antes? He aquí el problema fundamental cuya solución da el Contrato Social" (Rousseau, Libro I, Cap VI)

El Contrato sería la "solución" del liberalismo, trayendo esa unión formal de los hombres para la regulación del goce, un paliativo frente a la voluntad de poder. Un pacto de sociedad en situación de igualdad en el que cada hombre aparece "sujetado a sí mismo" y, cediendo "todo al todo" recupera de alguna manera su libertad natural, sometiéndose voluntariamente al soberano que, con el gobierno como intermediario, regule la fuerza y la dirija acorde a la voluntad general en un cuerpo político regido por la libertad y la igualdad.

El “pueblo” (la sociedad, la comunidad) sería, para el liberalismo, una suerte de resultado: Rousseau dirá que el contrato es anterior a la constitución del pueblo, y fundante de su organización política, es decir, a partir de que el otro marca el límite del individuo, la constitución de un cuerpo colectivo es producto de una necesidad (de no matarse violentamente y así frustrar la posibilidad de la felicidad), entonces es efímero, instrumental y, finalmente, se disuelve en individuos atomizados, que no responden a una identidad colectiva sino a un agrupamiento de singularidades. (Casalla, 1975)

La sacralización impone otra relación fundante de la modernidad, que será ahora la del hombre y la naturaleza, basada en la idea de dominio en la relación sujeto-objeto, y, desde allí se articulará una primera crítica desde la FL. Dussel, a diferencia de otras temporalidades propuestas, ubica en 1492 el inicio de la primera modernidad, aquel momento en el Europa logra confrontar con un otro y así afirmarse como ego conquistador. A partir de allí, propone dos conceptos de modernidad:

> “El primero es eurocéntrico, provinciano, regional. La modernidad es una emancipación, una “salida” de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano. Este proceso se cumpliría en Europa, esencialmente en el siglo XVIII” (Dussel, 2000: p.45)

Es decir que el concepto tradicional de modernidad estaría fundado por fenómenos netamente intraeuropeos y cuyo posterior desarrollo se explica también a partir de la Europa occidental, creando un modelo que luego será exportado al resto del mundo como parámetro de lo bueno y lo nuevo. Por otro lado, Dussel propone otro concepto en donde:

> “[…] la modernidad, en un sentido mundial […] consistiría en definir como determinación fundamental del mundo moderno el hecho de ser (sus Estados, ejércitos, economía, filosofía, etc) “centro” de la historia mundial. Es decir, nunca hubo empíricamente historia mundial hasta el 1492” (Dussel, 2000: 46)

Entonces, la invasión, el “descubrimiento” (el autor lo llama en-cubrimiento) de América inauguraría la primera modernidad en tanto posicionaría a Europa en el centro de la historia: “Esa “periferia” de la Modernidad es su “otra-cara” constitutiva. No hay individuo moderno sin “modernizado”, individuo civilizado sin “bárbaro”” (Dussel, 2007).

América no habría sido descubierta en su distinción, con su propia identidad, sino que aparecería como la proyección de lo mismo. Para estos autores, la colonialidad es constitutiva de la modernidad, y no una derivación de ella, en tanto es a partir de la aparición de un otro que Europa puede consolidar su propia identidad imperial.

Más de un siglo antes de la inauguración cartesiana del *ego cogito* moderno, el europeo ya afirmaba su voluntad de poder frente al indio en América, afirmando su *ego conquiro* (yo-conquisto) y comenzando el “mito de la modernidad” que implica la autocomprensión europea de superioridad racional que legitima la dominación (la idea de autoculpable minoría de edad kantiana)[22] y la violencia como una relación sujeto (conquistador) - objeto (bárbaro, conquistado). Europa constituye a las demás culturas como objetos: “masa rústica "des-cubierta" para ser civilizada por el "ser" europeo de la "Cultura Occidental", pero "en-cubierta" en su Alteridad” (Dussel, 1994: p.37).

El “mito de la modernidad” del que habla Dussel se crea, entonces, a partir de la autodefinición europea como cultura superior, racional-individualista, y, por otra parte, en la definición de otra cultura como inferior, bárbara, “siendo sujeto de una culpable "inmadurez"” en tanto individuos que no usan plenamente la razón ilustrada. De manera que la violencia ejercida contra la cultura inferior es “emancipación”, volviendo victimario al oprimido, y sacrificio necesario a la opresión.

A partir de esto, la FL presenta desde sus primeros textos una profunda crítica al liberalismo, tanto a sus fundamentos teórico-filosóficos como a su práctica política, entendiendo que éstos responden a una formulación desde la totalidad dominadora

[22] En referencia a Kant, I. (1991). “¿Qué es la Ilustración?” 1784, en M. J. Gregor (Ed. y Trad.), *Kant: Political Writings* (pp. 54-60). Cambridge University Press.

como gran proyecto político de la modernidad, y que desde una visión restringida de la libertad (donde prima la libertad negativa) legitimaría injusticias estructurales.

Es desde este entendimiento de la vocación de universalidad del liberalismo, que los pensadores de la FL desarrollan una deconstrucción del individuo como sujeto histórico, para encontrar, desde los inicios de la modernidad, claves que contribuyen a mantener la opresión y la desigualdad. Por otro lado, el individuo que promueve el liberalismo limita la formulación de proyectos políticos populares (o con horizontes colectivos), por lo que los autores se preguntarán cuál es el sitio que ocuparía el Pueblo en la ideología que sienta las bases del proyecto de país.

Siguiendo la reflexión de la FL sobre las bases teóricas del liberalismo, éste se basa en una "concepción solipsista del sujeto", es decir, parte de una experiencia individual vinculada a la idea de una libertad negativa y derechos individuales, que con la ficción del pacto se resguardaría, nociones de libertad y supuesta igualdad que, por otra parte, contribuirían a la exacerbación de las desigualdades e injusticias. El individuo recoge la impronta de la ontología moderna, se define desde sí mismo y se particulariza contra lo-otro. Lo exterior es lo que debe ser asumido en el propio proyecto: "el mundo es su gran teatro de operaciones" (Casalla, 1978)

A su vez, la idea de pueblo, que no aparece como tal en el liberalismo, sería un resultado de éste, meramente instrumental y sin ningún vínculo comunitario real. Asimismo, en el modelo antropológico de la modernidad la noción de individuo sería más bien abstracta, no alude a sujetos históricos y su materialidad, sus cuerpos y necesidades, dos elementos claves para la formulación de la categoría de "Pueblo" en la FL a partir de una teoría de las necesidades (como "bloque social de excluidos y oprimidos…").

La idea de "individuo" es planteada desde cierta objetividad científica, que trasciende las situaciones concretas-históricas y puede así justificar su aspiración universal. Del mismo modo que dicha deshistorización implicaría individuos con existencias previas a la sociedad/sistema que los produce y configura, tanto en sus

modos de subjetivación, como en las relaciones con-entre-frente a los demás, omitiendo que una comunidad, la sociedad, los pueblos, no están compuestos por el hombre como "ser-en-el-mundo" sino por relaciones vivientes que se constituyen en categorías histórico-míticas.

De la misma manera, se criticará del individuo eurocentrado, que, bajo las nociones de igualdad y libertad, y en la pretensión de universalidad y superioridad histórica, justificó la violencia, el exterminio y la posterior dominación de quienes no responden al ideal de "hombre" europeo. La modernidad impuesta desde la conquista determina valores y actitudes modales frente al mundo, subalternizando aquellos que no se condicen con el ideal, es decir, creando un horizonte ontológico de lo aceptable y dejando por fuera de los límites del sistema cualquier otra particularidad histórica.

Para agregar el contexto que merece, situar históricamente la crítica implica comprender el pensamiento filosófico a fines del SXIX en Latinoamérica, y particularmente en Argentina, momento de construcción y consolidación del Estado nacional que estará marcado por una lectura tardía de las ideas de la modernidad. La formación liberal llevará a la incipiente élite criolla a interpretar la realidad nacional en los términos del individualismo y la exacerbada razón ilustrada, y, desde allí a seguir el camino trazado hacia la modernidad europea, la civilización, relegando al Pueblo (los indios, los gauchos, la barbarie) a ser la otra-cara de la consolidación nacional.

La razón ilustrada funciona como marco de sentido para la primera gran ruptura pueblo-antipueblo en la historia nacional. Desde la consolidación del proyecto nacional el pueblo ha sido relegado y ocultado como una gran masa que no accede al campo político, pero además, una masa cuya cultura no es reconocida, o guarda exterioridad con lo considerado como "nacional".

Aquello funciona como una doble negación: la exclusión de los pueblos de las comunidades políticas latinoamericanas, exclusión constituyente de su identidad para la FL, implica la formulación simbólica de una cultura (como ethos) también negada por

la totalidad. Esa diferenciación interna, la fragmentación en la comunidad política, continúa aún hoy mostrando sus consecuencias.

El comienzo de la crítica a la modernidad como dominación es para Dussel la negación a partir de la irrupción del otro como novedad, como contracara del sujeto moderno, pero a partir de su propia estructura de identidad, en su distinción: entre los entes que se manifiestan fenomenológicamente (con un significado y un sentido, una razón en el proyecto individual), *alguien* rompe lo neutral (Dussel, 2015). El punto de partida debe ser la afirmación de aquella subjetividad negada como exterioridad, los Pueblos, como única posibilidad de superación de la teoría moderna del sujeto:

> "El otro relevante es el indio (quince millones muertos en la modernidad), los africanos esclavos (trece millones esclavizados desde el siglo XVI al XIX), las naciones periféricas explotadas en el colonialismo y el neocolonialismo (más del 80% de la humanidad actual), las clases trabajadoras dominadas bajo un régimen de salario y producción de plusvalía (aun en los países del capitalismo central), etc"
> (Dussel, 1998)

Este nuevo sujeto de liberación se constituye desde la corporalidad (su victimización como oprimido y excluido del sistema), a diferencia de la abstracción teórica que da pie al individuo, y se desarrolla hacia la conciencia crítica, por esto la categoría pueblo implica una histórica y una dinámica, como se mencionó en el apartado anterior, que da cuenta de la constitución del pueblo primero como sujeto histórico (el bloque de excluidos y dominados de una totalidad dada) y, recién en momentos puntuales, como actor político capaz de esbozar la crítica al sistema.

Pueblo y Clase: Filosofía de la Liberación frente al marxismo

Hacia el siglo SXIX desde el pensar noroccidental se elabora otra categoría para pensar la existencia histórica de los hombres y operativizar la estructura social capitalista, esta vez no individualista sino "clasista", y cuya formulación política corresponde a la tradición del marxismo.

Si bien no hay en la obra de Karl Marx una definición sistemática respecto de lo que entiende como "clase social", es posible reconstruir una noción aproximada. Siguiendo los escritos económicos, la pertenencia a una clase social estaría determinada por la posición en el modo de producción y la relación con los medios de producción: en el modo de producción capitalista, aquellos poseedores de los medios de producción pertenecen a la burguesía, y quienes no poseen más que su fuerza de trabajo, serían parte del proletariado.

La sociedad se estructura en clases a partir de determinados cambios históricos, como la expansión de la división del trabajo que permite la creación de una producción excedente, apropiada por una minoría de no productores.

Hacia 1852 Marx, en la carta a Weydemeyer[23] condensa lo que considera novedoso de su aporte a la formulación de la categoría de "clase" como elemento fundante de lo social:

> "No me cabe el mérito de haber descubierto la existencia de las clases sociales en la sociedad moderna [...] mucho antes que yo, algunos historiadores burgueses habían ya expuesto la anatomía de éstas [...] lo que yo he aportado de nuevo ha sido demostrar: 1° que la existencia de clases va unida a determinadas fases históricas del desarrollo de la producción; 2° que la lucha de clases conduce, necesariamente, a la dictadura del proletariado; 3° que esta misma dictadura no es de por sí más que el

[23] Fechada el 5 de marzo de 1852. Puede leerse en https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m5-3-52.htm. Joseph Weydemeyer fue un militar prusiano y revolucionario marxista, miembro de la Liga de Comunistas

tránsito hacia la abolición de todas las clases, y hacia una sociedad sin clases" (Marx, 1852)

Es decir, lo novedoso de la formulación marxista es aportar cientificidad al concepto de clase, y, a partir de allí, explicar el funcionamiento de la sociedad como leyes históricas que describen el devenir de la misma.

Quizás haya sido Vladimir Lenin quien, hacia 1919, sintetice de manera óptima qué es lo que el marxismo ortodoxo entiende por "clase social":

"Las clases son grandes grupos de hombres que se diferencian entre sí por el lugar que ocupan en un sistema de producción históricamente determinado, por las relaciones en que se encuentran frente a los medios de producción, por el papel que desempeñan en la organización social del trabajo y, por consiguiente, por el modo y la proporción en que perciben la parte de riqueza social de que disponen" (Lenin, 1919: p.2)

Entonces, la clase sería, ante todo, una diferenciación económica: se determina según su lugar en el aparato productivo y su relación con los medios de producción, y antagoniza con la otra: "la lucha de clases es el motor de la historia". La sociedad es un todo fragmentado en clases que se encuentran en permanente lucha, y siguiendo un rumbo científicamente explicable hacia la victoria histórica del proletariado y la abolición de todas las clases.

El sociólogo Anthony Giddens (1979) entiende que es posible encontrar dos modelos en los escritos de Marx para pensar la noción de clase: uno abstracto que define las dinámicas generales de pertenencia a una clase, y otro concreto que repara en las características específicas de las clases en determinadas formaciones sociales.

Siguiendo al "modelo abstracto", las clases son definidas en función de la relación de los individuos con los medios de producción, lo que lleva a un modelo dicotómico (una mayoría de productores no propietarios (clase dominada) y una minoría de no productores que poseen los medios de producción y, desde esa posición

privilegiada, extraen de los productores su producto excedente (clase dominante). De esta manera, la dominación económica se vincula con la dominación política:

> "La división económica de las clases es una división tanto de la propiedad como del poder: rastrear las pistas de la explotación económica en una sociedad es descubrir la clave para la comprensión de las relaciones de subordinación y dominación que se dan dentro de una sociedad. [...] Las clases expresan una relación no sólo entre explotadores y explotados, sino también entre opresores y oprimidos" (Guiddens, 1979: p.9)

Las clases necesariamente están en conflicto entre sí en tanto los intereses que defienden se desprenden del lugar antagónico que ocupan en el proceso productivo. En el marco de esta inestabilidad, la clase dominante intentará mantener su posición promoviendo una ideología que legitime y racionalice su opresión: "Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes de cada época, [...] la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo su poder espiritual dominante" (Marx y Engels, 1970: p.50).

Sin embargo, para poder motorizar un cambio en la estructura social de clases, los individuos deben tomar conciencia de esos intereses comunes, y es esta conciencia la que permitirá que la "clase en sí" (el grupo social con identidad de intereses) se convierta en una "clase para sí" (un grupo con intereses manifiestos para organizarse en función de la lucha política).

Desde allí, el marxismo describe una tendencia histórica al enfrentamiento de clases que conduce cada vez a una más elevada forma de sociedad. En el caso capitalista, la victoria del proletariado conduciría a la forma definitiva de sociedad, que implica la abolición de la estructura social clasista.

El análisis que el marxismo hace de las clases sociales es siempre historicista, en relación con determinadas condiciones y dentro de un modo de producción históricamente determinado, pero en el sentido de que las clases se corresponden con

un momento, una fase del desarrollo productivo: podrían cambiar, o desaparecer, al cambiar el modo de producción de referencia.

Si bien, siguiendo el modelo abstracto de Giddens, cada tipo histórico está estructurado en torno al enfrentamiento dicotómico de clases, a nivel concreto, en el análisis de formaciones sociales específicas, el marxismo reconoce clases intermedias, transicionales, o grupos sociales que quedan por fuera de estas dos grandes clases que estructuran la sociedad, aunque no le otorgan un rol relevante en el funcionamiento histórico.

Será en el marco de la Tercera Internacional Comunista[24] que el marxismo comenzará a enfrentar desafíos en su teoría ortodoxa dada la realidad política y la emergencia de la cuestión nacional y étnica en formaciones sociales postcoloniales. Allí se destacan las formulaciones teóricas-revolucionarias de Lenin acerca de la lucha contra el imperialismo, lo que implica la unidad de la lucha revolucionaria proletaria y colonial a nivel local, para ir hacia una alianza antiimperialista a nivel internacional.

Sin embargo, la mayoría de los marxistas europeos seguían pensado la "cuestión nacional" como un retroceso del internacionalismo proletario, por lo que los límites del Komintern para pensar los enclaves coloniales se reducen a meras cuestiones tácticas de alianzas antiimperialistas en el marco de una futura revolución internacional.

Un hecho relevante será la Revolución china iniciada en 1927, que fuerza no sólo las concepciones "etapistas" del marxismo clásico, al darse en un país en donde las condiciones capitalistas eran aún incipientes, sino además obliga a tener en cuenta otro sujeto oprimido que se convirtió en vanguardia del movimiento liberador, y que para la teoría marxista era sólo una clase de transición: el campesino.

[24] La Tercera Internacional Comunista, el Komintern por su abreviatura rusa, fue fundada por iniciativa de Lenin en 1919 y el PC de Rusia (bolchevique), y disuelta entre 1941 y 1943 a instancias de Stalin.

Los postulados teóricos de Mao Tse Tung dan cuenta de la lucidez al comprender la situacionalidad histórica y la realidad nacional con enclaves coloniales, y adaptar a ella la ideología, asumiendo al Pueblo como sujeto históricamente oprimido, como el punto de partida, desplazando la contradicción tradicional burgueses/proletarios: "la Revolución China es precisamente china porque fue capaz de asumir y expresar a su pueblo" (Casalla, 1975: p.48)

La emergencia de la cuestión nacional/colonial en el marxismo abre paso a una redefinición del sujeto en función del componente racial que se involucra en la diferenciación de clases. En situación colonial, la clase no responde en principio al lugar ocupado en el sistema de producción ni a la relación con los medios de producción, sino a un enfrentamiento histórico que determina los lugares sociales: la relación entre el conquistador y el conquistado.

La especificidad de los países capitalistas dependientes, que mantienen enclaves coloniales, implica que las contradicciones del capitalismo se vivan como crisis permanente y explotación creciente, siendo particularmente perjudicadas las clases oprimidas de la periferia que, por la misma situación de dependencia, no sólo están compuestas por proletarios, sino que aquí tienen mucho mayor peso lo que el marxismo reconoce en su análisis de formaciones sociales concretas como "clases de transición" o grupos sociales (cuasi-clases). En países dependientes y coloniales, el sujeto histórico no puede ser la clase, que se determinaría en función de un modo de producción que no llegará a desplegarse en su totalidad.

La crítica que se estructura desde la FL parte del entendimiento de que el marxismo es también un producto intelectual tardío de la modernidad europea y, por ende, comparte el mismo horizonte ontológico. La superación de la dialéctica hegeliana sería, según entienden los autores, una subversión de la misma, que continúa dentro de los límites de la modernidad europea-occidental. No desconocen las rupturas epistemológicas que el marxismo ha significado, tanto en la comprensión hegeliana del ser y la totalidad como en la filosofía política europea, pero ubican dichas rupturas en la línea de una misma continuidad ontológica.

En sentido de lo anterior, la concepción social-histórica del marxismo tendría componentes comunes con el individuo liberal: el origen de lo social es la carencia, "colocando como fundante la relación moderna hombre/naturaleza sobre cualquier otra", además, ambos se motorizan a partir de una idea bélica o conflictiva, en la que el encuentro de los hombres en una existencia común es el producto de un padecimiento congénito, donde el otro es el límite (individual para uno, socializado para otro) y la carencia.

El pueblo sería, para el marxismo ortodoxo, una abstracción, una "entelequia metafísica" con la que el espíritu burgués distorsiona la lucha de clases: "cualquier intento por preservar la unidad del pueblo como sentido y método de lucha por la liberación es una manera de escamotear la contradicción principal burguesía-proletariado" (Casalla, 1975: p.41).

No hay pueblo, a lo sumo se equipara con las masas y éstas con el proletariado. Sin embargo, no es posible identificar al pueblo con la clase:

> "La categoría "clase" se determina al interior de un modo de apropiación y producción. [...] Desaparece la clase con la totalidad que lo determina [...] y en épocas de grandes conmociones históricas como las que vive América Latina es necesario definir aquello que permanece" (Dussel, 1985: p.86)

En los países centrales las clases de transición son asumidas, más temprano que tarde, por alguna de las clases centrales. En la periferia esto no es así, el capital débil no tiene la capacidad para hacerlo, y, finalmente, los campesinos, los "600 mil cubanos sin trabajo" de que nominaba Fidel Castro, "serán mayor en número y conciencia de exterioridad del capitalismo que el mismo obrero". El Pueblo como bloque social, a diferencia de las clases, es capaz de dar cuenta de los restos que, incluso en el paso de un modo de producción a otro, continúan guardando exterioridad con el sistema.

Por otro lado, es menester distinguir entre revolución y liberación. Siguiendo a Dussel (1977)[25], la revolución implicaría un hecho puntual de ruptura, de pasaje de un orden a otro nuevo, en tanto que la liberación implica el ejercicio de afirmación de un sujeto negado, y esto da cuenta de todo el proceso, previo y posterior, y no sólo el momento de ruptura o negación del orden o sistema que niega.

La importancia política del pueblo, como bloque social de oprimidos, radica en que es un sujeto histórico que trasciende los modos de producción de una formación social concreta, cuya liberación implica no la ruptura de un sistema, sino el origen de la posibilidad de permeabilidad del mismo.

Asimismo, resulta necesario rescatar a la cuestión racial (que se desprende del enclave colonial) como otro componente central en la definición del pueblo como sujeto en los países dependientes, cuestión no tenida en cuenta en las formulaciones del marxismo respecto de la clase.

Desde la conquista, es la voluntad de dominación la que crea y recrea la estructura social, generando una particularidad histórica que se condensa en el pueblo. En las colonias, el color de la piel o la procedencia es el hecho irracional fundante de la estructura social. La "alquimia colonial" mezcla las clases, el alineamiento en clases sociales será, entonces, un movimiento posterior respecto a ese "extrañamiento racial y cultural prioritario" (Casalla, 1978).

De la misma manera, de esta situación de dependencia se deducen las especificidades que requiere el verdadero proceso de liberación. Esto implica entender que, además de la liberación social como proceso interno en la nación (formación social para el marxismo), que tiene al pueblo como sujeto, debe darse un proceso de liberación nacional, indiscutiblemente ligados entre sí, de su dependencia económica, cultural y política respecto de las potencias extranjeras, y éste último implica necesariamente

[25] En referencia a su ponencia presentada en el II Coloquio Nacional de Filosofía, en diciembre de 1977, en Monterrey (México).

actuar como nación en su conjunto, es decir, en alianza con clases que serían antagónicas según el entendimiento de la tradición marxista.

De esta manera, el pueblo, y no la clase, se presenta como el sujeto histórico del proyecto liberador, en tanto permite dar cuenta de las especificidades de las opresiones en países dependientes, y superar las formulaciones erigidas en universales desde los centros de poder de la modernidad, a la cual:

> "(le) pertenece tanto el capitalismo liberal, y por lo tanto también el dependiente latinoamericano, como también el marxismo ortodoxo. Esto me parece fundamental en este momento presente de América latina. Puedo decir que no son radicalmente opuestos siquiera, sino que son ontológicamente "lo mismo": el capitalismo liberal y el marxismo" (Dussel y Guillot, 1973: p.21)

Cap III – El Pueblo en disputa: Filosofía de la Liberación y Populismo

El debate por la definición del populismo es un tema recurrente en la teoría y filosofía política latinoamericana. Distintos autores han hecho hincapié en la polisemia del concepto y la complejidad de arribar a una definición universal. Nora Rabotnikof (2018) reconoce la dificultad para distinguir entre el uso académico del concepto y el uso "profano", cotidiano en la lucha política.

Para la autora, "populismo" ha devenido, en la lucha política, en un término peyorativo para calificar al enemigo político, perdiendo su capacidad analítica. Por otro lado, académicamente existe una tensión entre quienes le adjudican ciertos rasgos transhistóricos y quienes lo limitan como referencia de experiencias históricas concretas.

Rabotnikof destaca tres experiencias históricas a partir de las que el "populismo" ha emergido como concepto. Por un lado, el movimiento populista ruso ("*Naródnichestvo*") [26], un movimiento político-intelectual de mediados del SXIX surgido dentro de las corrientes socialistas, que bregaba por la hegemonía campesina sobre las élites, a la par de que defendía la posibilidad de una vía nacional al socialismo que lograr sortear el atraso del capitalismo ruso. La tipificación de "populistas" habría sido producto de una descripción peyorativa otorgada por los marxistas ortodoxos, que, además, criticarían la "idea romántica del pueblo", su concepción homogénea que no distingue entre clases sociales, y la equivalencia entre ese pueblo y los intereses de la nación. (Rabotnikof, 2018)

Por otro lado, como segunda experiencia histórica, la autora trae al populismo americano que "se conecta históricamente con el desenlace de la Guerra Civil y, en sus orígenes, estuvo ligado a una base social resentida con el liderazgo de las élites liberales: los *farmers*, desfavorecidos por los costos de la industrialización norteamericana". Descontento que será canalizado políticamente a través del *People's Party* que

26 Para ampliar, ver Aricó, J., (1995), "El populismo ruso", Estudios, Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba, junio/julio, no. 5, pp. 31–51.

aglutinaría a aquellos "perdedores", desfavorecidos por las políticas del establishment, por lo que, originalmente, en EEUU la etiqueta de "populismo" no tenía intenciones peyorativas, sino que estaba vinculada a virtudes morales y de solidaridad: "se pensó como una fórmula política centrada en una lógica diádica entre abajo y arriba y que tiende a adoptar un lenguaje moralizante: unos puros, sencillos, cívicamente abnegados, simples y austeros y los otros corruptos, hipócritas y demoniacos" (Rabotnikof, 2018: p. 14)

Por último, la autora destaca la experiencia de los populismos latinoamericanos clásicos, aquellas experiencias nacional-populares (varguismo, cardenismo, peronismo) que habrían generado "desconcierto teórico" por el "carácter disruptivo de la movilización social y la irrupción plebeya" y la dificultad de ubicarlas en el espectro ideológico. Tal desconcierto ha provocado distintos intentos por explicar las particularidades de estas experiencias históricas. Se han ensayado teorías desde la sociología, en el marco de la Teoría de la Modernización (entendiendo al populismo como un fenómeno típico de las sociedades en transición), a partir de los escritos de Gino Germani y Torcuato Di Tella (donde se lo definiría como una "coalición policlasista con liderazgo carismático"), o, posteriormente, desde la Teoría de la Dependencia (que lo entiende como una combinación entre una forma específica de relación Estado-masas, en el marco de un modo de acumulación económica del desarrollo capitalista dependiente).

Posteriormente, sería Ernesto Laclau[27] quien corra las reflexiones del campo sociológico hacia la teoría política, y sistematice el trabajo, quizás, más acabado sobre el populismo. En sus inicios, el interés teórico correspondió a su preocupación militante nacional-marxista respecto de las posibilidades de que el populismo conduzca a la revolución (si el populismo tiene potencialidad revolucionaria, o si la apelación al pueblo esconde un carácter burgués que paraliza la lucha de clases), es decir, la pregunta

[27] Ernesto Laclau (1938-2014) se formó como historiador, continuando sus estudios en Inglaterra, y ocupándose finalmente de temas referidos a la teoría política. Fue un activo militante en el campo de la izquierda nacional en la década de los años sesenta, siendo un cuadro del Partido Socialista de la Izquierda Nacional de Abelardo Ramos. Su obra junto a Chantal Mouffe es considerada piedra inicial de los escritos sobre postmarxismo.

angular es por la estrategia a adoptar frente al fenómeno que, naturalmente, primero deberá definir superando los prejuicios del marxismo.

En la primera publicación referida a la temática[28], Laclau repasa y discute con algunas de las formulaciones clásicas respecto del término (fundamentalmente, Gino Germani y Torcuato di Tella[29], como intento de explicación en los marcos del estructural-funcionalismo) y, para clarificar sus posiciones en el debate de los 70's en torno a las posibilidades del sujeto revolucionario, reformula algunos núcleos básicos del marxismo tradicional.

Partiendo de la distinción marxista estructura/superestructura, las clases se definirían para Laclau por su ubicación en las relaciones sociales de producción, pero esto no implica una correlación ideológica a priori, sino que ésta se construye como resultado de la lucha política. Sin abandonar primeramente la metáfora estructura/superestructura, abre un margen de autonomía para la construcción de identidades políticas en el que el discurso deberá ser articulador de elementos clasistas para poder definir al sujeto. Es decir, crea una distancia entre el sujeto empírico y la clase como sujeto político.

El pueblo del populismo será entonces el resultado de la articulación de elementos que tienen una base en la estructura de clases: "la presentación de las interpelaciones popular-democráticas como conjunto sintético-antagónico respecto a la ideología dominante" (Laclau, 1977: p.201)

Este primer Laclau del populismo, preocupado por las posibilidades de la revolución, ve en el pueblo la posibilidad de aparición política de la clase. De ahí se desprende una tesis, muy discutida en los 70's, acerca de la continuidad entre el populismo y el socialismo, en tanto:

---

[28] En referencia a Laclau, E. (1977) "Hacia una teoría del populismo". En Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo. Madrid: Siglo XXI.
[29] En referencia a Germani, G. Torcuato Di Tella y Octavio Ianni (1973), "Populismo y contradicciones de clase en Latinoamérica", México, Era.

"Sólo puede aspirar al pleno desarrollo de la contradicción pueblo/bloque de poder, es decir, a la forma más alta y radical de populismo, aquel sector cuyos intereses de clase conduzcan a la supresión del Estado como fuerza antagónica. En el socialismo, por consiguiente, coinciden la forma más alta de populismo y la resolución del último y más radical de los conflictos de clase. La dialéctica entre pueblo y las clases encuentra aquí el momento final de su unidad: no hay socialismo sin populismo, pero las formas más altas de populismo sólo pueden ser socialistas" (Laclau, 1977: p. 231)

El postmarxismo de Laclau se formaliza con la publicación de *Hegemonía y estrategia socialista* (1985), madurando las discusiones conceptuales en torno a la configuración de sujetos políticos, la estrategia y la construcción de lo social y lo político: la idea de "articulación", entendida esta como "toda práctica que establece una relación tal entre los elementos que la identidad de éstos resulta modificada como resultado de esa práctica" (Mouffe y Laclau, 1985; p.176), tendrá centralidad en la construcción de discursos como nuevos sentidos identitarios que producen lo social. De esta manera, presenta una noción de posibilidad de un poder construido desde una multiplicidad de centros que emergen de una situación de equilibrio inestable y siempre contingente.

La crítica a los esencialismos implica un cuestionamiento a la pretendida universalidad de determinadas nociones: revolución, libertad, igualdad. Esto le permite a Laclau superar la idea de sociedad como "necesidad" devenida de las leyes de la historia que Marx reveló en el SXIX. Rompiendo con la teoría marxista de la totalidad social como un todo suturado y determinado en última instancia por las relaciones económicas, y con la concepción teleológica de la historia como campo de desenvolvimiento progresivo de un fin último, Laclau introduce al poder (en tanto relaciones de fuerzas) y a la posibilidad de articulación hegemónica como los hacedores de la significación.

La ruptura entre significante/significado deja lugar a la posibilidad de un significante que pueda exceder un contenido particular ("significante vacío") y ligar elementos en una cadena equivalencial, de la cual arroga representación. Las relaciones de poder se vuelven constitutivas de toda realidad inteligible, de toda posibilidad de discurso, de toda posibilidad de significación. La articulación de demandas sobre una base negativa (la insatisfacción) sería, entonces, una condición necesaria para pensar el populismo.

Para Laclau, los sistemas de significación sólo pueden ser construidos a partir de un antagonismo que los subvierte. De este modo la posibilidad de toda significación depende de la exclusión de un elemento antagónico, desde un exterior constitutivo. La negación no se da por la propia identidad, sino que viene, en un sentido más radical, del exterior (Laclau, 1990). Toda posibilidad de definición de una identidad implica la exclusión de aquello que le impide ser (esto es la idea del nosotros/ellos).

La definición depende de las relaciones de poder, de la posibilidad de excluir aquello que impide cerrar el sistema de significación. La construcción de una identidad es un acto de poder, y el líder será quien llene de sentidos la identidad populista. Lo político es ante todo estructurante, en tanto toda identidad es contingente y resultado de/producida por una confrontación antagónica. Todas estas herramientas conceptuales construidas desde la década de 1970 serán condensadas en *La Razón Populista*, obra publicada en 2005 y que marcó el debate acerca de la producción de lo político y lo social.

La edificación que hace del populismo ubica a éste como categoría privilegiada para asimilar la lógica de construcción de lo social y el funcionamiento de lo político. El populismo funciona como mecanismo de producción del pueblo como sujeto colectivo, una de las preocupaciones centrales en *La Razón Populista*. La pluralidad de lo social es el punto de partida para la construcción de identidades.

Laclau identifica un quiebre en la modernidad, dado por el agotamiento de una noción antropocéntrica en la que el hombre (como un todo a priori) es el fundamento de

todo lo demás, y el paso a una concepción de multiplicidad de posiciones de sujeto (que deben ser articuladas para construir identidad) en el capitalismo globalizado, lo que implica la proliferación de luchas parciales en torno a demandas particulares que parten de diferentes situaciones de subordinación.

El mundo es fragmentado y el discurso puede lograr estabilizar el significado por un momento, la articulación es siempre una "unidad fugaz". Las resistencias a esas subordinaciones serán producto de las construcciones discursivas que las constituyen como tales, y es a partir de esto que el sujeto se constituye en cuanto tal.

El pueblo aparece para Laclau en formaciones históricas concretas como polo antagonista del bloque dominante. A diferencia de la clase, no responde al campo económico sino que se constituye radicalmente a partir de la construcción de lo social: "La construcción del pueblo es una construcción radical, es decir, una construcción que constituye agentes sociales como tales y que no expresa una unidad del grupo previamente dada". En este sentido, la unidad del pueblo como sujeto es siempre nominal y no conceptual (los sujetos populares siempre son singularidades), por lo que no está exento de conflicto y contradicciones en su seno (contrariamente a la naturaleza homogénea de la clase): "un conjunto de elementos heterogéneos mantenidos equivalentemente unidos sólo a través de un nombre es [...] necesariamente una singularidad" (Laclau, 2005: p.111)

Las demandas en torno a las cuales se producen las relaciones equivalenciales son entendidas por Laclau como reclamos aislados e insatisfechos, que no tienen ninguna relación aparente, excepto ser oprimidos por el sistema que los niega. Es decir, la articulación implica una doble tarea de establecer la equivalencia entre demandas insatisfechas, y la diferencia con el sistema que antagoniza. La lógica hegemónica opera subsumiendo unos elementos particulares a otro que, vaciándose, asume la función de universalidad y la representación de la equivalencia (nosotros, el pueblo) frente a la diferencia (ellos, el antipueblo):

> "Primero, el sujeto de la demanda era tan puntual como la propia demanda. Al sujeto de una demanda concebido como particularidad diferencial lo denominaremos sujeto democrático. En el segundo, el sujeto va a ser más amplio, ya que su subjetividad será el resultado del agrupamiento equivalencial de una pluralidad de demandas democráticas. Al sujeto constituido sobre la base de esta lógica lo denominaremos sujeto popular" (Laclau, 2005: p.57)

Laclau entiende que el populismo, como lógica radical de la política, es una categoría ontológica, de constitución de lo social. Para ello, resulta necesario reparar en el rol de liderazgo en esa constitución que da una de una oposición con la idea de "sociedad totalmente reconciliada, lo cual presupone invariablemente la ausencia de liderazgo, es decir, el marchitamiento de lo político". El liderazgo es, de esta manera, constitutivo de lo político en tanto factor aglutinante.

El líder es quien convierte las demandas aisladas en demandas populares y, con esto, constituye al pueblo como actor histórico. La idea de representación trae consigo la performatividad de la identidad popular: el pueblo no precede a la representación, sino que es un resultado de la misma, y en ese mismo mecanismo representativo deviene sujeto frente al orden establecido: "la tarea del representante, no obstante, es democrática, ya que sin su intervención no habría una incorporación de esos sectores marginales a la esfera pública" (Laclau, 2005: p. 175)

El liderazgo no es jerarquizado, sino que se da en un marco profundamente democrático. Laclau retoma al psicoanálisis para reconstruir el lazo libidinal entre el pueblo y el líder. Para Sigmund Freud los lazos que unen a los grupos sociales son "pulsiones de amor" motorizadas por la identificación (por lo que Laclau sostiene que "el líder sólo será aceptado si presenta, de un modo particularmente marcado, los rasgos que comparte con aquellos que se supone que debe liderar"), pero también con la idealización que lleva a "la identificación entre los pares como miembros de un grupo y la transferencia del rol del yo ideal al líder" (Laclau, 2005: p.72)

De esto se deriva que el líder populista no podría ser despótico (en tanto responde a una identificación con el pueblo), sino democrático, lo que además dejaría lugar a un rol activo del pueblo en la constitución de su propia identidad.

El líder provee un punto de identificación para constituir a actores marginales en sujetos históricos. No es mera representación, en ese acto surge una nueva identidad desde la articulación de la heterogeneidad a partir de un significante vacío que toma forma en función de un discurso antagonista, y a su vez está representado en la figura del líder.

El vínculo debe estar erigido sobre una base afectiva, en el que las demandas insatisfechas encuentren articulación a partir de la identificación libidinal y, desde allí, establecer relaciones entre ellas. El líder es el depositario de la investidura, se transforma en la representación del ideal (lo no alcanzado por las demandas insatisfechas), que tomará forma de significante vacío. De esta manera, el líder populista cumple una doble tarea: por un lado, configura una identidad popular en la articulación de demandas, y, por otro, se coloca a sí mismo en la representación a partir de un vínculo afectivo.

El liderazgo es central para entender al populismo como lógica política. Sólo por medio del líder es que el pueblo puede constituirse en lo social como sujeto colectivo y aparecer políticamente, a partir de la inserción de sus demandas insatisfechas en la esfera pública. Es un rol profundamente democrático, y no una posición jerarquizada: el líder es parte de (identificación) y elegido por (idealización) el sujeto popular al que constituye.

De tal manera, el populismo *construye* discursivamente al pueblo como sujeto político a partir de un quiebre en lo social dado por la insatisfacción de demandas democráticas. Pero esto no liga necesariamente al populismo como lógica política ni al pueblo como sujeto con una ideología determinada ni con un proyecto político en principio liberador, porque la unidad mínima del análisis de Laclau es la demanda insatisfecha y no la producción de la misma, lo que permitiría dar cuenta de una histórica

que responde, al menos en países dependientes, a la misma relación opresores/oprimidos.

Retomando las lecturas que se hicieron desde la Filosofía de la Liberación respecto de populismo, si bien ambas corrientes comparten el agotamiento de la clase como categoría para dar cuenta de las opresiones en Latinoamérica, y en consecuencia, la necesidad de nuevas definiciones subjetivas para elaborar las luchas por liberación, también existen diferencias respecto a los fundamentos ontológicos de la política, las consideraciones respecto de la filosofía occidental, y las lecturas de los fenómenos políticos latinoamericanos.

Dussel vuelve sobre las experiencias populistas latinoamericanas históricas como fruto de una situación geopolítica particular, dada por el escenario de guerras y posguerras mundiales en donde el centro global debió "disminuir su explotación" respecto de la periferia para ocuparse de los enfrentamientos con las demás potencias. En este escenario, se da un

> "lento y débil origen y crecimiento de una cierta burguesía industrial y de una clase obrera producto de esa naciente y siempre dependiente revolución industrial muy tardía. En ciertos países más urbanizados de América Latina (en torno a Buenos Aires o Córdoba, Sao Paulo o Río, México o Guadalajara, etc.) nacieron empresas industriales que produjeron bienes de difícil importación por el hecho de la guerra entre los países del Norte" (Dussel, 2007: p.1)

Esta incipiente burguesía industrial junto a la naciente clase obrera encontrará en figuras como Juan Domingo Perón, Lázaro Cárdenas, Getulio Vargas, el liderazgo de un nuevo pacto social, como nuevo bloque histórico en el poder, mediante el cual el pueblo comienza a participar de la vida democrática.

De esta manera, la principal diferencia que la FL marca con la teoría laclausiana del populismo es a la esencia misma de éste: insisten en distinguir al pueblo, como un sujeto histórico ya constituido en sí mismo, del populismo como fenómeno político

resultante de una situación determinada, específicamente reservado a un momento histórico, y no como una lógica política que produce, performa, constituye la identidad popular. Lo que habría sucedido en los "populismos históricos" (Perón, Vargas, etc) es que, mediante una ruptura en el bloque dominante que deriva en crisis de legitimidad, el pueblo logra aparecer fenoménicamente en la esfera política (frente a la que guardaba exterioridad).

Si volvemos la atención hacia la construcción de los fundamentos de la política en la obra de Laclau, su crítica antiesencialista le otorga a la política la tarea de instituir lo social. La política (y no lo económico como el caso marxista) es el elemento que dota de sentido ontológico a lo social, y este es el punto de partida para pensar la lógica política del populismo. En cambio, la FL no parte del horizonte ontológico, sino de lo que queda por fuera de este, de la exterioridad: la política no se trata de la lucha por el sentido interior del sistema, por la ontología, sino de la interpelación de la exterioridad al ser, de la metafísica.

Por otro lado, de la misma posición antiesencialista de Laclau se desprende la falta de un fundamento último de la política, como principio rector que marque nociones éticas respecto del bien y el mal (pero también lo democrático de lo que no lo es), algo que, seguramente por la influencia religiosa, está muy presente en la FL, que defiende al respeto por la vida humana como última instancia de lo político:

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

Este punto dota de sentido la crítica que la FL hace del populismo como proyecto político no necesariamente liberador. Las demandas insatisfechas que forman una cadena equivalencial son la primera unidad de análisis del populismo como lógica

política, por lo que no hay una pregunta por la histórica en la insatisfacción de esas demandas y la negación de esa identidad.

Para la FL, el pueblo negado por el sistema es un sujeto constituido en sí mismo por la memoria de sus opresiones, que se corresponden y configuran una histórica y una dinámica de opresión y exclusión, que debe ser tenida en cuenta en el ejercicio de un proyecto político liberador. Pero además, la ausencia de un fundamento último de la política lleva a la hegemonía de Laclau a exponerse a la crítica de la FL por mera voluntad de poder, de "hegemonía por hegemonía" en el espacio de lo mismo, por convertirse ella misma en el fin último.

Para la FL, que parte del respeto por la vida humana como principio y fundamento de la política, no es posible que exista una radical contingencia de la política, una lógica política autónoma al margen de una materialidad, no puede existir lucha por la hegemonía sin tener como fundamento el respeto por la vida: "hay al menos un marco en última instancia que no puede ser nunca subvertido: el cumplimiento de necesidades tales como el comer, beber, vestirse, tener casa". No entender a la hegemonía como "mediación estratégica del contenido material de la política (que es la vida)" es operar en un vaciamiento formal de la política:

> "en el análisis del nivel político –que he denominado estratégico de hegemonía– no debe negarse el nivel económico –que le presta su materialidad o contenido, como veremos–. La negación de la lógica material de la reproducción de la vida, específicamente de lo económico a favor exclusivo de la lógica política de lo estratégico la denominaré la "reducción formalista política". Será un vaciamiento antimaterialista. El "contenido material" no niega, sino que "enmarca", el horizonte cuasi autónomo (pero articulable) de lo político con respecto a lo material, a la vida humana, a lo económico. La cuestión "necesidad/contingencia" adquiere así otra significación" (Dussel, 2001: pp. 190-191)

Naturalmente, estas diferencias en los fundamentos de la política derivan en una posición crítica de la FL respecto a la formulación del pueblo en la teoría populista. La construcción discursiva, retórica, del pueblo en el populismo niega su materialidad y su existencia previa a la lógica política-sistémica. Materialidad que, por lo demás, si no es tenida en cuenta como existencia previa, anularía la distinción entre "lo popular" y "el populismo":

> "La categoría "pueblo" exige tomar en serio su "contenido" material: la corporalidad vulnerable que vive y puede morir (que sale a la calle exigiendo, como hemos ya indicado: "¡Paz, pan y trabajo!"), el trabajo real como relación con la naturaleza desde las relaciones prácticas interpersonales (como relaciones de producción reproducidas gracias a sus "instituciones"); como valores culturales que arquitectonizan las mediaciones de la reproducción de la vida de esa comunidad contradictoria e histórica del "pueblo": conciencia popular, memoria popular. [...] Como puede observarse, "lo popular" tendría que ver con el bloque social en tanto que oprimido, mientras que "lo populista" con un manejo de las interpelaciones del pueblo por parte del bloque histórico en el poder, cuya hegemonía la tienen grupos que no son necesariamente componentes del "pueblo", en el sentido definido" (Dussel, 2001: p. 218).

De la negación de la materialidad del pueblo como existencia completamente distinta al ser/sistema/totalidad (*distinta* como externa y no *diferente* como parte de la propia estructura de identidad) se desprende que el proyecto de liberación será distinto a la emancipación o emancipaciones del populismo, que para la FL siempre van a ser parciales en tanto se mueven en el mismo horizonte ontológico de dominación. La liberación implica toda la radicalidad de lo nuevo que aparece desde la nada, desde la exterioridad del sistema:

> "De la nada es que aparecen los nuevos sistemas; nuevos en sentido metafísico, radical [...] Desde el otro como otro, el pobre, libertad incondicionada por cuanto se desprecia su exterioridad como nada (como incultura, analfabetismo, barbarie), como lo nulo, es como surge en la historia lo nuevo. Por ello todo sistema futuro realmente

resultante de una revolución subversiva en su sentido metafísico es analógica: semejante en algo a la anterior totalidad, pero realmente distinta" (Dussel, 1996: p.62)

Por último, un tema central en las diferencias se han marcado respecto de las conceptualizaciones del populismo es el rol del liderazgo en la constitución de la subjetividad popular, mecanismo por el cual el pueblo (como bloque de opresores y excluidos) sería des-sustancializado y re-sustancializado en la figura del líder, licuando lo que éste tiene de autonomía en función de una performatividad, y, en cierto sentido, abonando indirectamente al entendimiento ontológico de la exterioridad como irracionalidad que requiere de una construcción intelectual externa.

La FL reconoce la acción como un nivel de la política, nivel en el que la estrategia se torna indispensable, a la vez que reconoce la necesidad de un liderazgo que, en el momento en que el quiebre ontológico (crisis de legitimidad) del sistema vigente deja lugar a la aparición política del pueblo (al que, otra vez, construyen originalmente como sujeto histórico y no como actor político) éste debe ser capaz de depositar la confianza en conductores políticos:

> "El pueblo puede estar convencido racionalmente de un plan político, pero subjetivamente debe objetivar en alguien, en su honestidad, entereza, valentía, sabiduría, para entregarle el mandato de hacerse cargo de la responsabilidad de compartidamente alcanzar la meta estratégica convenida. Se establece, en el pueblo que cree suficiente en sí mismo un pacto de mutua colaboración" (Dussel, 2007: p.15)

Es decir, el liderazgo es una tarea ligada a la estrategia para la acción política, y no un momento de configuración de la identidad, en el que el pueblo crea un "mito de liderazgo" para intervenir en una coyuntura política crítica, depositando en el conductor la responsabilidad primeramente ética de aparición de la exterioridad frente a la totalidad en crisis:

“Por el contrario, de lo que se trata es de definir correctamente la importancia y necesidad del liderazgo en situaciones de profundo cambio político, en ciertos casos revolucionaria, en donde los movimientos sociales y las masas populares pueden investir simbólicamente a ciertos líderes de un aura, que el mismo pueblo construye para su defensa, exigiéndoles obediencia a los consensos de los movimientos y del pueblo expresados en sus organizaciones democráticas con las que debe articularse. Si el liderazgo se autonomiza y pretende identificar su propia voluntad con la sede del poder política se cae en profunda corrupción. Si se mantiene fiel al servicio del pueblo aportando unidad, creatividad, confianza, paciencia, su función se hace necesaria” (Dussel, 2007: p.18)

"En 1517 el P. Bartolomé de las Casas tuvo mucha lástima de los indios que se extenuaban en los laboriosos infiernos de las minas de oro antillanas, y propuso al emperador Carlos V la importación de negros, que se extenuaban en los laboriosos infiernos de las minas de oro antillanas"

Jorge Luis Borges, 1934

Conclusiones

Como se ha podido ver en el desarrollo del presente trabajo, la Filosofía de la Liberación se enmarca en una generación de pensadores que, en toda Latinoamérica, buscan construir una filosofía, teoría política, sociología, que pueda dar respuesta a la situación de dependencia de nuestros países respecto de las potencias, pero también de las dependencias y desigualdades internas. Partiendo de este objetivo, y sin desconocer los intentos previos que servirán de influencia (la Teología de la Liberación, Teoría de la Dependencia, los antecedentes de otros filósofos como Salazar Bondy y Zea), la FL entiende que sólo se puede arribar a una filosofía propia y auténtica en la medida en que ésta esté comprometida con la liberación de su pueblo.

Este movimiento ubicará al punto de partida en la exterioridad del sistema, y necesariamente se debe comenzar por una crítica frente a la totalidad ontológica (y esto es una crítica a la razón moderna), y continuar con una propuesta metafísica que parta desde esa exterioridad negada. Naturalmente, el sujeto histórico de la exterioridad no puede ser el mismo que nomina la totalidad (y aquí vale tanto liberales, conservadores como para marxistas), sino aquel que ésta niega: el pueblo oprimido.

De esta manera, el pueblo se constituye como el bloque social de oprimidos y excluidos de la totalidad vigente, es decir, parte de una ruptura en la comunidad política, marcando la distinción de aquellos cuyas necesidades están insatisfechas y su identidad se encuentra negada, y se constituye como sujeto histórico y cultural, con memorias y anhelos comunes, antes que como sujeto político.

A partir de esta construcción, la FL polemizará con el individuo moderno, expresado en el liberalismo, y con la clase marxista, entendiendo que ambas categorías

son modelos pensados desde la cultura dominadora, que no pueden dar cuenta de la estructura modal de los sujetos dependientes en Latinoamérica y el Tercer Mundo, pero también con la formulación del pueblo desde las ópticas del populismo de Ernesto Laclau, en tanto entienden que, pensadas desde el campo estratégico político, no logran dar cuenta de la especificidad histórica del pueblo.

En la década de 1970 la FL significó un gran acontecimiento filosófico en Argentina, que, durante los exilios en la última dictadura, se extendió con notable aceptación por el continente. Se trata de un primer ejercicio filosófico situado que adquiere sistematización, no sólo como respuesta a la polémica abierta por Salazar Bondy, sino como irrupción de una nueva generación filosófica en Argentina con pretensiones de superar la totalidad vigente.

Probablemente la mayor disrupción de la FL sea la deconstrucción de la ontología occidental (*"el ser es, el no-ser no es"*), partiendo de la sentencia de que ésta oculta al otro, al distinto. Nominar como sujeto al pueblo, a los excluidos, resignifica todo un *ethos* negado y permite volver la mirada sobre lo que *no-es* para la filosofía occidental, para desde allí construir otro sistema filosófico, abierto pero sistemático, con categorías propias de las problemáticas latinoamericanas. Pero también implica un compromiso ético, más que epistemológico o pedagógico, en el ejercicio reflexivo. No es posible hacer filosofía auténtica en contextos dependientes si ésta no está profundamente comprometida con la liberación. Entonces volver la mirada sobre el otro negado ontológicamente implica el compromiso con la construcción de un proyecto político de liberación.

Es igualmente importante la construcción de una filosofía con sujeto colectivo, que ahonde en los fundamentos de una existencia que trasciende lo individual, el "yo", para ir hacia un "nosotros". La discusión con el individuo liberal contribuye a delinear mejor al pueblo filosóficamente, pero también a entender las limitaciones de los proyectos políticos locales que, a partir de la constitución del Estado nacional, sentaron bases en ideologías modernas importadas, que poco tenían que ver con las realidades latinoamericanas.

Se trata de un movimiento categorial que se desprende de la tradición filosófica moderna y trae consigo nuevos tópicos, que aún hoy resultan relevantes para pensar sobre la realidad latinoamericana en general, argentina en particular, en el marco del re-emerger de proyectos hiper-individualizantes y excluyentes. La concepción solipsista del sujeto, la constitución identitaria desde la mera experiencia individual, funciona como fundamento a partir del cual justificar luego la violencia y la dominación sobre quienes no respondan a ese ideal eurocentrado.

El contrapunto con la clase como sujeto del marxismo ortodoxo (y con toda la tradición de izquierda), aunque mucho más amplio de lo que aquí se pudo desarrollar (especialmente en la obra de Enrique Dussel), recupera la especificidad de las relaciones de opresión en países capitalistas dependientes y que mantienen aún el *trauma* de una experiencia colonial.

Si bien la recuperación de la cuestión nacional en los debates de la Tercera Internacional Comunista, así como las construcciones teóricas en torno a la experiencia de la Revolución China, permitieron un breve corrimiento dentro del marxismo ortodoxo respecto del enfoque economicista, los autores de la FL consideran que es un producto más de la modernidad europea y que, al ubicarse dentro de ese horizonte ontológico, no es capaz de dar cuenta de la particularidad latinoamericana. De la misma manera, los autores han dado cuenta de las limitaciones del economicismo para pensar la identidad popular en países dependientes, en tanto las opresiones son múltiples y están más ligadas a contradicciones históricas que propias de un modo de producción.

Sin embargo, es notoria la falta de consideración para con las reformulaciones latinoamericanas del marxismo, que han trabajado profundamente la cuestión del sujeto, si bien existen trabajos de filósofos de la liberación en torno a, por ejemplo, José Carlos Mariátegui[30], estos son escasos y no implican un reconocimiento a la tradición. Exceptuando a Dussel, quien tiene una vasta obra reconstruyendo (de manera polémica para muchos) sus lecturas marxistas, el resto de autores del grupo populista de la FL

[30] Por ejemplo: Dussel, E. (1998) "El marxismo de José Carlos Mariátegui como Filosofía de la Revolución" en "Materiales para una Política de la Liberación", UANL, PyV Editores: México

descartan de plano las posibilidades de las categorías marxistas frente a la realidad latinoamericana (será una de las grandes diferencias con otros grupos dentro de la FL[31]).

En estos contrapuntos, tanto con el individuo como con la clase, la Filosofía de la Liberación continúa delineando su concepción del pueblo. Sin embargo, a modo de reflexión, pareciera que la construcción que hacen de la modernidad a partir del "*mito*" (en términos de Dussel) de la modernidad les impidiera poder reconocer los avances significativos que se dieron.

El individuo o la clase, el liberalismo o el marxismo, son sólo productos de un proyecto que, ya desde antes, estaba impugnado por la FL por fundarse sobre la violencia y la exclusión, pero esto significa también impugnar, por ejemplo, el ideal democrático e igualitario que, en última instancia, en las formulaciones políticas de la FL tienen una presencia tan importante[32].

Por otro lado, la construcción "transmoderna" como superación de la modernidad se basa en una subversión de las categorías de la misma (ontología/metafísica, totalidad/alteridad, dominación/liberación, etc) que, sin reconocer su parte de verdad, finalmente no proponen una construcción tan radical como su crítica deconstructiva.

Respecto de las discusiones que entablan con el populismo de Laclau, si bien comparten el agotamiento del marxismo clásico para dar cuenta de la realidad latinoamericana, y al pueblo como sujeto, se diferencian respecto de la "performatividad" del pueblo como construido a partir de la articulación en una cadena equivalencial de demandas insatisfechas, o como bloque social de oprimidos y excluidos. Esto es, la diferencia fundamental de si el pueblo es un sujeto histórico en sí, independiente de cualquier operatoria hegemónica política, que en determinados

[31] Para profundizar en las tendencias al interior de la FL, se recomienda Cerutti, H. (1992) "Filosofía de Liberación Latinoamericana", Fondo de Cultura Económica, México: 2006.
[32] Con esto nos referimos a las ideas que los autores desarrollan cuando refieren a la política de la liberación. Ideas que, más allá de los componentes filosóficos que puedan agregar, tienen como base al ideal de democracia participativa. Ejemplo de ello: Dussel, E. (2012) "Democracia Participativa, Disolución del Estado y Liderazgo Político" Tinta Roja, Tinta Negra: México. Disponible en https://www.enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/430.2011_espa.pdf

momentos la coyuntura puede activarlo como actor político, o si es un sujeto político construido a partir de un exterior constitutivo y de la articulación de un líder, pero también implica un re-entendimiento del populismo: si como fenómeno concreto de una situación histórica-geopolítica del SXX, o si como una lógica de la política para la producción de identidades colectivas.

Esto en última instancia, lleva a una discusión sobre el sentido de lo político, si como productor de lo social, como dador de sentido ontológico a lo social, o como interpelación desde la exterioridad a lo constituido socialmente. Discusión que, además, se profundiza si se tiene en cuenta que la FL coloca al respeto por la vida humana como principio rector de la política, algo completamente inexistente desde el antiesencialismo de Laclau que está pensando en una contingencia radical de la política. Los marcos éticos con los que cuenta la FL, seguramente por su influencia teológica, atan a la política a un nivel de materialidad que influye también en la definición del pueblo como sujeto (rozando un esencialismo simplista), y, naturalmente, en el proyecto de liberación *integral* por oposición a las reivindicaciones siempre parciales que ofrece el populismo.

El rol del liderazgo es otro tema que ha generado polémicas para la FL, en tanto ésta lo reconoce como una herramienta necesaria a nivel de estrategia política, pero no en la constitución de la identidad popular, operatoria que significaría una des-sustancialización del pueblo en torno a la figura de un líder. Lo que subyace aquí amerita una discusión más profunda que (más allá de la concepción del pueblo como sujeto histórico) la FL no termina de dar, y va en torno a sus definiciones políticas-estratégicas.

El optimismo que se encuentra en torno a la idea de pueblo tiene, obviamente, un fuerte componente teológico: sin ahondar demasiado, la idea de Pueblo de Dios como sujeto que habla en la historia, la reinterpretación del cristianismo en función de la retórica del sufrimiento de los Pueblos y la idea de humanidad utópica. Componente que implica una idea casi de "hombre nuevo", ligado a una "inocencia" del oprimido (aquí el uso de la palabra *víctima* para dar cuenta del bloque), que, por un lado, lleva a idealizar al pueblo y ocultar las desigualdades y dominaciones al interior del mismo (como ejemplo claro, la violencia machista) y, por otro lado, descuida la dimensión

política-estratégica del proyecto liberador. Quizá correr al pueblo de la posición de víctima en la que la FL lo ubica por influencia teológica abriría lugar para que emerja como potencia esa "memoria común de dominación" y de luchas por el reconocimiento, posibilitando pensar la dimensión política-estratégica pero también permitiendo la activación del pueblo como sujeto político.

Con esto queremos decir, la FL le otorga a la filosofía un rol casi salvacionista que partiendo de una práctica ético-política devele lo oculto del ser latinoamericano en una reivindicación de su humanidad, pero esa radicalidad filosófica es casi un ideal que no tiene un correlato político igualmente novedoso, en tanto la dimensión política de la Filosofía de la Liberación se agota en la construcción de formas igualitarias y convivencias pluralistas, aquello que Dussel sintetiza en algo así como "Universalidad en la Diferencia, y Diferencia en la Universalidad", al fin y al cabo, ideas modernas y occidentales, casi como un movimiento consciente que, luego de un diagnóstico preciso y novedoso respecto de la situación de opresión y exclusión, decide descuidar el proyecto político para evitar el conflicto y el enfrentamiento como táctica: esto es, concretamente, no servir de base teórica a proyectos políticos revolucionarios en los 70's.

Independientemente de estos puntos que hemos decidido marcar a modo de conclusión y reflexiones finales, la Filosofía de la Liberación ha marcado un importante momento en la trayectoria de producción de conocimiento latinoamericano general, y en la filosofía política en particular, buscando en el reverso de lo afirmado la posibilidad de construcción de un discurso liberador. Se trata del primer intento de construir con alguna rigurosidad al Pueblo, que hasta entonces era nominado siempre narrativamente, como categoría política pero también como sujeto del que partir para la construcción de una alternativa política.

La filosofía política no es ni debe ser neutral frente al escenario local y global de profunda desigualdad y exclusión de las mayorías, el avance de lógicas individualizantes y movimientos reaccionarios, y la dificultad que enfrenta el campo popular para consolidar alternativas políticas que impliquen mejoras significativas en la

vida de nuestros pueblos. La pregunta por el sujeto histórico que se reivindica es una primera piedra de toque para reflexionar acerca de si es posible *construir-reconstruir-imaginar* un proyecto político otro, que ha sido, finalmente, la preocupación que motivó originalmente este trabajo.

Bibliografía

- Ansaldi, W., & Funes, P. (1998). Viviendo una hora latinoamericana: Acerca de rupturas y continuidades en el pensamiento en los años veinte y sesenta. *Cuadernos del CISH, 3*(4), 45-63.
- Ardiles, O. (1973). Bases para una destrucción de la historia de la filosofía en la América indo-ibérica. En *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (pp. 15-28). Bonum.
- Bobbio, N. (1990). Razones de la filosofía política. En *Studi politiche in onore di Luigi Firpo* (pp. 73-85). Angeli.
- Bobbio, N. (1994). *Liberalismo y democracia*. Fondo de Cultura Económica.
- Cardoso, F. (1970). ¿'Teoría de la dependencia' o análisis de las situaciones concretas de dependencia? *Revista Latinoamericana de Ciencia Política, 1*(3), 55-78.
- Cardoso, F. H., & Faletto, E. (1969). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Siglo XXI.
- Casalla, M. (1971). *Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea*. Bonum.
- Casalla, M. (1975). Algunas precisiones en torno al concepto de Pueblo. En *Cultura popular y filosofía de la liberación* (pp. 45-60). Bonum.
- Casalla, M. (1978). Razón y liberación: Segundo interludio filosófico: Sobre las nociones de nación y pueblo en perspectiva latinoamericana. En *Razón y liberación* (pp. 75-90). Altamira.

- Castel, R., & Haroche, C. (2003). *Propiedad privada, propiedad social, propiedad de sí mismo: Conversaciones sobre la construcción del individuo moderno*. Homo Sapiens.
- Dussel, E. (1972). El método analéctico y la filosofía latinoamericana. En *VII Congreso Panamericano de Filosofía* (pp. 101-115). Brasilia.
- Dussel, E., & Guillot, D. (1973). Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas. En *Materiales para una política de la liberación* (pp. 21-34). Editorial Bonum.
- Dussel, E. (1977). Estatuto ideológico del discurso populista. *Ideas y Valores, 26*(102), 45-59.
- Dussel, E. (1980). Apéndice: Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular. En *La pedagógica latinoamericana* (pp. 99-120). Nueva América.
- Dussel, E. (1985). La cuestión popular. *Cristianismo y Sociedad, 84*, 81-90.
- Dussel, E. (1996). De la fenomenología a la liberación. En *Filosofía de la liberación* (pp. 95-120). Nueva América.
- Dussel, E. (1998). El marxismo de José Carlos Mariátegui como filosofía de la revolución. En *Materiales para una política de la liberación* (pp. 150-170). UANL, PyV Editores.
- Dussel, E. (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Desclée de Brouwer.
- Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. Siglo XXI-CREFAL.
- Dussel, E. (2007). *5 tesis sobre populismo*. UAM-Iztapalapa.
- Dussel, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. Fondo de Cultura Económica.

- Dussel, E. (2012). Democracia participativa, disolución del Estado y liderazgo político. *Tinta Roja, Tinta Negra*.
- Dussel, E. (2018). Descolonización de la filosofía y de las ciencias sociales. *Nuevo Mundo*, ISSN 0327-7097.
- Germani, G., Di Tella, T., & Ianni, O. (1973). *Populismo y contradicciones de clase en Latinoamérica*. Era.
- Giddens, A. (1979). *La estructura de clases en las sociedades avanzadas*. Hutchinson.
- Hobbes, T. (1983). *De Cive*. (H. Warrender, Ed.). Oxford University Press. (1642).
- Hobbes, T. (1994). *The elements of law natural and politic*. (J. C. A. Gaskin, Ed.). Oxford University Press. (1640).
- Hobbes, T. (1996). *Leviatán*. (R. Truck, Ed.). Cambridge University Press. (1651).
- Kusch, R. (2008). *La negación en el pensamiento popular*. Las Cuarenta. (1975).
- Laclau, E. (1977). *Politics and ideology in Marxist theory: Capitalism, fascism, populism*. Siglo XXI.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (1985). *Hegemonía y estrategia socialista*. Siglo XXI.
- Laclau, E. (2018). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica. (2005).
- Lenin, V. (1919). Una gran iniciativa: Discurso en el VIII Congreso del PC de Rusia.
- Levinas, E. (2002). *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme. (1961).

- Marx, K., & Engels, F. (1976). *La ideología alemana* (S. W. Ryazanskaya, Trad.). International Publishers. (1845).
- Rabotnikof, N. (2018). Populismo: Conceptos, vocabularios y experiencias. *Diánoia, 63*(81), 3-22. https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2018.81.1571
- Retamozo, M. (2006). Populismo y teoría política: De una teoría hacia una epistemología del populismo para América Latina. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales, 12*(2), 99-120.
- Scannone, J. C. (1972). Teología y política: El actual desafío planteado al lenguaje teológico latinoamericano de liberación. En *Fe cristiana y cambio social en América Latina: Encuentro de El Escorial* (pp. 247-264). Instituto Fe y Seguridad.
- Scannone, J. C. (1973). *Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje*. Bonum.
- Scannone, J. C. (1976). *Teología de la liberación y praxis popular: Aportes críticos para una teología de la liberación*. Ed: Sígueme.
- Scannone, J. C. (2011). La vigencia actual de la filosofía de la liberación. En *IV Jornadas de investigación en Humanidades* (pp. 55-70). Bahía Blanca.
- Skinner, Q. (2003). *El nacimiento del Estado*. (E. Ostrensky, Estudio preliminar; M. Gainza, Trad.). 3ª reimpresión. Editorial Crítica.
- Skinner, Q. (2010). *Hobbes y la libertad republicana*. Prometeo Libros.
- Tobar Tovar, C. (2013). Sobre el individualismo liberal: Una aproximación a la tensión entre el individuo y la sociedad. *Questione Disputatae, 13*, 13-26.
- Touraine, A. (1992). *Crítica de la modernidad*. Fondo de Cultura Económica.

- Wolin, S. (1960). *Política y perspectiva: Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Amorrortu Editores