



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

P

Los límites del concepto de ciudadanía en el marco de una ética latinoamericana

De una ética de la liberación a una praxis intercultural

Autor:

Berisso, Daniel Carlos

Directora:

Bonilla, Alcira Beatriz

Diciembre de 2011

Tesis presentada para cumplir con los requisitos finales para la obtención del título de
Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

*Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras
Doctorado*

TESIS DE DOCTORADO

***Los límites del concepto de ciudadanía en
el marco de una ética latinoamericana
(De una ética de la liberación a una praxis intercultural)***

Tesista: Lic. Daniel Carlos Berisso (Expte. N° 0818971/2005)

Directora: Dra. Alcira Beatriz Bonilla

**Buenos Aires
6 de diciembre de 2011**

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

1. Marco teórico	4
2. Estado de la cuestión	7
3. Estructura de la tesis	22
4. Pautas metodológicas	23

PRIMERA PARTE

La relación pueblo-ciudadanía

I.1. Estructura e historicidad de la prioridad del concepto de “pueblo”	28
I.1.1. Perspectivas latinoamericanas en torno al concepto de “pueblo”	33
I.1.2. La Filosofía de la Liberación y su contexto de emergencia	38
I.1.3. “Pueblo” en el recorrido filosófico de E. Dussel	46
I.1.4. Diferencia estructural pueblo-ciudadanía	50
I.2. Pueblo: ¿progreso o regreso?	54
I.3. La vía popular y la vía religiosa	69
II. Desarrollo de la demostración en base a tres dicotomías	
II.1. Ideología y utopía	83
II.2. Sistema y vida concreta	92
II.2.1. La vida concreta en la obra de E. Dussel	92
II.2.2. Crítica de la “falacia naturalista”	96
II.2.3. Afirmación de la vida y “dar-la-vida-por”	101
II.2.4. Ciudadanía e ideología	105
II.3. El sistema opresor y la víctima	111
II.3.1. De la hipótesis del “buen salvaje” a la utopía desde el Otro	111
II.3.2. F. Hinkelammert y la crítica de la razón utópica	120
II.3.3. Pensamiento crítico y comunidad de víctimas	128
III. A modo de síntesis: poder fetichizado y poder obediencial	139

SEGUNDA PARTE

IV. Estructura e historicidad de la reelaboración intercultural del concepto de “ciudadanía”	148
IV.1 Lo nacional entre la ciudadanía y la cultura	150
IV.1.1. Aproximaciones a una definición de cultura	155
IV.2. “Ciudadanía” como estrategia enunciativa	164
IV.3. El debate “Fornet Betancourt-Dussel”	168
V. Desarrollo de la demostración en base a tres dicotomías	183
V.1. Globalismo y contextualidad (monólogo <i>versus</i> diálogo)	184
V.1.1. Campo popular y giro lingüístico	184
V.1.2. El refuerzo de la sociedad civil	193
V.1.3 Meta-física y sociedad post-metafísica	197
V.1.4. La crisis del sujeto filosófico	200
V.1.5. Interculturalidad y globalización	204
V.2. Interculturalismo y colonialidad	209
V.3. ¿Traducción o liberación?	215
VI. Epílogo	
VI.1. Los supuestos interculturales de la Filosofía de la Liberación y los supuestos liberadores de la Filosofía Intercultural	227
VI.2. Ampliación y diferenciación del concepto de ciudadanía	235
VII. Conclusión	245

Berisso, Daniel Carlos

Los límites del concepto de ciudadanía en el marco de una ética latinoamericana : de una ética de la liberación de la praxis intercultural . - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2014.

E-Book.

ISBN 978-987-3617-31-7

1. Filosofía. 2. Ética. 3. Ciudadanía. I. Título
CDD 190

INTRODUCCIÓN

1. Marco teórico

La escritura de esta tesis gira en torno a la problematización de las categorías “ciudadanía” y “pueblo” en la Filosofía Práctica Latinoamericana tomando en cuenta particularmente los desarrollos de la Filosofía de la Liberación y de la Filosofía Intercultural. La óptica adoptada para la investigación es la filosófica, fundamentalmente orientada hacia las dimensiones ético-políticas de las nociones mencionadas, si bien se consideran las teorías sociológicas y de la ciencia política al respecto. El hecho de que se haya elegido este segmento de la ética latinoamericana, particularmente afín a los movimientos de resistencia social y cultural, propicia el compaginado de planteos filosóficos y socio-históricos, que será fundamental en la articulación definitiva del texto. Si bien la impronta latinoamericana resulta fundamental para entender toda filosofía de la liberación, el alcance de las tradiciones aquí convocadas es también planetario y no sólo latinoamericano. De la inmensa variedad que encierran ambas tradiciones la investigación se ciñe al estudio de la obra de Enrique Dussel, por el lado de la Filosofía de la Liberación, y al de la producción de Raúl Fornet Betancourt, por el lado de la Filosofía Intercultural. La selección de estos dos pensadores, que comparten una óptica común que congrega teoría y *praxis*, es alentada por una motivación metodológica central: la de resaltar la palabra elevada “desde América” en tanto locación de identidad y resistencia al colonialismo sociocultural y no meramente como surgida desde un *tópos* geográfico.

Para dar satisfacción a lo expresado anteriormente esta investigación no se ajusta al método de la Historia de las Ideas, tan frecuente en los estudios sobre Filosofía Latinoamericana, sino que pretende la construcción de una “trama conceptual” compleja e histórica. Aquí no se persigue como objetivo final la reconstrucción de determinados temas en tales o cuales obras, conforme a la usanza habitual en los trabajos de tesis, de acuerdo con el esquema “el tema y en el pensamiento de *x* autor”. Temas y autores constituyen, en cambio, la mediación pertinente para la elaboración de un relato en el que dos categorías, “ciudadanía” y “pueblo”, revisten una relación particular en el marco de una trayectoria y de un desenlace teórico y contextual.

El concepto de “ciudadanía” que se incluye en la primera parte de esta trama es aquél que se consolida con el paradigma liberal moderno, según el cual el hombre pasa de “súbdito” a “sujeto universal de derechos civiles y políticos”. El concepto de “pueblo” se conforma según la acepción predominante en el pensamiento de Dussel, a saber: “conjunto humano oprimido” (Dussel, 2007: 460). La subordinación y la oclusión del concepto moderno de “ciudadanía” frente al primado de la noción de “pueblo” en el contexto de la Filosofía de la Liberación, debido a motivos tanto históricos como estructurales, se manifiesta claramente en la obra de Dussel. Más tarde se asiste a la rehabilitación estratégica del uso de la categoría de “ciudadanía” en el marco ético-político de la Filosofía Intercultural, alterándose cualitativamente el sentido de la versión liberal de la misma. De ahí que la alusión a “límites”, presente en el título de esta tesis, remita a las ideas de “subordinación”, “reposición ampliada” y “diferenciación”, recursos que servirán a la distinción, en el interior mismo del concepto en cuestión, de orientaciones polémicas como “ciudadanía monocultural” *versus* “ciudadanía intercultural”.

Desde mediados de los ochenta, con la vuelta de la democracia y el lugar destacado que empiezan a ocupar los derechos humanos en la opinión pública de las sociedades post-dictatoriales, el concepto de “ciudadanía” se torna central en los debates académicos y políticos. Así se percibe la necesidad de ampliar el alcance de los estudios éticos y, con ello, la noción de ciudadanía se revela como mediadora esencial de la Filosofía Práctica en el espacio público. Sin embargo, se manifiesta ya desde esos años un pronunciado predominio de investigaciones centradas en “ética y ciudadanía” o “ciudadanía y derechos humanos”, proyectadas de manera desvinculada de conceptos filosóficamente “densos”, que podrían considerarse afines al de ciudadanía, como “pueblo” y “liberación”. Uno de los objetivos de este trabajo es investigar, desde una perspectiva de raíz latinoamericana que recurre además a los planteos interculturales, las aristas de esa relación “pueblo-ciudadanía”, pocas veces frecuentada en los trabajos filosóficos. En particular se perseguirá: 1) reconstruir la relación de convergencia entre Filosofía de la Liberación y Filosofía Intercultural; 2) focalizar los segmentos de autonomía relativa de una y otra tendencia; 3) dar cuenta de la transformación del concepto de ciudadanía en el contexto de su rehabilitación crítica y puesta en discurso por parte de la Filosofía Intercultural.

Tomando en cuenta las consideraciones precedentes, se plantea la siguiente hipótesis principal de esta tesis:

“Si el concepto de ‘pueblo’ en el marco de la filosofía ética y política de Dussel subordina el de ‘ciudadanía’, que puede ser entendido en dicho contexto como ‘funcional’ al capitalismo y por lo tanto ‘ideológico’, en el marco del pensamiento ético-político intercultural (Fornet Betancourt) el concepto de ciudadanía adquiere una renovada relevancia *estratégica*, como pieza esencial para un programa de diálogo y ‘traducción’ entre pueblos y/o culturas”.

Debe consignarse que el “cambio” a que se hace mención implica una *ampliación y diferenciación* con respecto a la versión de “ciudadanía” utilizada en el contexto del discurso moderno liberal occidental.

Las hipótesis secundarias son:

- a) El concepto liberal de “ciudadanía” está subordinado al de “pueblo” tanto en el contexto histórico de emergencia, como en el contexto de justificación teórica de la Filosofía de la Liberación en general y, en particular, de la Ética de la Liberación de E. Dussel.
- b) En la secuencia que va de la Ética de la Liberación de Dussel a la Filosofía intercultural de Fornet Betancourt el concepto de “ciudadanía” adquiere una renovada relevancia estratégica.
- c) Puede comprobarse que las filosofías de Dussel y de Fornet Betancourt no son dos paradigmas enfrentados “de raíz”, sino que están troncalmente unidas, aún distanciadas entre sí por espacios de relativa independencia.
- d) Por lo tanto, “interculturalidad” y “traducción” no se oponen a “liberación”, así como “pueblo” (víctima) -en singular- no se contradice con “pluralidad de pueblos”; sino que dichas categorías más bien pertenecen a niveles discursivos alternativos y complementarios.
- e) El concepto de “ciudadanía” es repuesto por la filosofía intercultural en el marco tanto de una *ampliación* como de una *diferenciación* con el concepto liberal de la misma.
- f) Dicha “diferenciación” arroja el saldo de un concepto que va del *atomismo* al “holismo hospitalario”; del *ahistoricismo* del mero “sujeto de derecho”, a una historicidad que lo hermana con el concepto de “pueblo”; y de la *funcionalidad*, al antagonismo resistente, asociado a la escucha de la interpelación del “otro” o el “extranjero”.

2. Estado de la cuestión

El concepto de “ciudadanía” que constituye el punto de partida de este trabajo, de acuerdo con la delimitación señalada en el marco teórico, es el que se extrae de la definición liberal: “sujeto universal portador de derechos civiles y políticos”. No obstante, hacia el interior del contexto teórico-filosófico denominado a grandes rasgos como “liberal” pueden establecerse diferencias no despreciables en materia ético-política. Por ejemplo, es de destacar la distinción entre “ciudadanía liberal” y “ciudadanía republicana” reeditada por los pensadores denominados comunitaristas (C. Taylor, G. Sandel, A. MacIntyre, etc.). La primera concepción, describe la forma típica del liberalismo clásico de autores como J. Locke, T. Hobbes o J. Bentham. Según Taylor se trata de una ciudadanía basada en la “instrumentalidad compartida” por medio de un contrato. Taylor opone a esta fórmula “contractualista” de articulación social, basada en la “libertad negativa” o permisividad ante todo aquello que el contrato no prohíbe, la concepción “republicana” que entiende la “libertad ciudadana” como “participación activa en los asuntos públicos”, invocada a través de autores como J. J. Rousseau y J. Montesquieu (Taylor, 1997: 252). Sin embargo, en cuanto al dispositivo liberal en su conjunto, más allá de dichas distinciones internas, puede decirse que adolece de inconsistencias básicas respecto del modelo de “pueblo” que se presenta en esta tesis. En primer lugar, porque la premisa de este encuadre teórico no es el concepto ilustrado de “pueblo” como “mediación” simbólica a partir de la cual se define el sujeto de la soberanía en las democracias formales-liberales (Mairet, 1978: 63), sino “pueblo” en tanto polo dominado, en el interior de una formación sociocultural dada. Esto último lleva a participar de la misma sospecha acerca del universo liberal en su conjunto de K. Marx en *La cuestión judía* (1998: 26). En efecto, éste sostiene que el *citoyen* “encubre” al *bourgeois*; por consiguiente, establece la funcionalidad ideológica de la categoría “ciudadanía” respecto de la reproducción de la estructura de dominio existente y, por lo tanto, de “pueblo” como sujeto político de la soberanía burguesa.

También en el marco general del liberalismo puede confrontarse la teoría clásica liberal con el liberalismo “multicultural”, tal como se revela bajo el concepto de “ciudadanía cultural” utilizado por W. Kymlicka (1996). Esta forma de entender la ciudadanía amplía el carácter contractual incorporando derechos ligados a la pertenencia y la identidad de los sujetos. Sin embargo, exhibe el mismo déficit dialógico en el nivel

de los procesos de integración sociocultural que se percibe en las acepciones de ciudadanía antes referidas y omite –como todo planteo liberal- la relación estructural que se plantea entre dominadores y dominados. Por lo tanto, en líneas generales, queda establecido que los criterios de ciudadanía que rivalizarán tanto con la noción de “pueblo” como con la noción de “ciudadanía intercultural” son: 1) el concepto que se extrae de la concepción liberal propiamente dicha, 2) la ampliación que se deduce de la reformulación comunitarista/republicana, 3) la noción derivada del encuadre liberal-multicultural.

A través de una lectura de la filosofía latinoamericana se perciben tres formas ejemplares de interpretar el concepto de “pueblo” representadas, respectivamente, por R. Kusch, A. Roig y Dussel. Más allá de la distinción “pueblo-ciudadanía”, en este contexto es preciso efectuar, además, la problematización de las relaciones “pueblo-clase” y “pueblo-populismo”.

En el caso de Kusch se observa una orientación ontologicista con un matiz culturalista o telurista, basada en el “estar” como fondo telúrico o “domicilio existencial”. En nombre de un *ethos* popular, Kusch plantea una comunidad o “nosotros” definida en relación con un “suelo” y, por lo tanto, orientada contra toda concepción “ingrávida” y/o “desarraigada”. Puede decirse que Kusch no efectúa distinciones sustantivas entre “popular” y “populista” y que el mote de “populista” no sería para él despectivo, dado que la referencia al “pueblo” representa justamente la “densidad” o el “peso cultural” del sujeto. Esta dimensión, a su entender, se diluye bajo la órbita de la categoría “eurocéntrica” de “clase” (Kusch, 1991: 14-40).

Roig se sitúa en el extremo opuesto a Kusch, dado que rechaza la pretensión de situar la ontología por encima de la historia. Fiel a un historicismo crítico ensaya una cuidadosa genealogía del sujeto filosófico latinoamericano. No obstante, coincide con Kusch en no hacer distinciones entre “popular” y “populista”, pero lo hace en desmedro del concepto de “pueblo” que, según su óptica filo marxista, tiende a distorsionar la comprensión de las luchas sociales (Roig, 2009: 259).

Dussel, cuyo pensamiento es central en la elaboración de la Primera Parte de esta tesis, queda ubicado en un punto intermedio. Por un lado rescata un basamento “originario” que remite al vínculo de “proximidad” con un “otro interpelante”. Tomada de la influencia de Lévinas, esta experiencia (trans-ontológica) excede o trasciende el plano del ente y de la historia. Sin embargo, Dussel se diferencia de Kusch en el sentido de que dicho “origen” no conduce a un campo ontológico, antropológico o existencial

sino, principalmente, al plano de la “responsabilidad”. Se destaca, entonces, la “prioridad de la ética sobre la ontología”, establecida por Lévinas, que constituye el supremo criterio de justicia. Sobre la base de éste se condena la subjetividad occidental, en tanto ontología independizada de la ética, como sinónimo de “violencia”. No obstante, hay otras diferencias con respecto al modelo de Kusch que sustentan el parentesco entre Dussel y Roig y sirven como correctivo al eticismo extremo, de tendencia apolítica, en que puede derivar la filosofía de Lévinas. Las más importantes son la consideración de la historicidad de los modos de dominación y resistencia y la incorporación a sus respectivas teorías de la óptica marxista de la “lucha social”, como “praxis liberadora” llevada a cabo, en el caso de Dussel, por el “pueblo”. De este modo el “pueblo” se comporta bajo la doble característica de “alteridad” y “sujeto de la historia”; lo cual conduce a la comprensión de “pueblo” como concepto que “contiene” el de “proletariado” y a la vez lo amplía desde una óptica ético-política.

Dussel distingue, por otro lado, entre el uso “popular” de “pueblo” y el uso “populista”. Hay que subrayar su diferencia con la acepción de E. Laclau (2010: 91-97), quien deslinda “populismo” de una determinada filiación de clase y reivindica el concepto como bandera de lucha contra-hegemónica. De acuerdo con la posición más reiterada en la obra de Dussel el “populismo” es esencialmente retórico, ambiguo y conduce a la manipulación demagógica del significante “pueblo” en beneficio de las clases dominantes. No obstante, debe reconocerse sobre todo en los últimos escritos, en sintonía con el renovado protagonismo de los “movimientos populistas latinoamericanos” a partir de fines de los noventa, una mayor permeabilidad a la aceptación de ciertas direcciones populistas capaces de mediar la posibilidad de lo que Dussel denomina “socialismo popular”.

El protagonismo del concepto de “pueblo” se pone de manifiesto en el contexto de emergencia de la Filosofía de la Liberación durante las décadas del sesenta y el setenta a través de sucesos que traslucen un extendido fervor revolucionario. Una parte relevante de estos hechos son los reveses del orden imperialista norteamericano en la Revolución Cubana (1959) y la Guerra de Vietnam (1964-1975) en el marco general de la “Guerra Fría” y su divisoria del mundo en dos grandes zonas de influencia. Debe también contabilizarse la irrupción de teorías y movimientos ligados a la resistencia ante las dictaduras locales aliadas del imperialismo, como la Teología de la Liberación o los Sacerdotes del Tercer Mundo, de considerable inserción popular e institucional. En el plano educativo, es de destacarse la Pedagogía de la Liberación impulsada por Paulo

Freire. En el contexto más específico de las Ciencias Sociales, hay que señalar el impacto epistemológico de alcance sociopolítico producido por la Teoría de la Dependencia, que constituye un antecedente de especial incidencia en el ideario desplegado por la Filosofía de la Liberación.

Dado que los hechos referidos atesoran una densidad histórica que desborda el alcance de esta investigación, es correcto señalar aquí el “común denominador” de estas manifestaciones que pueda resultar relevante en función del encuadre específico de la tesis. Conforme a dicha exigencia, se consideran dos características comunes a los referidos acontecimientos como punto de partida. La primera de ellas es la polarización de la interpretación del mundo en términos de opciones de vida y de organización política. La segunda -derivada naturalmente de la primera- es la condena, desde las ciencias sociales críticas y/o sectores representativos del “campo popular”, de todo concepto que suene a “neutralismo” como forma políticamente irrelevante o veladamente “a favor” de la reproducción del modelo político dominante. Ambos tópicos, “bipolarismo” y “antineutralismo”, se manifiestan en algunos acontecimientos destacados de la época.

En lo que respecta a la “Guerra Fría”, es claro el binarismo establecido a partir de la divisoria del mundo en dos bloques. Se verifica el enfrentamiento político e ideológico entre las superpotencias Estados Unidos y la Unión Soviética que se disputan el predominio político mundial. Esta disposición estratégica, sin duda, condiciona notablemente una cosmovisión bipolar en términos filosóficos o ideológicos plasmada en antinomias emblemáticas de dicha época: “capitalismo o comunismo”, “liberalismo o socialismo”, “burguesía o proletariado”, “capital o trabajo”, “liberación o dependencia”, “pueblo u oligarquía” (Hobsbawm, 1999; Pollard, 1990).

La consideración de un “Tercer Mundo” como conjunto de países no alineados en ninguno de los referidos “dos bloques” no altera el binarismo sino que remueve el escenario geopolítico en dirección de un renovado binarismo ideológico. Se polariza en base a contradicciones tales como “desarrollo-subdesarrollo” o, de manera más amplia, se establece el dualismo “países del norte” *versus* “países del sur” (Furtado, 1964). Con ello se reedita en el plano intelectual la crítica a los neutralismos. Desde la metáfora del “sur” se desconfía del abstraccionismo de las categorías pilares de la política y la cosmovisión burguesas: “el hombre”, “la gente”, “la ciudadanía”, como funcionales a parámetros foráneos o del “norte” (Kusch, 2007: 303).

La Teoría de la Dependencia implica la irrupción de dichos criterios de bipolarismo y antineutralismo en el marco de las ciencias sociales. Surge entre los años cincuenta y setenta, impulsada fundamentalmente por sociólogos brasileños, argentinos y chilenos. Postula, fiel a dicha óptica dual de posiciones asimétricas y estructuralmente combinadas, la relación “centro-periferia”. Con ella pasan a concebirse las relaciones internacionales de poder como desiguales y articuladas conforme a un diseño tal, que implica que el “desarrollo” que favorece a los países independientes deviene directamente en el retraso de aquellos convertidos en “dependientes” (Bornik, 1974: 10). Por lo tanto, el subdesarrollo pasa a ser entendido como el “(...) subproducto del desarrollo histórico de aquellos países que funcionan como los centros hegemónicos del poder económico-político en el mundo moderno” (Fornet Betancourt, 1985: 117). Se postula el no-neutralismo del Estado (R. Prebisch, T. Dos Santos, G. Frank), es decir, el predominio de la política sobre la economía. Esto último entra en sintonía con un renovado discurso de sectores de la Iglesia, volcados hacia el intervencionismo político a través de la doctrina social y, en definitiva, a la “opción por el pobre” (Conferencias de Puebla, 1967, y Medellín, 1968).

La innovación pedagógica de Paulo Freire constituye una voz destacada entre aquellos discursos que –como los de F. Fanon- acentúan la necesidad de examinar como juega la “polarización” y el “no neutralismo” en el interior de cada sujeto. Se destaca la idea de un “hombre nuevo” frente al “hombre viejo”; caracterizándose la “vejez” no como atraso tecnológico o déficit de modernización, sino como “burocracia”, “mediocridad” o “reproductivismo” en el plano educativo; todas características afines al “neutralismo” o la “indiferencia” predominantes en los sectores medios. Se levanta la bandera de la “des-alienación” educativa como discurso enderezado a alimentar el compromiso militante, bajo la consigna de tener siempre en cuenta la *politicidad* y el contexto social de la educación. Se renueva la advertencia sobre los beneficios que el enciclopedismo proporciona a la reproducción de las relaciones de dominio existentes (Freire, 2000: 39).

Finalmente, sucesos como la Revolución Cubana (1959), la guerra por la independencia de Argelia (1954-1962), la Guerra de Vietnam (1959-1975) y el alza de las guerrillas latinoamericanas, acorde al espíritu antiimperialista de dicha época, influyen en la crítica del “neutralismo” profundizando el desenmascaramiento del fondo tendencioso de categorías tales como “consenso” o “juego democrático”, en el marco de una estructura digitada por el dominio capitalista. Con ello recrudescen la asociación entre

civismo burgués e intervencionismo militar. Se acentúa por parte de las agrupaciones de la resistencia la opción por el abandono de una “vía democrática” cuyo “neutralismo” la lleva a ser avizorada como cómplice de las dictaduras. Se reivindica la lucha armada como “contraviolencia” o “violencia de abajo”, quedando deslegitimada la ética formal o equivalentes de tipo “universalista” o “racionalista”, cuya invocación al “hombre” o la “humanidad” *in abstracto* es traducida como encubrimiento de la dominación cultural o de clase (Cooke, 1974: 24; Fanon, 2007: 203)

La Filosofía de la Liberación surgida hacia comienzos de los años setenta en la Argentina condensa en fórmulas filosóficas muchos de los fundamentos ideológicos e imperativos políticos derivados del espíritu de dichos acontecimientos. Puede considerarse esta irrupción como una alteración de las coordenadas epistemológicas vigentes y el despuntar de una nueva problematización en torno al rol del intelectual y el sujeto del filosofar. Con respecto de lo primero, puede observarse, en sintonía con la Teoría de la Dependencia, un cambio de dirección epistémico que va de la posición “impersonal” y aséptica del discurso humanista moderno-occidental a la enunciación en primera persona del plural: “nosotros”. Este vuelco conserva el eco del despertar de la cultura latinoamericana ante el monólogo de las potencias del Norte y su sospechosa “civilización”, ya presente en la ensayística de F. Bilbao, J. Martí, E. Rodó y J. M. Torres Caicedo, entre otros escritores encuadrados en el credo integrador y emancipatorio del círculo “bolivariano”.

En general pueden considerarse las siguientes problemáticas que exhiben como ejes la crítica del “neutralismo” y la reivindicación de la filosofía y su politización desde el marco de nuestra identidad latinoamericana:

- a) Si para que haya un sujeto filosófico latinoamericano debe darse primero la emancipación social y cultural respecto de Europa y América del Norte (Salazar Bondy, 1968) o si, en función de la misma finalidad, es necesario articular los hitos de una identidad ya presente en nuestra tradición intelectual para empezar a emanciparnos mentalmente y, a partir de ello, ir generando una vanguardia política latinoamericana (Zea, 1969).
- b) La desconfianza por la “civilización” invocada desde el Norte, esto es, la crítica del utilitarismo norteamericano y de la “nordomanía” (Bilbao, Rodó, Martí, Darío).

- c) El rescate de la ensayística frente a la cultura universitaria del tratado filosófico, la tesis o el informe de carácter “científico” (Cerutti, Roig, Fernet Betancourt), la defensa de la oralidad y la crítica de la tradición letrada (Rama, 2004).
- d) La percepción de lo “nuestro” como esencia, mónada o esfera cerrada *versus* el “nosotros” planteado en clave *hospitalaria* y abierta al “otro” como “distinto” (Dussel, 2002; Fernet Betancourt, 2003, 2004, 2009).
- e) El “nosotros” politizado y perspectivista *versus* el sujeto academicista, tecnocrático y “neutralista”; distinción que cobra protagonismo en eventos fundacionales de la Filosofía de la Liberación, como el Congreso de Filosofía de Córdoba (1971) o el Coloquio de Morelia (México, 1975).
- f) La crítica del “normalismo” filosófico de F. Romero, basado en la función ordinaria de la filosofía de acuerdo con criterios emanados del contexto europeo y la práctica filosófica como mera “historia de las ideas” (Cerutti, 1984).
- g) La impugnación de la filosofía como *intelligentsia* de clase media o mera práctica universitaria, frente a la reivindicación filosófica de un modo de *praxis* política con posibles derivaciones como la asunción positiva del mesianismo y el martirologio. La afirmación de la no-neutralidad en base a una ética del compromiso militante y, con ello, de la disponibilidad para poner *la vida en riesgo* por el *otro*. (Dussel: 2007).

En lo que hace a la específica versión de Dussel, “pueblo” no se define desde el “ser nacional” (Hernández Arregui, 2002: 23) ni desde un modo derivado de la ontología del “estar” (Kusch: 8). Tampoco es pertinente definirlo en relación con un líder carismático. Pueblo es el “conjunto humano oprimido”, como “otro” o “víctima” (Dussel 2002), en un sentido derivado de la “prioridad de la ética sobre la ontología” que constituye el postulado central de Lévinas (1999, 2002). También “pueblo” puede traducirse como “polo social” en el sentido de “comunidad de víctimas”. En una dirección que se asemeja a la de Laclau (2010), “pueblo” mienta heterogeneidad y equivalencia; pero, en el caso de Dussel, la “equivalencia” descansa sobre el fondo ético originario de la “interpelación de la víctima”. Esta relación de a-simetría se proyecta históricamente en situaciones objetivas de dominación. En el pensamiento de Dussel el sujeto liberador guarda analogías con el “otro”, asumiendo la responsabilidad de ponerse del lado del “pueblo”, “dar la cara ante el sistema” y, con ello, arriesgando su propia vida (Dussel, 1973, 1974, 2007).

Ante semejante estado problemático queda planteada la necesidad de discutir a algunos autores que atribuyen un carácter regresivo al concepto de “pueblo” respecto del de “ciudadanía”, cuya crítica puede sistematizarse del modo siguiente:

- a) A partir de las libertades y garantías individuales emanadas del principio liberal de ciudadanía se avizora el peligro de que lo étnico-nacional sea colocado por encima de lo dialógico y de la formación democrático-discursiva de la opinión pública (Habermas, 1999).
- b) Desde perspectivas posmodernas el “pueblo” podría ser percibido en el imaginario colectivo como un “gran relato” ejerciendo un poder simbólico que tiraniza la relación del sujeto con su deseo y ahoga con ello la manifestación del “evento” o la “diferencia”.
- c) “Pueblo” estaría en la base de una visión comprensiva del mundo por sobre la “cultura política democrática” de las sociedades liberales que exige autonomía y distancia crítica (Rawls, 2004).
- d) Para autores latinoamericanos de raíz marxista el mito del pueblo desvía la atención del conflicto social básico concebido en términos de “lucha de clases” y actúa ideológicamente como pantalla “conciliadora” o enmascaradora de la contradicción principal que surca la sociedad capitalista (Cerutti, 2001: 26; Roig, 2009: 259).
- e) Otros marxistas sostienen la idea de que el concepto de “pueblo” debe fundirse íntegramente en el concepto de “proletariado” (Althusser 1967: 8, Harnecker, 1983: 165).

Frente a estas discusiones pueden considerarse otras tradiciones interpretativas, por ejemplo, para Kusch el marxismo y su teoría de las clases sociales es “europeizante” y “esquiva intencionalmente” al “pueblo”. (López Velasco, 2005: 875). Ardiles destaca el “pueblo” como “sujeto del filosofar” y extrae de dicho concepto la superación de la categoría marxista de “clase” (Ardiles, 1975: 3). Fornet Betancourt, a su vez, considera que el “pueblo” de la Filosofía de la Liberación mienta un “sujeto filosófico” particular y con ello establece una “ruptura con la tradición filosófica occidental” (Fornet Betancourt, 1985: 123). Para Dussel “pueblo” amplía y conserva el sentido de “clase” y, por lo tanto, no se contradice con “proletariado”. “Pueblo” hace referencia al “oprimido” y coincide con “nación” sólo en un marco imperialista que determine al “pueblo” como “nación dominada”.

La apelación a la “exterioridad” o “alteridad” revela un trasfondo “trascendente” o “metafísico” de este concepto en Dussel y en la vertiente cristiana de la Filosofía de la Liberación. En razón de esto, hay que resolver la problemática particular planteada por el vínculo con una matriz religiosa que ha sido largamente cuestionada desde la modernidad y la posmodernidad, y que Dussel trabaja con singular dedicación:

- a) La religión como “opio del pueblo” y por tanto la problemática compatibilidad entre “liberación del pueblo” y “religión” (Marx, 2005: 50).
- b) La constatación del peso de las lecturas de La Biblia en la filosofía de Dussel, derivado de sus propios estudios bíblicos e históricos y de la influencia de la Teología de la liberación.
- c) La importancia particular del libro del *Éxodo* (M. Walzer, 1986; S. Croatto, 1978) que en su referencia a la “Tierra prometida” encarna el símbolo del *désir métaphysique* o anhelo del “otro”, que representa el “*ou-tópos*” de “los que no tienen lugar” en la “Totalidad” dominadora (Dussel, 2005: 379).
- d) La tesis de Dussel del inconsciente religioso de Marx y de la existencia de dos cristianismos: un cristianismo “auténtico y liberador” y otro “fetichizado” y funcional a la reproducción del capital y la dominación capitalista. La referida tensión en el interior del cristianismo es emblemática de la Teología de la Liberación (Segundo 1974; Negre, 1973; Assmann, 1973; Hinkelammert 1974, 1981).

La mención de la relación “pueblo-exterioridad” en la obra de Dussel también conduce al establecimiento de una cadena de significantes del lado de “pueblo” que se articulan a la categoría de “utopía”. Del lado de “ciudadanía”, en cambio, se detecta una secuencia categorial encuadrable en la gama semántica de la noción de “ideología”. Esta distinción puede ser analizada tanto desde lo estructural como desde su relación con el contexto histórico latinoamericano. En lo que respecta a la relación “pueblo-exterioridad” debe tenerse en cuenta, una vez más, a Lévinas y su consideración de la “alteridad” en términos de “no lugar” o “experiencia” que despeja todo positivismo. También constituye un recurso fundamental de la asociación “pueblo-utopía” la categoría de “esperanza” y la noción de “hombre” como “ser utópico” o abierto al “todavía-no-ser”, tomadas de Ernst Bloch, pensador de notable influencia en la Teología y la Filosofía de la Liberación. Para el tratamiento de este último aspecto, debe sumarse la pertinencia de la dialéctica “utopía-ideología” desplegada por Ricoeur, y la

focalización hecha por este autor de aspectos patológicos en cada uno de los términos de la dialéctica mencionada, tales como la “simulación”, para el caso de la ideología, y el “aislamiento”, en tanto tendencia regresiva del pensamiento utópico. En la Filosofía de la Liberación, en general, y en Dussel en particular, se observa una diferenciación y un posicionamiento claves en torno de la utopía: la necesidad de oponer a la percepción habitual de lo utópico como “situación irrealizable”, una comprensión de la utopía como “función utópica” de la imaginación, esencial para cualquier emprendimiento de transformación histórica.

En cuanto a los lineamientos filosóficos que se extraen del curso histórico de la utopía en América, podrían destacarse como aportes básicos a las discusiones que se despliegan en esta tesis los trabajos de A. Roig (1994), A. Bonilla, (2007, 2010) y F. Aínsa (1999). En ellos observa la influencia de la utopía moreana en América y su incidencia en los experimentos jesuíticos con la creación de “comunidades aisladas” (Roig), las cartografías utópicas de raíz netamente americana de Guamán Poma de Ayala, la influencia de teorías milenaristas y de Platón en el establecimiento de “experiencias utópicas” en América (Bonilla, 2007). Sobre la base de una periodización de Roig¹ en esta tesis se adopta un carácter tricotómico para la clasificación y el análisis de las utopías:

- a) Utopías “para otro”: éstas se encuentran dominadas por la hipótesis del “buen salvaje”, quedan encuadradas en el llamado “humanismo cristiano” y son llevadas a cabo por integrantes de las órdenes religiosas misioneras como Jesuitas, Franciscanos y Dominicos (V. de Quiroga, B. de las Casas, entre otros).
- b) Utopías “para sí”: están dominadas por la óptica del “nosotros” y se reflejan en la prédica y la acción libertadora de los revolucionarios independentistas del siglo XIX. Entre las más destacables puede citarse el proyecto de la “Gran Colombia” de F. Miranda y S. Bolívar.
- c) Utopías “desde el Otro”: bajo este rótulo podría caber el planteo de la Filosofía de la Liberación, tal como Dussel lo entiende con su particular perspectiva “transontológica”.

¹ Lo inspirado en la periodización que efectúa Roig en *El pensamiento latinoamericano y su aventura* aparece en las determinaciones de “para otro” y “para sí” que se desarrollan en los puntos a) y b). Los contenidos del agregado del punto c) pertenecen al autor de esta tesis. Con la expresión “desde el otro” se trata de rescatar el aporte al pensamiento utópico que se proyecta a partir de la filosofía de la “esperanza” (Bloch) y la filosofía de la “alteridad” (Lévinas).

Este último planteo conduce a la discusión de fondo entre historicismo y eticismo, vale decir, a la relación polémica entre “historizar la utopía” o partir desde el campo teórico-práctico de la “utopía” para la transformación del contexto histórico. Dicha discusión renueva el debate entre una línea más afín a la Historia de las Ideas, como es la que encarnan Roig y Zea, entre otros, y la tendencia más estructurada en torno a la prelación de la ética sobre la ontología, como lo es la “analéctica” de Dussel, edificada sobre los aportes ya mencionados de Lévinas y Bloch. El tópico, fundamental para el presente trabajo, de utopía como “imposibilidad” *versus* utopía como “función utópica” y, por lo tanto, dimensión constitutiva de toda *praxis* transformadora del mundo, se halla presente en la *Crítica de la razón utópica* de Hinkelammert (1984). Su lectura sirve de base para establecer el enlace entre “utopía” y “racionalidad reproductiva de la vida”, relación de la que se nutren los cimientos filosóficos de la obra de Dussel.

Con respecto del tema “vida”, de abultado historial en la bibliografía filosófica, se consideran atendibles tres posiciones como anticipación problemática de lo que se desarrollará en esta tesis:

- a) La distinción, plasmada en los textos de Dussel, entre “ética de la liberación” y “ética formal”, distinguiendo la primera del paradigma kantiano y de aquellos paradigmas procedimentales de raigambre neokantiana (Rawls, Habermas, Apel). Con ello, se afirma la “ética de la liberación” como “ética material” aunque diferenciada, a su vez, de la “ética material de los valores” (Scheler, Hartmann). Pasa a considerarse el concepto de “material” como un concepto relacionado con la “vida”, bajo la caracterización de una conciencia articulada con la “alteridad del cuerpo” o “corporalidad”, la “alteridad del deseo” y la “alteridad del otro”.
- b) La problemática de la deducción de los juicios éticos a partir de estados de hecho ligados con la “reproducción de la vida” frente a la tesis de la “inderivabilidad” formal de los mismos, consagrada por la tradición filosófica empirista, deontológica y analítica del lenguaje (Hume, Kant, Moore, Wittgenstein).
- c) La ética como “reproducción y desarrollo de la vida” y la discusión a partir de este paradigma del “dar la vida” (Lévinas, 1999, 2002) o poner en “riesgo la vida” que se extrae de la *klesis* o el tiempo mesiánicos (Agamben, 2006).

La consideración del “pueblo” como “vida” en la contradicción “vida-Sistema”, que coloca al “pueblo” en el *locus* potencial de la “víctima” o la “comunidad de víctimas” ante el *Sistema* o la *Totalidad*, torna fundamental el examen de la cuestión del *poder*. Con ello se accede a la discusión ontológica fuertemente arraigada en la revisión contemporánea de la *Ética* de B. Spinoza (Agamben, Negri, Virno, Espósito, Deleuze, Castoriadis, Holloway). Se reedita, ahora, en los términos que ofrece el contexto dusseliano, la distinción entre “*potestas*” y “*potentia*”; dicho a grandes rasgos: qué tipo de “poder” tiene el que domina y cuál es el “poder” del dominado. En este marco, Dussel entraría en discusión con las críticas que hace A. Badiou a Lévinas (Badiou, 1994: 28) si, como considera el autor de esta tesis, puede verificarse en la Filosofía de la Liberación una articulación problemática entre la ética de Spinoza y Lévinas.

En vías de la reposición y el análisis del particular uso del concepto de “ciudadanía” por parte de la Filosofía Intercultural, en la versión aquí estudiada de Fonet Betancourt, se parte de la articulación de este concepto con determinadas imágenes de nación. La utilización en este contexto de las metáforas del “espejo”, el “crisol” y el “mosaico” (Colom, 2001: 10; Bonilla, 2008: 27-34) restablece y amplía el espectro semántico de la ciudadanía en una gama que comprende desde fórmulas conservadoras a liberales, recalando en la disputa ya mencionada entre un “multiculturalismo” (Kymlicka 1996, 2003), pensado bajo el paradigma del “mosaico”, y un “interculturalismo”, orientado hacia la interacción dialógica, que incluye dimensiones ético-políticas, entre los grupos humanos que habitan el planeta.

Las determinaciones del concepto de “cultura” subyacentes a estos planteos se han explicitado sobre la base de tres vías de abordaje posibles:

- a) La cultura vista desde la particular contextualidad de América Latina.
- b) La distinción entre “cultura” y “pueblo”, de acuerdo con la definición de “pueblo” en la obra de E. Dussel.
- c) La determinación de una categoría de “cultura” significativa en el marco de una *praxis* intercultural.

Con respecto al desarrollo de estos puntos resultan de especial relevancia los planteos sobre la necesidad de una “puesta al día” del concepto y de una ampliación del mismo de cara a un posicionamiento responsable ante fenómenos de pregnancia creciente, como los “flujos migratorios” (Balibar, 2005; Fonet Betancourt, 2003, 2005,

2007; Bonilla, 2007, 2010) o los “pueblos originarios” (Dussel, 1992), largamente ignorados por los estudios del área de la Filosofía Práctica. Dentro de este interés deben incluirse pertinentes construcciones teóricas como los conceptos de “ciudadanía cultural” y de “espacio público intercultural” (Chauí, 2006; Cullen, 2003).

Con respecto al debate específico sostenido entre Dussel y Fonet Betancourt, cabe destacar la importancia del contexto histórico de la conmemoración del V Centenario del denominado “Descubrimiento de América” (1992), envuelta en controversias y disputas en torno a opciones tales como hispanismo *versus* americanismo, o “descubrimiento” frente a “encubrimiento”. El eje de la discusión se centra en la denuncia de Fonet Betancourt (2004: 44-55) de que el pensamiento latinoamericano fue poco a poco instituyéndose como enunciación elevada desde un “nosotros” encubridor de la diversidad que surca el continente americano. Con ello se constituyó un imaginario filosófico que, más allá de sus buenas intenciones, hoy debe ser removido para asistir a la escucha de pueblos sometidos o invisibilizados por el monólogo dominante del etnocentrismo latino-criollo. Las aristas específicas del debate pueden sintetizarse en los siguientes puntos:

- a) La disputa entre lo “singular” y lo “plural”, que conduce a temas medulares de la filosofía, tales como “universalismo-particularismo”, “mismidad-diferencia”, “devenir-cambio”, “estructura-historia”.
- b) La consideración estratégica de la “unidad continental” frente a la radical “apertura intercultural”, que no debe entenderse como aspiración a una pluralidad diseminada o desconectada.
- c) El sentido “singularizante” de “pueblo” en la obra de Dussel, opuesto a la óptica pluralista de Fonet Betancourt, orientada hacia la consideración de “pueblos” co-ligados por procesos de conversación y revisión dialogada de sus propias tradiciones.
- d) La insistencia de Dussel en la filosofía como discurso “abstracto y conceptual”, frente a la diversidad cognitiva y el pluralismo epistemológico del paradigma intercultural. Con respecto a esto último son significativas las nociones de “culturas del saber” (Fonet Betancourt, 2009), “pluralismo epistemológico” o “epistemologías de frontera” (Salas Astrain, 2003; Mignolo, 2007; De Sousa Santos, 2006)
- e) La oposición “pueblo-oligarquía” o “nación-imperialismo” frente al encuadre “pluri-popular” o “pluri-nacional”.

- f) La temática del mestizaje y la “latinidad”, como elementos ideológicos encubridores del predominio cultural eurocéntrico, en la crítica de Fornet Betancourt a L Zea, A. Ardao, L. Villoro y al mismo Dussel (Fornet Betancourt, 2004).
- g) La unidad lingüística dada por la imposición del castellano y del portugués en los respectivos dominios y el imperialismo lingüístico debido a la normalización idiomática que se establece mediante la gramática de Nebrija (Fornet Betancourt, 2003).

En lo referente al *aggiornamento* del concepto de “ciudadanía” en las sociedades posdictatoriales latinoamericanas de lo ochenta, se toman en cuenta: 1) la devastación del “campo popular” por parte de las dictaduras y 2) la problematización y reducción hacia el interior de los discursos de las ciencias sociales, de categorías pilares de las décadas del sesenta y setenta como “pueblo”, “patria”, “nación”, “proletariado”, en el marco del “giro discursivo” y “hermenéutico” a que dan lugar corrientes post-metafísicas y/o postmodernas.

Se percibe la “sustitución” de lo público estatal y el progresivo protagonismo de una sociedad civil que se debate entre el “pensamiento único” de tinte neoliberal y el interés socialdemócrata por redefinir los puentes entre sociedad y Estado (Acosta, 2003; Lechner, 1992). La problematización de la definición de “ciudadanía” tiene un peso creciente en círculos intelectuales y académicos. En especial, de acuerdo con las investigaciones de Y. Acosta sobre la FLACSO chilena o el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) de Costa Rica de esos años, se polemiza contra la conversión del ciudadano al *status* de consumidor y se intenta renovar el sentido “ético-político” de la categoría “ciudadanía” ante la sustitución de la política por el mercado (Moulian, Flisfisch, Lechner, Hinkelammert, Gallardo) (Acosta, 2003).

Con respecto al desarrollo de variables filosóficas que apuntan a la disolución de las fórmulas monológicas de la subjetividad y de la ética de la conciencia modernas, se consideran relevantes para la elaboración de este trabajo: 1) la *ética discursiva* de Habermas y de Apel, y los debates sostenidos contra esta posición desde una *ética material de la reproducción de la vida* (Dussel, 1994; Hinkelammert, 1984) y desde conceptualizaciones éticas que pueden reponerse en la filosofía intercultural (Fornet Betancourt); 2) la “ética” del *cuidado de sí* de la última etapa de la filosofía de Foucault

y el “cortocircuito” que se produce de acuerdo con los planteos de este autor entre “liberación” y “prácticas de libertad” (Foucault, 2003: 95).

La referencia al escenario de los noventa, surcada por el auge filosófico de las corrientes posmodernas y la supeditación neoliberal de la política a la lógica de los mercados, convoca al análisis de una categoría que cobra especial relevancia en el campo de las ciencias sociales: “globalización”. En este contexto se cuenta con la delimitación de dos problemas básicos en torno a la reflexión que propone esta tesis: 1) la distinción entre lo global y lo local, mundialismo y pertenencia cultural (Beck, 1998; García Canclini, 1995; Robertson, 1992; Fernet Betancourt, 2003); 2) la distinción entre globalización como “hecho” y globalización como “mito” o “ideología”, que reconduce al tema de la colonialidad y sus renovadas formas de manifestación en el capitalismo avanzado (Fernet Betancourt, 2003; Dussel, 2002, 2004; Hinkelammert, 2001).

Dada la referencia a la “colonialidad” cabe rescatar los estudios realizados en este campo por autores como A. Quijano (2007), W. Mignolo (2007) y B. De Souza Santos (2006). Sobre todo, es de importancia como fuente reflexiva para el presente desarrollo la polémica en torno a la *autenticidad* del dominado o la *funcionalidad identitaria* de éste al dispositivo dominador que parte de Fanon y es retomada por autores de la corriente poscolonial como E. Said (2005) o Homi Bhabha (1994).

Con respecto a la reposición del diálogo-debate entre Dussel y Fernet Betancourt, en base a las consideraciones conceptuales y contextuales referidas, tales como crisis y “retirada” de la política, fragmentación de la subjetividad, globalización y colonialidad, se concentra la discusión en dos principios de alcance ético-político: liberación y traducción. Conforme a esta reconstrucción del marco analítico han de tenerse en cuenta:

- a) La localización relativa de “pueblo” y “ciudadanía” en cada uno de los discursos indicados.
- b) La posible superposición de los discursos de ambos filósofos en el tratamiento de estos conceptos.
- c) La posible convergencia de ambas filosofías frente a eventuales espacios de relativa autonomía de cada una.

3. Estructura de la tesis

La primera parte de la tesis está dedicada a la estructura e historicidad de la prioridad del concepto de “pueblo” en el marco de la Filosofía de la Liberación; la segunda parte trata de la reposición, ampliación y diferenciación del concepto de “ciudadanía” en el marco de la Filosofía Intercultural. Cada una de ellas cuenta con una secuencia inicial de tres capítulos donde se ensayará, en cada caso, la demostración de los postulados pertinentes de la hipótesis central de acuerdo con un desarrollo tanto histórico como estructural. Siguiendo un plan que describe una estructura simétrica, cada parte contará, antes de las respectivas conclusiones, con una secuencia de refuerzo de lo demostrado en los tres capítulos iniciales de cada una. Estos pasajes de refuerzo serán desarrollados en base a tres *dicotomías* o pares de conceptos enfrentados, que reviven polémicas en torno a las temáticas parciales y, a su vez, conjugan los planteos de una parte y la otra. Entonces, en la primera parte se opondrán: 1) *ideología-utopía*, 2) *sistema-vida concreta*, y 3) *opresor-víctima*; mientras que en la segunda se medirán: 1) *globalismo-contextualidad*, 2) *interculturalismo-colonialidad* y 3) *traducción-liberación*. En todos los casos, y de manera creciente a partir de la segunda parte, se entablarán vínculos reflexivos entre una sección y otra, para ir arribando de manera progresiva a la completa demostración de la hipótesis central, cuya explicitación será reforzada en el *Epílogo* y sellada definitivamente en las *Conclusiones* de la segunda parte, que oficiarán de conclusión general de la tesis.

El hecho de que el trabajo empiece por la investigación de la Filosofía de la Liberación se debe a la necesidad de adecuarse cronológicamente a los desarrollos filosóficos analizados. La manifestación de tensiones conceptuales en cada una de las partes se justifica por la puesta en práctica de variaciones y ampliaciones propias del método hermenéutico en acción coordinada con las tensiones que promueve el enfoque dialéctico, tal como se verá en el próximo apartado dedicado a las pautas metodológicas. La estructura de la tesis también obedece a opciones de escritura que expresan posicionamientos del autor, más que recursos de estilo, obviamente compatibles con otros abordajes o sistematizaciones posibles. La recurrente vinculación de lo estructural con el marco histórico se debe también a pautas discursivas que derivan del objeto de estudio, puesto que por tratarse de un campo de producción *desde la particularidad latinoamericana* éste se halla surcado de desenlaces contextuales y

variables geopolíticas que alteran el curso lineal, “idealista”, de los planteos filosóficos más clásicos.

4. Pautas metodológicas

En cuanto a la metodología empleada cabe establecer la advertencia de que, en tanto fue pensada como abordaje “dialógico” *de y con* autores, que a su vez desarrollan sus respectivos métodos de trabajo, difiere de la metodología aplicada a un “objeto” en otras áreas como las científico-observacionales o las sociales que utilizan la técnica de la investigación de campo. En el caso de dichas temáticas, donde el experimento predomina sobre la relación dialogal, la pasividad del “objeto de estudio” ante el método es significativa, y tal vez cobre un sentido mucho más claro el distinguir “metodología” de “objeto”. Establecido esto, se reafirma que: 1) este trabajo no se inscribirá en el género Historia de las Ideas, sino que, tal como fue determinado en el “marco teórico”, se tratará de una “trama conceptual” articulada con variables histórico-contextuales precisas; 2) que lejos de planificarse como un campo de autores sometidos a la “mira” de un investigador/observador, subyace en la inspiración de este “relato” la convicción de que se está efectuando en diálogo con los autores protagónicos. Por lo tanto, no hay en la tesis una marcada distinción entre herramientas metadiscursivas aplicadas a los discursos como “objeto” y los discursos mismos de los sujetos convocados. Puede hablarse en este caso de una “sociedad” metodológica entre investigador e investigado encuadrable en un haz de determinaciones que conjuga “hermenéutica”, “fenomenología”, “dialéctica” y “dialógica”. Efectivamente, hay en esta tesis una clara orientación que sintetiza dichas cuatro fórmulas de abordaje. En ella se observa la circularidad hermenéutica entre intérprete y contexto, la apertura fenomenológica a las “variaciones libres” de la imaginación sobre el “objeto” (Husserl, 1962: 158); la puesta en tensión de términos que se comprenden y diferencian entre sí, como manda la metodología dialéctica; y la “traducción” o puesta en diálogo de quien escribe con sus autores protagónicos.

A fin de dar cohesión y sistematicidad a los insumos metodológicos empleados se recurre a planteos epistemológicos inspirados en los de C. Cullen. Del mencionado autor se toma como guía el dispositivo de la tres lógicas diferenciadas y articuladas, que

éste utiliza para caracterizar el “pensamiento crítico”: 1) la “dialéctica”, en tanto el pensamiento crítico supone “mediar las relaciones de teoría y práctica”; 2) la racionalidad hermenéutica, en tanto requiere “interpretar la discursividad en que se expresa la dialéctica entre teoría y práctica” y 3) la racionalidad “ético-política”, que supone “interpelar las comunidades interpretativas que se constituyen históricamente en la hermenéutica de la discursividad” (Cullen, 1999: 26).

Por la índole del tema estudiado y tomando en consideración la hipótesis principal, se privilegiará el tratamiento de las fuentes, es decir, de los textos publicados de los autores protagónicos de la tesis, E. Dussel y R. Fonet Betancourt. Sin pretensión de exhaustividad, la bibliografía secundaria está referida tanto al marco general de la Filosofía Latinoamericana, específicamente, los dos movimientos representados por los autores mencionados, como a textos de Filosofía Práctica (Ética y Política) imprescindibles para el tratamiento de cuestiones tales como “pueblo”, “populismo” y “ciudadanía”. La periodización y el desarrollo histórico de la Filosofía de la Liberación han sido tomados de la ineludible reconstrucción que ensaya H. Cerutti Guldberg en *Filosofía de la Liberación Latinoamericana* (2006). Empero, se descartan algunas denominaciones generales y los juicios de valor que el autor vierte sobre corrientes y filósofos de dicho espectro. De la misma obra se incorpora un instrumento metodológico central, que Cerutti Guldberg extrae de *El pensamiento francés actual* de Edouard Morot-Sir (1974). Se trata de la organización de parte del relato en base a ciertas oposiciones terminológicas que suelen ser elocuentes para la elucidación de una determinada problemática (Cerutti, 2006: 44). En el marco de esta tesis, tal como fue planteado en el apartado dedicado a su estructura, tales juegos de oposiciones –que en más de un caso muestran opciones complementarias- aparecen como “refuerzo” de las hipótesis demostradas en los capítulos principales de cada una de sus dos partes.

En lo concerniente al uso de fuentes bíblicas y documentos de la Iglesia latinoamericana, las referencias serán acotadas y específicas teniendo en cuenta las restricciones del presente encuadre que privilegian los abordajes de la Filosofía de la Liberación y de la Filosofía Intercultural, por sobre aquellos propios de la Teología de la Liberación. No obstante, se insistirá en la afinidad entre direcciones de esta última y las filosofías que ocupan el objetivo central del presente trabajo. En el apartado I.3 de la Primera Parte, por ejemplo, se hará referencia a comentarios de destacados biblistas y estudiosos de la relación marxismo-cristianismo (Segundo, 1975; Negre Rigol, 1973; Croatto, 1978), extendiéndose el alcance de dicha perspectiva a la versión que ésta

encarna en *Las metáforas teológicas de Marx*, de Dussel (1993 a). Sobre todo, se insistirá en la obra de F. Hinkelammert, tanto en su ética de la reproducción de la vida (1981, 1984, 2001), como en sus consideraciones sobre la utopía (1984) y sus críticas al neoliberalismo globalizado (2001). La obra de este autor, tercero en importancia para este trabajo, será empleada como mediación conceptual entre la Filosofía de la Liberación y la Filosofía Intercultural. Con respecto a la utilización de Michel Walzer – filósofo generalmente encuadrado en la vertiente “comunitarista” de los debates liberales- se analizarán algunos pasajes de *Éxodo y Revolución* (1986), en este caso, bajo la exclusiva focalización de su faceta, poco conocida, de historiador y analista del *Antiguo Testamento*.

Los pasajes más decididamente historiográficos en el recorrido de la presente producción; tales como la sección II.3.1, dedicada a la utopía en América (Bonilla, 2003, 2004; Aínsa, 1999; Roig, 1994) o el apartado V.1.2 de la Segunda Parte, sobre el contexto de las sociedades pos-dictatoriales en el Hemisferio Sur (Acosta, 2003; Brunner, 1998; Lechner, 1992), muestran tramos asociativos de planteos sociológicos e históricos intercalados con reflexiones estrictamente filosóficas de la autoría de quien escribe, que bien podrían por su peso temático dar lugar a desarrollos autónomos. En todos los casos se trata de dejar sentado que la filosofía –más allá de los recursos habituales a la reproducción didáctica o a la empeñosa exégesis investigativa- es, también y fundamentalmente, actividad problematizadora y *productora* de conceptos. En el primero de los capítulos señalados, por ejemplo, con el manejo de las fuentes acreditadas para el tratamiento histórico-filosófico (Roig, Aínsa, Bonilla) se intentará mostrar el frecuente campo de tensión entre “*historiar* el pensamiento ético y utópico” y “*pensar la historia* en perspectiva ética y utópica”, es decir, desde la “alteridad” (Lévinas, Dussel). Dichas polaridades serán descubiertas –con la ayuda de los citados autores- en su posible intercambio y co-determinación, descartándose aquellas interpretaciones según las cuales “historicismo” y “eticismo” lucen como alternativas inconexas y/o enfrentadas.

En referencia a los capítulos dedicados al contexto del V Centenario, (IV.3) y al debate Fernet-Dussel (IV.3 y VI.1 del Epílogo), se partirá de un abordaje histórico-filosófico que expondrá las distintas significaciones que pone en juego el contexto del V Centenario (“celebración”, “conquista”, “encuentro”, “descubrimiento-encubrimiento”, “conmemoración”), en base a reflexiones extraídas de las polémicas suscitadas en dicho contexto (Bonilla, 1993; Fernet, 2004; Dussel, 1992). La introducción contextual será

guiada hacia el centro de la controversia que se plantea entre “pueblo” *en singular*, en el marco ideológico de la Filosofía de la Liberación, y “pueblos” (*en plural*)², como criterio epistemológico dominante en el contexto de la Filosofía Intercultural. Finalmente, partiendo de una elaboración similar a la aplicada en la exégesis del tema “historicismo-etnicismo”, se procederá a la fundamentación reflexiva de la posible (y necesaria) conjunción entre ambos usos de “pueblo”, base del nexo que, según se concluye en este trabajo, hilvana las principales fuentes de las filosofías estudiadas.

² Este plural aparece como resultado de la visibilización de los pueblos originarios acaecida con motivo de los debates del '92.

PRIMERA PARTE

I. La relación pueblo-ciudadanía

I.1. Estructura e historicidad de la prioridad del concepto “pueblo”

El estudio del pensamiento latinoamericano pone de relieve una necesidad muchas veces desestimada en los planteos filosóficos; ésta ordena especial atención a la historicidad de las categorías y a la aparición de cambios conceptuales, conforme a variables políticas y socioculturales. En el caso de la delimitación filosófica de la categoría de “pueblo” esta empresa se complica aún más, dado que la noción adolece de reconocida ambigüedad y, por consiguiente, exige un esfuerzo adicional de precisión y enmarcación histórica. Habría entonces que proceder a un esclarecimiento de la definición que insista en el uso específico de “pueblo” al que se hace referencia cuando se habla de una “subordinación” del término “ciudadanía” al primado conceptual del término “pueblo” en la Filosofía de la Liberación. Más aún, dados los límites de esta investigación, hay que observar con particular énfasis el uso de la noción de “pueblo” en la ética de Enrique Dussel, reconociendo la categoría básica de “liberación” como resignificante de todas las nociones que se articulan en ese campo específico. Tomando en cuenta los elementos que se pondrán en juego, el esfuerzo investigativo se encamina a delimitar el alcance del concepto “pueblo” en dicho espacio discursivo y su correlativa preeminencia tanto en el marco de la ética como en el de la política.

El concepto de “ciudadano”, más llano y transparente, se abordará –tal como fuera anticipado en la Introducción- de acuerdo con la caracterización que emana de las democracias liberales: sujeto universal de derechos civiles y políticos. En este marco cabe aún distinguir una versión estrictamente “liberal”, que asume a dicho sujeto como mero portador de libertades y obligaciones, y la versión “republicana” que lo concibe como individuo activamente comprometido en la construcción del orden público. Esta última fórmula resulta más afín a la idea de “pueblo”, sin que el matiz de afinidad alcance para borrar las diferencias que, como se verá, giran en torno a la consideración del *pueblo* como *portador de identidad cultural y sujeto de la historia*.

En el marco de una investigación anclada en la Filosofía Práctica, es preciso señalar además que el significado de “pueblo” de acuerdo con el contexto general del pensamiento latinoamericano, trasciende el habitual uso sociológico o politológico del

término y exhibe notas pertenecientes a los campos de la antropología filosófica y de la ética. Este empleo específico revela tópicos que refieren a su espesor ontológico y remiten a caracteres identitarios, de profunda raíz antropológica, que articulan su sentido con la metodología dialéctica del antagonismo social y con la concepción ético-metafísica de la *alteridad*.

Así como ya se ha indicado, es preciso dejar sentada la demarcación que ubica el concepto de “pueblo”, fiel a los postulados de la Filosofía de la Liberación, en contraste con la semántica que esta categoría adopta en el marco de la filosofía política liberal. Debe tenerse en cuenta que, además de existir un concepto moderno y liberal de “ciudadanía”, también existe bajo esa caracterización epocal e ideológica una noción de “pueblo”. Sin embargo, dicha consideración que coincide con la versión ilustrada, y constituye el sustento de los ideales de la Revolución Francesa, no plantea una rivalidad de fondo entre *pueblo* y *ciudadanía*. Más bien se comporta de acuerdo con una generalizada acepción que integra el concepto de “pueblo” a las estructuras de poder del Estado moderno en la unidad simbólica que encarna la nación. Es preciso, entonces, partir de la distinción fundamental que se establece entre el “pueblo latinoamericano” y aquel “pueblo” de los postulados contractualistas que dieron origen a la versión canónica liberal y –aún con variantes significativas- se prolongan en la actualidad a través de esquemas procedimentales y/o neokantianos.

En la caracterización latinoamericana de “pueblo” pueden detectarse significativos lazos de afinidad con aquellas líneas del pensamiento más antiguo que conciben la unida intrínseca entre ética y política. También es digno advertir la tendencia a la reconstrucción historicista, de cuño romántico, hilvanada en este caso al antagonismo social de raíz marxiana, más la rebeldía y la perspectiva utópica que se desprende de la particular incorporación de autores como E. Bloch o E. Lévinas a desarrollos propios del contexto americano. En el caso del “pueblo” ilustrado, por el contrario, el *appetitus societatis*, característico en las focalizaciones antropológicas receptoras de la socialidad del sujeto, parece ser sustituido por la combinatoria de raciocinio, egoísmo e instinto de conservación. Esto desplaza el postulado de la politicidad natural de los hombres, poniendo de relieve la necesidad de un artificio dualista que separa lo “pre-político” de lo “político”, estableciendo para ambas instancias las respectivas categorías de “estado de naturaleza” y “sociedad civil”.

El principio individualista que enarbolan las teorías iusnaturalistas excluye toda politicidad que no sea aquella derivada del “pacto” que da origen a la “sociedad civil”

sustituyendo el estado de naturaleza (Bobbio, 1979: 85). De ahí, que de la constitución de dicha “sociedad” se deriven a un tiempo las categorías de “ciudadano” –como individuo portador de derechos civiles y políticos- y de “pueblo”, figura emblemática que nombra al conjunto de ciudadanos sobre los que directa o indirectamente recae el ejercicio de la soberanía. Por lo tanto, el contrato es la instancia “racional” de conjunción de voluntades individuales por la cual en un mismo acto se configuran pueblo, ciudadanía y estado. Como puede observarse este “pueblo” se halla intrínsecamente “incluido” en el orden político, lo cual marca ya una enorme distancia con la caracterización de “pueblo” como “otro”, “víctima”, o “dominado” que, tal como se verá, constituye el eje de la identificación dusseliana.

El pueblo ilustrado, lejos de exhibir un perfil excluido de la órbita de la ciudadanía, basa su principio de legitimación en el consenso de “partes” formalmente incluidas en el contrato –tal como plantea Locke (2009: 63)- y nunca en la exclusión. Más allá de las profundas diferencias que separan a Locke de Rousseau, puede detectarse que ambos coinciden en que hay “pueblo” allí donde se supera la mera “agregación” de individuos y se pasa a la constitución de un auténtico “cuerpo político” que en Rousseau recibe el nombre de “voluntad general” (Rousseau, 2005: 55). Rousseau, aludiendo a la relación “pueblo-rey”, planteada por Grocio y en coincidencia con éste, señala la necesidad de examinar, antes de la relación del pueblo con todo príncipe o mandatario, la naturaleza de ese “acto civil” por el cual “un pueblo es un pueblo”; se refiere al “contrato” o *pactum societatis* que actúa como “convención” que funda a un tiempo el pueblo y la sociedad política (Rousseau, 2005: 55). La delimitación más clara entre “pueblo” y “ciudadanía” la da el mismo Rousseau, cuando analiza la constitución de ese “cuerpo moral y colectivo”, compuesto por personas “contratantes”, que recibe el nombre de “república”. Los “asociados”, dirá literalmente Rousseau, toman el nombre de “pueblo” cuando se los percibe “colectivamente”, reservándose el nombre de “ciudadanía” o conjunto de “ciudadanos”, para cuando se los analiza en “particular”, en cuanto partícipes individuales en la “soberanía”. La comprensión de ésta última remite además a la categoría de “súbditos”, para la comprensión de los mismos ciudadanos “en cuanto sometidos a las leyes del Estado” (Rousseau, 2005: 55).

El contrato es siempre “fundamento de legitimación” (Locke, Rousseau, Kant) y no un hecho histórico. Esto pone de manifiesto la prelación del derecho sobre la historia y la política, dato que aporta un elemento de vital importancia a nuestra diferenciación

de la perspectiva liberal en cuestión, con el concepto latinoamericano de “pueblo”. La apuesta de fondo, por parte del contractualismo, a una “idea regulativa”, modeladora de los instintos egoístas “naturales” del hombre, y la reducción del concepto de “pueblo” al de una entidad devenida de un acuerdo racional entre “partes”, neutraliza la relación del concepto de “pueblo” con el de “cultura”. Esto último refuerza el contraste con la perspectiva latinoamericana (de la Liberación e Intercultural) que –tal como se verá– apela fundamentalmente a la resistencia cultural y la contextualidad propias del “pueblo” o *los* pueblos.

Insistiendo en la dirección apuntada, vale rescatar las instancias que Bobbio destaca como características del derecho público liberal. Según éste, hay dos convenciones sucesivas que dan origen al Estado; por un lado, el *pactum societatis*, que establece que un cierto número de individuos deciden de común acuerdo vivir en sociedad, y el *pactum subiectionis*, por el cual los individuos quedan sometidos a un “poder común” (Bobbio, 1979: 94). El primer pacto transforma a una *multitudo* en *populus* o *civitas*, asimilación que no distingue convenientemente “pueblo” de “ciudadanía” y, fundamentalmente, oculta la operación política y antropológica de negación y exclusión que opera en dicha “conversión” de la “barbarie” en “civilidad”. Esto última refuerza la advertencia de un “doble discurso” que no alcanza a disimular –tal como señala, entre otros, Martín-Barbero³ (1987: 14-15)– la explícita marginación de las culturas populares, en razón de la amenaza que para el orden liberal-ilustrado siempre encarna “lo popular”. Las particularidades culturales son negadas bajo las tachaduras de “superstición”, “ignorancia” y/o “turbulencia”, categorías despectivas que constituyen “el lado oscuro” del dispositivo ilustrado. Se delata una trama ideológica que deberá ser revisada y expuesta a dura crítica, de acuerdo con el programa de “emancipación mental” que se desprende del movimiento filosófico liberador.

En síntesis, bajo el enfoque ilustrado “pueblo” y “ciudadanía” difieren tan sólo como variables sutiles de un mismo fenómeno: *la soberanía*. La ciudadanía se muestra

³ De modo que no puede decirse, en el marco de la aludida comprensión ilustrada, que el pueblo resigne o subordine la categoría de “ciudadano”, en favor de un protagonismo histórico que la desborde. Más bien, bajo dicha restricción, “pueblo” designa al conjunto de ciudadanos amalgamados por la razón en la estructura misma del contrato que instaura la sociedad civil o política: “La racionalidad que inaugura el pensamiento ilustrado se condensa entera en este circuito y en la contradicción que cubre: está contra la tiranía en nombre de la voluntad popular, pero está contra el pueblo en nombre de la razón” (Martín Barbero, 1987: 14-15).

más como el conjunto de individuos portadores de derechos civiles, y el “pueblo” -que no debe confundirse con “población”- como la mediación simbólica a partir de la cual se define el sujeto que encarna el poder. Como señala Mairé: “Si se tiene razón al hablar del individualismo burgués, se debe hacerlo no obstante sin perder de vista que el medio del individuo es el pueblo y, por su mediación, la ciudad o, mejor, la *sociedad civil o política*.” (Mairé, 1978: 63).

Sin embargo, tal como se viene insistiendo en ello y como se profundizará a lo largo de esta tesis, dicho concepto de “pueblo”, no es relevante para el objetivo de ser contrastado con el principio liberal de “ciudadanía”. Otra cosa sucede bajo la forma que le imprimen al concepto de “pueblo” discursos como el de la Filosofía de la Liberación, en sintonía con nociones tales como “oprimido” o *plebs*, o la perspectiva “intercultural”, que acentúa la densidad contextual de los variados “pueblos”, conjugada a una “hospitalidad” de carácter dialógico.

Puede señalarse, entonces, que en Latinoamérica el pueblo es un fenómeno *antagonista*, dado que su constitución está signada por la relación de dependencia y subordinación con respecto a un *pactum subiectionis* impuesto a través de la Conquista, el colonialismo y el status pos-colonial. Por lo tanto, la noción de “pueblo” se configura como eje en torno al cual gira un ideal de “liberación” cifrado en la des-sujeción y la des-enajenación; lo que en el plano intelectual implica el despertar de una conciencia rebelde contra aquellas formas importadas o impuestas por la fuerza de la colonización. Por lo tanto la sintonía con el pueblo, desde el campo de las ideas, convoca a la emancipación mental y la fidelidad identitaria a un “nosotros” en dirección contraria a la que imprime el *ego dominador*. Sin embargo, en tanto región estructuralmente hundida en la dependencia económica, también se trata de observar el acto de dominación en términos de denuncia social o “lucha de clases”; esto último implica la necesidad de entrar en sintonía con el concepto marxista de “clase dominante”, ante un “otro” que comporta la forma de la “clase explotada”, social y económicamente sometida.

I.1.1. Perspectivas latinoamericanas en torno al concepto de “pueblo”

En el contexto filosófico latinoamericano, en especial el de la Filosofía de la Liberación, además de la caracterización de “pueblo” frente a “ciudadanía”, resultan de

capital importancia la distinción entre “pueblo-clase” y “pueblo-populismo” (López Velasco, 2005: 875). En torno a estas distinciones hay tres tendencias claras en el espectro de la filosofía latinoamericana. Una primera tendencia, más bien ontológico-culturalista, es la representada por R. Kusch, quien concibe al pueblo como “conglomerado humano” fundado en el “estar” y enraizado en la cultura indígena (Kusch, 1976, 1991, 2007; López Velasco, 2005: 886). Una segunda dirección, representada principalmente por Dussel, recoge la influencia del ideario marxista en el marco de una recuperación eticista, fuertemente influenciada por la filosofía de la alteridad de E. Lévinas. La tercera de las orientaciones en torno a la idea de “pueblo”, más anclada en la contextualidad historiográfica y en el rastillaje crítico de categorías e ideas, exhibe, en pensadores como A. Roig, el rechazo de dicho concepto por tratarse de una noción perteneciente al arsenal “populista”⁴. Este autor, al igual que Dussel, denuncia el “populismo” como principio ideológico. No obstante, considera -en contra de Dussel- que todo uso relevante que se haga de “pueblo” conduce a dicha deformación, por lo cual este concepto debería ser criticado y descartado en provecho del concepto de “clase” (López Velasco, 2005: 886).

La línea de Kusch refiere a la positividad ontológica de la cultura, el valor positivo de la cotidianidad y el “horizonte vivencial” del hombre americano. La óptica de Dussel –que concentrará la mayor parte del presente análisis- encarna en mayor medida el sentido del antagonismo social y la emancipación más en términos de “negación” o praxis crítica de la “negación del sujeto”, bajo la figura emblemática que adquiere el *pobre*. Finalmente, puede hallarse en Roig –sin que esto empañe la

⁴ Según comentario de López Velasco en la posición de Roig con respecto al filosofar de Kusch y Dussel hay dos momentos diferenciados. Un primer momento de rescate positivo del movimiento filosófico denominado “Filosofía de la Liberación” en su conjunto, y un segundo momento en el que Roig toma progresiva distancia, centralizando precisamente sus más duras críticas en la interpretación del concepto de “pueblo”. La primera etapa coincide con la Declaración de Morelia (1978) que Roig firma junto con Dussel, F. Miró Quesada, A. Villegas y L. Zea. En esta declaración el concepto de “pueblo” ocupa un lugar preeminente en la confrontación sociopolítica; fundamentalmente se insiste en la “dominación de unos pueblos sobre otros”, desplazando la cuestión “clase dominante-clase dominada” por el primado de la relación “pueblo-antipueblo”. No obstante, ya a partir de esos años Roig impugna el discurso “populista” de muchas de las expresiones más conspicuas de la Filosofía de la Liberación acusándolo de antihistoricismo y ontologicismo. Roig evita el uso del concepto “pueblo” y opta por pronunciarse en favor de “(...) la lucha de clases oprimidas contra los opresores internos y externos” (López Velasco, 2005: 885).

conflictividad propia de su cosmovisión filomarxista- una fina reconstrucción de aquellas ideas que constituyen nuestra identidad filosófica, en base a una documentada y erudita genealogía de sus más relevantes términos.

En el Prólogo de su *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Kusch toma distancia de las connotaciones socioeconómicas del término “pueblo”, señalando que éste es ante todo un “símbolo”, lo cual articula la pregunta por el pueblo con la pregunta por “el decir” (Kusch, 1991: 8). Según el autor, “pueblo”, “en virtud de connotaciones específicas de tipo cultural”, encierra la idea de lo masivo, lo segregado, lo arraigado, y lo opuesto al individuo de la modernidad (Kusch, 1991: 8). Hay, en su referencia a “lo opuesto a uno” una clara distinción entre *pueblo* y *ego*, negando a aquel el carácter de mera sumatoria o contrato *inter-egos*. Esto último ya es un indicio fuerte de que no es la ciudadanía liberal lo que interesa a Kusch. Se evidencia una clara dirección hacia la definición de “pueblo” como un “nosotros” ontológicamente prioritario, con lo cual se ve afectada y subordinada la interpretación liberal de yoes engranados en el marco de la sociedad civil o política. El habla popular “dice” la palabra común que oculta y conlleva “la gran palabra”, aquella que completa al sujeto viviente de acuerdo con el espesor ontológico de su identidad cultural. En la misma línea, en el Epílogo de *Indios, Porteños y Dioses*, ensaya una asociación que reviste rasgos emblemáticos. Con ella se denuncia el carácter abstractivo en tanto normalmente asociada a un imaginario de clase media, que Kusch denuncia como la “mitad del hombre” o “de la vida”. Según Kusch, dominado por esa empobrecida cosmovisión, el sujeto se entrega a la búsqueda empecinada de dinero, títulos, antecedentes y demás valores de orden burgués, a sólo efecto de “ser un buen ciudadano” (Kusch, 2007: 302).

En *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Roig se encarga de historiar el concepto de “nosotros”. Concibe la importancia de la reconstrucción del sujeto de la enunciación ya que, si bien el “nosotros” supone una continuidad histórica en la secuencia latinoamericana, no siempre ha sido nombrado e identificado de igual manera. El rastreo de dichos cambios enunciativos arroja luz sobre la trama histórica de la tensión entre el concepto denso de “nosotros” y las nociones abstractas de “hombre” o “ciudadano” que se extraen de la perspectiva liberal.

Hay que señalar que “nosotros” como “pueblo latinoamericano” mienta una “unidad” que si en un primer momento se identificó meramente en términos negativos - por simple oposición al mundo europeo- la progresiva incorporación del continente al proceso civilizatorio mundial dio lugar a definiciones que suponían la existencia de

caracteres intrínsecos. A diferencia de posiciones más bien populistas o teluristas como la de Kusch, Roig, conforme a su método historicista, señala la necesidad de adentrarse en las condiciones de emergencia del sujeto que fue nombrando la unidad de nuestra América.

Que se trate de un “pueblo” o comunidad “latinoamericana” es un dato de cuya enunciación también puede ensayarse una genealogía histórica. No siempre se ha dicho “latinoamericano” de la misma manera. La historia se remonta hacia mediados del siglo XIX y hasta 1870, época en que dos potencias mundiales, Inglaterra y Francia, se elevan como las naciones típicamente colonialistas en Europa. Tal como señala Roig, en el marco de la contienda entre ambas, y de la importancia de Francia como “potencia latina”, se fue tejiendo la idea de “panlatinismo”. Esta idea empezó a ser el estandarte tanto de franceses como de hispanoamericanos en contra de la dominación anglo-norteamericana que se manifestaba en el continente⁵. La reacción de conjunto viene a derivar en esa “unidad” dada en llamar “pueblo latinoamericano”.

Ahora bien del seno de este bloque, *prima facie* indiferenciado, Roig rescata dos líneas relevantes –sobre todo para la determinación del ideal “liberador”- de interpretación de la expresión “América Latina”. Hay un uso “europeísta” y un uso americanista. Éste último, en temprana sintonía con lo que será la Filosofía de la Liberación latinoamericana, se plasma en obras como *La América en peligro* (1982) de Francisco Bilbao. Aquí se plantea una oposición tanto a la intromisión de los Estados Unidos e Inglaterra, como al oculto imperialismo del panlatinismo francés, sin caer en una regresión hispanista recelosa de todo progreso y restauradora de criterios coloniales. Roig contrapone este texto de Bilbao a la obra *El gobierno de Sud América* (1863) de Juan B. Alberdi, donde éste denuncia el “exceso de americanismo” suscitado por la invasión a México de Napoleón III. Allí Alberdi habla con desprecio de la reacción del

⁵ Con respecto a este clima intelectual y en referencia a la invasión napoleónica a México, expresa J. Aricó: “...el descubrimiento del carácter ‘latino’ que mancomunaba a las repúblicas americanas del sur no era otra cosa que una expresión ideológica del intento bonapartista de conquistarlas económica, política y culturalmente para la constelación hegemónica francesa que soñaba crear Napoleón III”. A continuación reproduzco un fragmento de una cita de Aricó del ideólogo del régimen napoleónico, senador Michel Chevalier: “Ya es tiempo, por lo tanto, de unirnos en Europa para ayudar a las naciones latinas, hermanas de América, a encontrar esa vía del progreso que Francia ha descubierto por sí misma y sostener eficazmente en primer lugar a México para frenar la expansión de los Estado Unidos” (Aricó, 2010: 153).

americanismo “indígena y salvaje” que se opone en América al “patriotismo liberal, americano y moderno” (Roig, 2009: 32). En el marco de ésta y de similares conceptualizaciones, enarboladas por aquellas generaciones que tuvieron en sus manos la construcción del Estado argentino hacia fines del siglo XIX, el verdadero pueblo es el pueblo “liberal” o “ilustrado” en contra del pueblo de “nacionalidad indígena y salvaje”. Sin embargo, como ya se advirtió, no es el sentido liberal de “pueblo” el que entrará en juego en la crítica latinoamericana del principio liberal de ciudadanía, ya que dicho “pueblo” coincide enteramente con ese “principio” en el contexto ideológico de la construcción de la soberanía nacional.

El citado texto de Alberdi, en sensible contraste con algunos de sus primeros escritos, es, años más tarde, duramente denostado por autores como Bernardo de Canal Feijoo (1897-1982), cuya obra es un reconocido antecedente del “nosotros” kuschiano. Más allá de los desarrollos teóricos que, tal como sucede en el caso de Kusch, representan una pretensión de ruptura con el predominio occidental desde el postulado de una controvertida “originalidad” filosófica, fue tomando cuerpo –aún bajo una óptica dominada por principios liberales- la denuncia de la violencia injustificada ejercida sobre nuestra América bajo el rótulo de “civilización”. Esto puede observarse a partir de producciones como las de Bilbao o de textos como el célebre artículo *Nuestra América* (1891) de José Martí, en las *Cartas de Jamaica* de Simón Bolívar o en la ensayística de latinistas de mediados del siglo XIX, como José María Torres Caicedo.

Todas estas consideraciones en torno al lugar de la subjetividad que mienta “lo nuestro” encarnan un *locus enunciativo* básico que Roig denomina “a priori antropológico”. Hay un amplio consenso en la intelectualidad del siglo XIX en que América en tanto representativa de “lo nuevo” constituye un espacio de diversidad que debe ser unificado en base a un principio estructurante. Sin embargo, para intelectuales como O. Bunge, de acuerdo con un *a priori* de cuño positivista, aunque marcadamente aristocratizante y conservador, el principio que dé lugar al “mestizaje” o “alma común” debe caer del lado del elemento racial castizo. A los ojos de Bunge el “salvaje” americano, dada la inferioridad constitutiva de su raza, deberá ajustarse a patrones civilizatorios de raíz hispánica. Ahora bien, en contra de este tipo de discursos, decididamente racistas, el rescate que de “lo nuestro” hace Martí parte de un renovado apriorismo antropológico. No es hecho sobre la base de una supuesta entidad ontológica o tradicionalista; más bien se basa en la constatación del hombre como ente histórico y social. De este modo, en la prédica de Martí, el “hombre natural” supera la

contraposición espuria de civilización y barbarie, propia del imaginario sarmientino. La “naturalidad” martiana contribuye a una comprensión apta, como se verá, para ser actualizada una y otra vez en los discursos liberacionistas. A partir de la reivindicación de la sencillez y del sentido común, las “luces occidentales” pasan a considerarse más como “encubrimiento” que como alumbramiento. Va cobrando madurez esa tendencia que ve en la “razón universitaria” o “ilustrada” una marca que oprime el “vivir simple” del hombre cotidiano, en base a ordenamientos de matriz europea o norteamericana. De ahí que el discurso de Martí –en la misma línea que el de Rodó- incite a no cambiar la dominación española por un nuevo orden que conduzca a contemplar el mundo de acuerdo con las “antiparras” de yanquis o franceses⁶. En suma, Roig muestra una sugerente continuidad, entre el darwinismo hispanizante de un Bunge y el liberalismo de un Alberdi, en el común desprecio de lo autóctono como criterio unificador. No obstante afirma, como señala López Velasco, la virtual coincidencia entre estos positivismo y liberalismos negadores de la historia más profunda de nuestra América, y el populismo telurista de un Kusch, en la común no advertencia del conflicto estructural que separa a la burguesía latinoamericana de proletarios, campesinos, indios y negros (López Velasco, 2005: 876). En contra del liberalismo europeizante y el telurismo ontologicista, Roig elogia los discursos –aún liberales- de Bilbao y Martí. En ellos advierte una cosmovisión todavía ingenua y no del todo emancipada de parámetros europeos, pero creadora de mundo y, por lo tanto, anticipadora de muchos de los rasgos antagonistas que animan la definición de “pueblo” de la Filosofía de la Liberación en sus manifestaciones más críticas.

Debe apuntarse que la crítica al liberalismo y la concepción empirista y pragmática de “pueblo”, acordes al ideario de la Generación del Ochenta en la Argentina, cosechó enemistades acérrimas, sobre todo en el ala de la militancia nacionalista de derecha, con tendencias marcadamente hispanistas, ultra-católicas y militaristas. El caso del “anti-liberalismo” de la Filosofía de la Liberación es de signo absolutamente opuesto. Si bien, como buena parte de la filosofía latinoamericana, tiene un basamento hermenéutico que contribuye a su diferenciación del positivismo entre otras teorías, la Filosofía liberadora acierta en conjugar la apelación a lo “propio” –

⁶ De todos modos hay, principalmente en Rodó, una crítica de la “nordomanía” (Rodó, 2005: 68) como tendencia a la medianía o “espíritu de vulgaridad”. El potencial americano estriba en seleccionar aquellos valores racionales europeos como “herencia de raza” o de “tradición étnica” que deben mantenerse, depurando toda tendencia a caer en el vacío “utilitarismo” de la potencia del norte.

bandera que también suelen enarbolar los patriotismos de derecha- con la invocación a la alteridad bajo la dimensión de la lucha social. Por lo tanto, es preciso recalcar que la distinción crucial entre “ciudadanía” y “pueblo” no debe efectuarse desde la base ideológica de cierto “liberalismo popular” de matriz alberdiana, según el cual el “pueblo americano” debe ser concebido como “crisol de razas” y políticamente organizado como “nación” para la estratégica incorporación de América al marco socioeconómico internacional. En general, esta concepción liberal –de tinte pragmático y asimilacionista- ha sido tachada de “imitativa y servil” por los sectores enrolados en la Filosofía de la Liberación.

Hacia fines de los años sesenta, Dussel, partiendo de un contexto de predominio de los estudios hermenéuticos asume la impugnación del credo liberal, y en su Filosofía de la Liberación reelabora la superación de las concepciones de “pueblo” vigentes en base a una consideración innovadora de este concepto. En ésta se evidencia la lectura crítica de aportes derivados de la hermenéutica y de autores como E. Lévinas, E. Bloch y C. Marx. La filosofía de E Dussel, en dicha dirección, desarrolla ciertas líneas ya presentes en la tradición martiano-bolivariana y, en base a la adopción crítica de pensadores radicales del espectro marxista, de la tradición utópico-judía y de lecturas heterodoxas de fuentes bíblicas y textos teológicos cristianos, buscará remontar una tendencia conservadora anti-liberal, en procura de un principio capaz de subsumir críticamente aquellas fórmulas del liberalismo político, en el marco de una opción emancipadora por los pueblos oprimidos de América.

I.1.2 Filosofía de la Liberación y su contexto de emergencia

En una visión retrospectiva acerca de la Filosofía de la Liberación, Dussel destaca su carácter de discurso dirigido contra la modernidad desde la “periferia mundial”. Al puntualizar los antecedentes históricos de esta nueva opción filosófica Dussel señala tres etapas. En la época de la historia mundial naciente, la primera etapa se manifiesta a partir de la toma de conciencia de la injusticia generada por la Conquista. Uno de sus hitos fundamentales está representado la Disputa de Valladolid (1550), entre Luis Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, donde éste último encarna el contra-discurso crítico en favor de los pueblos originarios de nuestra

América. La segunda etapa se da durante los procesos de independización de las naciones latinoamericanas, que Dussel denomina una “primera emancipación”. Ella se ubica en el marco utópico-liberal de los proyectos independentistas, coincidiendo con la obra de importantes próceres vinculados a las gestas libertadoras de América, tales como Simón Rodríguez, Simón Bolívar o Juan Germán Rocio (Dussel, 2005: 374). La tercera etapa incorpora los lineamientos teórico-prácticos de una “segunda emancipación” y coincide con discursos revolucionarios, donde se verifica claramente la crítica de los principios liberales efectuada desde renovadas lecturas que amplían y radicalizan el sentido y alcance del concepto de “pueblo”. En ese contexto Dussel rescata a intelectuales como Mariátegui y señala hechos como la Revolución Cubana (1959); a su vez, resalta el aporte de críticas motivadas por el descubrimiento de la articulación de la filosofía con el proceso de subdesarrollo periférico (Dussel, 2005: 374).

En cuanto a la exposición más precisa de hechos y procesos que en los años sesenta y setenta contribuyeron al predominio epocal del concepto de “pueblo”,⁷ es de señalarse el peso de las políticas desarrollistas impulsadas por pactos cívico-militares, de gran presencia desde los años cincuenta que, en conjunción con sociedades civiles atentas y movilizadas, dieron lugar a un generalizado sentimiento de dependencia de la

⁷ Debe subrayarse algo que ya se ha dicho en la Introducción de esta tesis con respecto a la prioridad del concepto “pueblo”, y que reviste una importancia fundamental en el intento de demarcar nuestro campo de análisis. Con respecto a la casi ausencia del concepto de ciudadanía en los discursos años 70’ y al auge del interés éste entre los teóricos políticos posteriores, ya se refieren importantes autores liberales (Kymlicka, 2001: 252). Pero, tal como se advierte en la Introducción, aquí se enfocará su “ausencia-presencia” en el marco de su relación con el concepto “pueblo” en el contexto específicamente latinoamericano; de lo cual se derivan importantes diferencias con el enfoque liberal de Kymlicka y otros. Básicamente -debe insistirse en esto- la interpretación de dicho autor es que la presencia del concepto se debe a temas de *defensa* de la democracia y las instituciones; mientras que el sentido analizado aquí parte de la incidencia de factores de “ataque”, por parte del liberalismo económico del centro, a las democracias y al campo popular en Latinoamérica. Se parte, entonces y fundamentalmente, de la gravitación de fenómenos tales como las dictaduras y la posterior globalización neoliberal; mucho más que de una supuesta elevación de banderas democráticas y participativas ante, por ejemplo, el “aumento de la abstención electoral” en Estados Unidos o “el resurgimiento de los movimientos nacionalistas en la Europa del Este” (Kymlicka, 2001: 252). No obstante, como también se ha puntualizado, se examinará dicha oscilación “pueblo-ciudadanía” en el marco de una temática de fuerte incumbencia teórica, como la creciente importancia del “individuo” a partir del llamado “giro discursivo” en materia de filosofía y ciencias sociales.

región y, como respuesta, a variadas formas de resistencia organizada. Según R. Fernet Betancourt Betancourt, hay un “hecho” que es antecedente y condicionante clave en la aparición de la Filosofía de la Liberación. En sintonía con él se puede comprender mejor el contexto de la unificación del quehacer filosófico con la problemática de la liberación. Se trata del surgimiento, hacia la década de los sesenta, de una nueva ciencia social americana que impulsó la teorización sobre la realidad de los países americanos en cuanto “países subdesarrollados”: la Teoría de la Dependencia⁸. Con ello, señala Fernet Betancourt, se abre el “horizonte de comprensión” para la alternativa liberadora. La adhesión a dicho vuelco epistemológico empujó la crítica de la teoría del “retraso” y contribuyó a desactivar la falacia de la necesaria “ayuda” de las “potencias” para el desarrollo de los países pobres. A partir de dicho giro se devela la relación de poder existente en el marco de la distribución de excedente a nivel internacional, y se profundiza una autocomprensión signada por la condición de “dependencia estructural” y la necesidad de una *praxis liberadora*. Esto hace que frente a términos abstractos o neutros con respecto al sistema, tales como “individuo” u “hombre”, se abriera como fundamental la alternativa antagonista del “pueblo” como “sujeto histórico del filosofar” (Fernet Betancourt, 1985: 123).

También debe tomarse en consideración la Guerra Fría que aporta un marco comprensivo al fervor militante de esos años. Al quedar dividido el mundo en zonas de influencia de los Estados Unidos o de la Unión Soviética se refuerza el clásico binarismo “derecha-izquierda”. La sensibilidad generada por estos hechos alimenta la suspicacia de los intelectuales ante los “neutralismos” del discurso humanista, al que se acusa de presunta funcionalidad al *statu quo*. De ahí que en este contexto conceptos tales como “derechos humanos”, “sujeto de derecho” o “ciudadanía”, tan en boga a partir de fines de los años setenta, sonaran más bien a nociones de segunda importancia o, en el peor de los casos, a fórmulas ideológicas al servicio de la reproducción del modelo sociopolítico dominante. Acontecimientos ya señalados como la Revolución Cubana de 1959 o, en general, los procesos descolonizadores de los pueblos del Tercer Mundo apuntaban en la misma dirección. Hay que contabilizar también el enorme peso

⁸ Gunder Frank, Theotonio Dos Santos, Octavio Ianni, Fernando Cardozo y Enzo Faletto, entre otros destacados intelectuales, son exponentes de la Teoría de la Dependencia. La misma línea ideológica se verifica en *Dialéctica del desarrollo desigual* (1974) de Franz Hinkelammert, pensador al que se dedicará un capítulo especial de la presente tesis. En esta obra se hace un análisis de los conceptos básicos del desarrollo desigual en las formaciones históricas del subdesarrollo latinoamericano.

simbólico de figuras como Salvador Allende en Chile y el eufórico retorno a la Argentina de Perón y un peronismo cuya histórica ambigüedad no disimulaba un renovado y combativo rostro. En este escenario la concepción de una “ética” disociada de la atención al factor popular, más que ética, resultaba ser una “moral” reproductora del orden o, en el peor de los casos, una ideología enmascaradora del conflicto social. No es casual, entonces, que el pensamiento filosófico se haya hecho eco de estos imperativos de época.

En tal contexto la preocupación por la sustitución de paradigmas culturales importados fue un tema de interés continental. En el plano de las ideas su hito fundacional fue el debate de los años 1968-69, entre el peruano Augusto Salazar Bondy y el mexicano Leopoldo Zea⁹, acerca de si era posible hablar de una filosofía auténtica de nuestra América. Puede decirse que en el contexto del debate filosófico-cultural la noción de “opción por el pueblo”, es decir, por el oprimido contra el sistema opresor, guardó equivalencia con la convocatoria a *pensar desde la particularidad* en contra del “universal” enmascarador de los intereses del Norte. Y, en el marco de la referida “equivalencia”, el concepto de “ciudadanía” funcionó más como una categoría básica de dicho universalismo acrítico que como concepto mediador de nuestra particularidad filosófica.

La subordinación del concepto de “ciudadanía” y demás principios del civismo liberal fue derivando, en el plano intelectual, en la consideración despectiva o subordinada que comienza a recibir el “académico”, en tanto figura emblemática de la educación “normal”. En contraste, aumenta considerablemente el prestigio del intelectual militante, social y culturalmente comprometido con la *causa del pueblo*.

Puede sostenerse que entre los motivos más profundos que orientan la Filosofía de la Liberación predomina un imaginario de impugnación de la “ciudad letrada”

⁹ La polémica tiene su inicio en el libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968), donde Augusto Salazar Bondy pone en duda la existencia de una filosofía latinoamericana auténtica y original. Según este autor, en Latinoamérica sólo ha habido reproducción imitativa de paradigmas europeos, situación que perdurará mientras no se rompa con el sistema de dominio, subdesarrollo y dependencia de los pueblos latinoamericanos. A esta afirmación responde Leopoldo Zea en *La filosofía americana como filosofía sin más*, (1969). Su réplica se estructura en base a la consideración de una tradición de pensamiento propio que, según Zea, es claramente identificable en la literatura y la ensayística latinoamericana. Además, piensa que no puede haber salida de esa realidad de dominio y subdesarrollo, apuntada por Salazar, sin los buenos oficios de una filosofía operante y transformadora (Cerutti, 2006: 268).

(Rama, 2004). Esta observación puede constatarse en los textos de los filósofos de dicha tendencia, bajo la forma de una crítica a la alianza de fondo entre los sectores conservadores y el recambio político-liberal instaurado a partir de las revoluciones independentistas. Desde esta perspectiva puede, a grandes rasgos, extraerse el argumento de que si la monarquía hispánica para facilitar la jerarquización y concentración del poder se valió de un sistema de escribas y juristas equiparables a la clase sacerdotal; el librecambismo instalado por las revoluciones se consolidó en base a un nuevo criterio escriturario donde “la letra rígida” y la fluida palabra del docto ejercieron un renovado desplazamiento de la oralidad de la muchedumbre, siempre al servicio de un orden cultural elitista.

Dussel destaca el papel del interior como matriz de reinscripción del rechazo al “centralismo porteño”, asociado típico al librecambismo y el elitismo a los que se hizo mención. Esta demarcación –muchas veces esquemática- encarna un simbolismo de vieja data que opone el mayor sentido de arraigo del interior al *ethos* cosmopolita e individualista del área metropolitana. De ello deriva –piensa Dussel- que el concepto de “pueblo” como “nosotros”, diferenciado y en lucha contra una dominación de raigambre social y cultural, haya partido del interior¹⁰ (Córdoba, Mendoza, Salta) aún en el marco de entornos tradicionalistas y conservadores.

Los abordajes de “pueblo”, que insisten en su definición culturalmente positiva bajo el imaginario de un “nosotros”, conducen a una autoctonía beligerante, orientada hacia la defensa de “lo nuestro”. De este modo, “pueblo” se comporta como sinónimo de realidad que se reconoce a partir del arraigo, la pertenencia o la gravidez (Kusch, 1991). La hermenéutica del concepto de pueblo da lugar a la visualización de un

¹⁰ Dussel explica este fenómeno aludiendo al rechazo histórico de las provincias del interior al centralismo de la pampa húmeda, cuyos sectores dominantes se constituyeron como clase funcional al mercado mundial, debido al predominio de la producción agrícola exportable. De todas maneras parece excesivo el protagonismo otorgado por Dussel al movimiento filosófico mendocino, dado el espíritu de época que recorría el pensamiento latinoamericano y las producciones filosóficas, teológicas y de las ciencias sociales que anticiparon esta nueva filosofía. A continuación se reproduce el texto del filósofo: “No es extraño que la Filosofía de la Liberación floreciera fuera de dicha pampa húmeda: nació en Mendoza, en las cordilleras, y se hizo firmemente presente en Neuquén, Río IV, Salta, Córdoba y otras universidades del interior, pero también en Santa Fe, Bahía Blanca y, como por asalto llegó a Buenos Aires en las ‘Semanas Académicas’ de San Miguel desde 1969 –que se iniciaron con 150 participantes y que en 1974 alcanzaron a los 800-, haciéndose ya latinoamericana con la presencia de Salazar Bondy, Schwartzman, Leopoldo Zea, etcétera” (Dussel, 2007: 466).

malestar particular cuando se asume el diagnóstico de América como “consumidora” acrítica de paradigmas culturales y filosóficos foráneos. De ahí que todo proyecto liberador, incluyendo aún lo educativo, deba considerar imperiosa la necesidad de sustituir, crítica y reflexivamente, esas fórmulas importadas, en base a un verdadero programa de “emancipación mental”. No se tratará, entonces, de generar meros “ciudadanos” respetuosos de un contrato social, sino de conformar sujetos sapientes de sus valores comunales y agentes históricos de su propia identidad.

La crítica del universal abstracto, en nombre de la particularidad o el pensar “situado”, equivale -fronteras adentro- a la que se eleva contra el intelectual académico, desde una óptica orientada hacia la interpretación o la “escucha” del “sujeto-pueblo”. Los ecos de esta tradición, no exenta de importantes contrastes ideológicos, llegan hasta los escritos más actuales de Dussel. Así puede leerse en *Política de la Liberación*:

“El estatuto de la filosofía, no simplemente como texto escrito sino como discurso crítico, debe situarse desde su contexto real, desde las prácticas de los agentes históricos y desde el mismo filósofo como agente de una práctica particular. Si la filosofía se define desde una práctica académico-universitaria, su discurso será necesariamente ideológico, encubridor, justificante de la dominación” (Dussel, 2007: 464).

El fetichismo de una “excelencia académica” que oculta las raíces culturales y sociales del pensar puede emparentarse con aquellas generalidades del tipo “humanidad” o “ciudadanía”, que se absuelven de toda referencia al factor popular. La posición crítica que promueve Dussel, por lo tanto, no coincide con la “crítica” abstracta o idealista que se difunde en el contexto universitario dominado por la “normalidad filosófica”. Según este autor: “...una filosofía que pretenda ser crítica, en autoconciencia de sus propias limitaciones, deberá entroncar con las prácticas históricas y reales de las clases oprimidas, del pueblo en su sentido estricto” (Dussel, 2007: 464). Filosofar significa, así, no sólo pensar dichas prácticas, sino que el filósofo ha de integrarse personalmente en las prácticas propias del pueblo.

La embestida crítica contra el universalismo descontextuado y falto de perspectivas, la subordinación del civismo liberal y la impugnación del academicismo normalista, a los que se viene haciendo referencia, son todas notas que se ponen de manifiesto en dos hechos fundacionales de la Filosofía de la Liberación. El primero de ellos, que Cerutti caracteriza como el acto de oficialización de esta corriente de

pensamiento en la Argentina, fue el II Congreso Nacional de Filosofía, desarrollado en Córdoba en 1971 (Cerutti, 2006: 263). Luego viene el lanzamiento de este movimiento a nivel latinoamericano, que se hizo en el Encuentro de Filosofía de Morelia, México, en 1975. Hay que subrayar la importancia de la Declaración de Morelia, en tanto expresión documental de la superación del concepto de “clase” -emblemático de la tradición marxista- al papel protagónico de la categoría “pueblo”, instancia determinante para la comprensión de las luchas inter o intra nacionales. Este Coloquio contó con la presencia de figuras tales como A. Roig, A. Ardao, L. Zea, R. Krauze y el propio Dussel, entre otros prestigiosos intelectuales. La ocasión ofreció el marco propicio para que Dussel recordara el Congreso Nacional de Córdoba, reforzando con ello la autoimagen de un espacio transformador de la filosofía y crítico del “universalismo” academicista:

“El problema fundamental de ese Congreso no pasó por la división entre la filosofía neopositivista o del lenguaje contra el marxismo o el existencialismo fenomenológico, como se suponía. Pasó en cambio por la posibilidad o imposibilidad de una filosofía concreta, latinoamericana, ante una filosofía universalista, abstracta, europeo-norteamericana” (Dussel, 1975: 220).

Asumiendo la representación de ese movimiento, Dussel en su ponencia se refirió a él como “nueva generación” de filósofos embarcados en la transformación del pensamiento y la sociedad¹¹. En su presentación elabora un historial del pensamiento latinoamericano que, como exponente de algunas periodizaciones de cuño filosófico (Aristóteles y Hegel entre las más conocidas), lo incluye a él mismo en el segmento que representa la etapa superior. Esta, según su relato, sería aquella capaz de realizar “una crítica que supere la ontología” (Dussel, 1975: 220).

En este texto de Dussel el pasado filosófico es leído desde una perspectiva inédita y superadora que hace pie en una experiencia teórico-existencial animadamente revivida por el filósofo en la mayor parte de sus escritos autobiográficos. Se trata del encuentro de un grupo de filósofos con la obra *Totalidad e Infinito* de Emmanuel Lévinas. Según cuenta, estaban en la Universidad Nacional de Cuyo en 1969, en un

¹¹ Algunos de los componentes de esta “generación” mencionados por Dussel son Juan Carlos Scannone, Osvaldo Ardiles, Aníbal Fornari, Mario Casalla, Alberto Parisi, Enrique Guillot, Horacio Cerutti Guldberg, Arturo Roig y el mismo Dussel (Dussel, 1975).

curso de “ética ontológica en la línea heideggeriana” cuando resultaron impactados por la lectura de Lévinas. Esta propició el rápido abandono de las tesis ontologistas a cambio de la adopción del modelo de la “alteridad” o la “exterioridad” al *Todo*¹². A partir de allí el citado hallazgo se fue tornando decisivo para una renovada definición del factor popular. De modo que la idea de una “experiencia ético-originaria”, tomada de Lévinas, sirvió para la reconsideración de los planteos hermenéuticos y para desechar fórmulas ingenuas o dogmáticas, contribuyendo a una reinterpretación de “pueblo” como “alteridad” o “sujeto negado” por el sistema. De ahí la vasta gama de sentidos que pasa a asumir la noción de “pueblo”, considerada en general bajo la categoría de “otro”: “El pobre, el dominado, el indio masacrado, el negro esclavo, el asiático de la guerra del opio, el judío en los campos de concentración, la mujer objeto sexual (...)” (Dussel, 1993: 141). La lista es infinita y se renueva partiendo de los rostros cambiantes que exhibe la dominación histórica, pero siempre se manifiesta, del lado de la ética, como una alteridad que se resiste a ser digerida o subsumida por un *ser voraz*, imperial y englobador, del lado de la ontología.

Según Dussel, el cambio de rumbo filosófico derivado de la irrupción de Lévinas fue madurando en esa “generación” de jóvenes filósofos del Congreso Nacional de 1971, quienes configuraron la “etapa *meta-física*”, cuyo nombre deriva de “meta” o “más allá” en el sentido levinasiano de “exterioridad” del *otro*. Dicho momento, signado por la influencia levinasiana, supera a una primera etapa, la *óptica*, que contiene las tendencias positivista y liberal; y una segunda, la *ontológica*, que comprende las influencias de Hegel y Heidegger y, en el ámbito local, de Carlos Astrada. (Dussel, 1975: 219). De lo visto se extrae que Dussel acompaña a Lévinas en una ruta que lo aleja de Heidegger, abriéndose a un ámbito “meta-físico” que busca diferir sustantivamente de aquella “metafísica de la subjetividad”, cuyo “rebasamiento” es puesto de relieve por el filósofo alemán. Para explicitar aún más este viraje hay que decir que el “más allá” en cuestión, que mienta una “exterioridad” trascendente a las filosofías del ente y del ser, no podría denominarse “dialéctico”, en tanto la partícula “dia” refiere a la expresión “a-través-de”. De ahí que Dussel elija el prefijo “ana” que

¹² Lévinas denomina “trascendencia” a esa exterioridad radical del otro. La presencia del otro que es siempre trascendente y que por lo tanto supera la idea del “otro en mí” (Husserl), se revela en lo que se llama “rostro”: “La relación con el rostro no es conocimiento de objeto. La trascendencia del rostro es, a la vez, su ausencia de este mundo en el que entra, el destierro de un ser, su condición de extranjero, de despojado, de proletario” (Lévinas, 2002: 98).

alude al “estar más-allá” y proponga el término “analéctica” para referirse al método que caracteriza su filosofía¹³. Dado que ese “más allá”, de inconfundible inspiración levinasiana, describe una experiencia ética, puede afirmarse que es la ética el marco originario desde donde se eleva toda la cosmovisión liberadora de Dussel. Este recorrido conceptual se verifica en dos de las más importantes producciones de esa etapa: *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973) y *Método para una Filosofía de la Liberación, superación analéctica de la dialéctica hegeliana* (1974).

I.1.3 “Pueblo” en el recorrido filosófico de Dussel

Tal como se viene señalando, Dussel proviene de la tradición hermenéutica. De ello dan cuenta sus primeros pasos filosóficos en la universidad de Cuyo. Sobre la base de la influencia de autores como Max Scheler o Heidegger, y otros enmarcados en la tradición filosófica cristiana como Jacques Maritain o E. Mounier¹⁴, Dussel emprende progresivamente el camino de una simbólica latinoamericana. Viaja por Israel y Europa; en la Sorbona sigue los cursos de Ricoeur y escribe, inspirándose en la hermenéutica de los símbolos del citado autor, *El humanismo helénico*, 1963, y luego *El humanismo semita*, 1964, en la huella de esta tradición filosófica (Dussel, 1993 b: 139). Su estudio *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, 1968, revela un temprano acercamiento al estudio de las consecuencias histórico-políticas de la Conquista y, en ese contexto, la tendencia hacia una investigación filosófica del enfrentamiento cultural. La obsesión por el choque entre los mundos europeo y amerindio es lo que justifica su toma de distancia con Ricoeur. Así, Dussel, pasa de una hermenéutica de la cultura a una dialéctica del antagonismo *entre* culturas. Ya se mencionó su encuentro con

¹³ Dussel, en obras citadas más adelante denomina “ruptura ontológica” o “distinción meta-física” ese posicionamiento “más allá” de la ontología occidental (Dussel 1973: 187; 1974: 164).

¹⁴ Emmanuel Mounier (1905-1950) fue fundador de la corriente filosófica “personalista” y de la Revista *Esprit*. En su obra distingue “persona” de “individuo”, con lo cual se diferencia del materialismo liberal, ensayando también una fuerte reivindicación de lo “espiritual” frente a corrientes existencialistas o marxistas (Domenach y Gogel, 1996: 23). La presencia de autores como Maritain en la formación de E. Dussel, revela el gran peso del tomismo en la Universidad de Cuyo de esa época, y el particular fermento académico en el que entrarán a fundirse elementos de la tradición cristiana con muchas de las versiones más radicalizadas del pensamiento occidental.

Lévinas, donde se produce el viraje desde la Hermenéutica de Heidegger o Ricoeur hacia un pensamiento basado en la exterioridad meta-física del *otro*. Este encuentro influirá notablemente en la consideración dusseliana del concepto “pueblo”, dado que la experiencia originaria de un “otro” *distinto a toda mismidad* -otra persona como *autrui*, como *pauper*, como sujeto potencialmente excluido o silenciado- descubre el hecho masivo de la dominación. Puede decirse que “pueblo” es una categoría analógica que señala al “pobre” como víctima de toda situación de dominio. Tomando como punto de partida histórico el hecho originario de la constitución del sistema-mundo en la Modernidad, el pobre resulta paradójicamente “parte” del sistema y “periférico” a éste. Ahora bien, si se dirige la óptica hacia el interior mismo de las naciones capitalistas y bajo la consideración de una perspectiva socioeconómica, “pueblo” es la *clase obrera* o las clases subalternas en general. Aún puede proyectarse o focalizarse el término en el segmento que Dussel denomina “Erótica”; allí “pueblo” sería la *mujer* ante la *sociedad machista*. En al pedagógica, “pueblo” es la *cultura popular* ante el *intelectualismo* o el academicismo *elitista*. (Dussel, 1993 b: 141).

La versatilidad de “pueblo” se verifica en obras muy anteriores a la que se viene comentando. En un pasaje de *Método para una Filosofía de la Liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Dussel ya sostiene en la misma línea:

“(…) pueblo es la ‘nación’ como totalidad de un sistema político y cultural, histórica, geográfica y concretamente dado. ‘Pueblo’ en su sentido fuerte es hegemónica y principalmente las clases oprimidas, trabajadoras. ‘Pueblo’ es igualmente la exterioridad escatológica de aquellos que siendo parte del sistema (...) son al mismo tiempo futuro (...). En suma, ‘pueblo’ es el *otro* que clama justicia desde una posición utópica; es, por lo tanto, también ‘la juventud’, en cuanto no está todavía dominada por la ‘totalidad del sistema’” (Dussel, 1974: 228).

En coincidencia con la posición de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, de 1973, Dussel encara en el texto citado el concepto de “pueblo” básicamente en dos niveles: el de la nación oprimida y el de las clases oprimidas. En relación al primer nivel se posiciona en nombre del concepto de “nación” y de “revolución nacional” como expresión de la “exterioridad geopolítica” de Latinoamérica (López Velasco, 2005: 879). Aquí se habla de “pueblo” como “totalidad

nacional”, más allá del orden, y de la “frontera imperial”. En el segundo nivel, se refiere a la escisión de la nación como totalidad en clase dominante y clases oprimidas.

En su más reciente, *Política de la Liberación*, Dussel insiste con la polisemia de la noción de “pueblo”, destacando la amplitud de análisis que ésta permite; a su vez, vuelve a resaltar el sentido dialéctico de su constitución:

“(…) pueblo es la nación ante la potencia extranjera agresiva; pueblo son las clases oprimidas contra las clases dominantes en la nación; pueblo es la juventud ante las burocracias, etc. Su riqueza significativa puede ser hábilmente utilizada por el populismo para maniobrar semánticamente. Esto no desvirtúa dicha categoría, del todo necesaria en la política de los países periféricos, pero exige usarla con cuidado” (Dussel, 2007: 460).

El “cuidado” al que se refiere Dussel delata una peculiaridad del término, cuya amplitud da cabida a diversos “usos” y decodificaciones, entrañando posibles equívocos e invocaciones manipuladoras. En dicho texto queda explícita la intención de Dussel de deslindar lo *popular* del *populismo*, entendiendo esta última categoría, más bien, como forma ideológica encargada de “maniobrar semánticamente” el concepto. La posibilidad de que ante la expresión de referencia cada interlocutor entienda lo que desea entender, ya sea “el conjunto de ciudadanos de la nación”, “los pobres”, “la clase obrera” o “los desposeídos”, es vital para la política de masas, más allá de que cada interpretación remita a realidades bien diferentes. No obstante, si el populismo debe entenderse como torsión ideológica, de acuerdo con la interpretación que hace Dussel¹⁵, hay que aceptar que el “mal uso” del concepto “pueblo” no se desprende fatalmente de dicha polisemia; más bien es producto del solapado interés de quien se vale de él para convocar por medio del discurso a quienes se excluirá en la práctica efectiva. La variedad de sentido,

¹⁵ Más adelante se insistirá sobre la diferencia entre Dussel y E. Laclau, en cuanto a la posición crítica del primero con respecto al concepto “populismo”, y la reivindicación asumida por el segundo. En general, hay que destacar que ambos valoran la heterogeneidad en la constitución del fenómeno “pueblo”, pero el discurso de Laclau está mucho más marcado por la influencia deconstructiva del psicoanálisis lacaniano. Dussel parte de una herencia levinasiana, de sensible trasfondo teológico, que lo conduce por la vía “trans-ontológica”. Esta vía promueve el alumbramiento de una *dimensión ética*, de la cual la idea de “pueblo” carece en el discurso de Laclau. Por el mismo motivo, a mi entender, Dussel desconfía de ciertos usos a los que denomina “populistas” en cuanto a la posible desnaturalización del sentido ético-político que habita en la hondura del término “pueblo”.

entonces, no debe ser tomada como perniciosa, sino como indicio de mayor riqueza semántica. Puede apreciarse que detrás de las realidades bien diferentes, y a veces antagónicas, que aglutina indiscriminadamente el concepto “pueblo”, hay una “analogía” que es central para su definición, al menos, en el marco reflexivo que establece Dussel. Según expresa Dussel: “pueblo” es una noción que “define a un conjunto humano oprimido en cuanto distinto, en cuanto portador positivo de una historia propia (...) como exterioridad o alteridad” (Dussel, 2007: 460)¹⁶. No es este el momento de esclarecer dicha definición en detalle, pero puede decirse anticipadamente que el pueblo es el “polo dominado” de una relación socio-político-cultural. Más bien parece ser una versión colectiva del “otro” de Lévinas; de ahí lo de “exterioridad o alteridad”. Pero esta última determinación no debe borrar el hecho de que, como se dijo, se trata de una “categoría dialéctica”, es decir, de una categoría que está más del lado de la filosofía de la historia que del modelo contractualista que se desprende de la filosofía política moderna. De este modo se visualiza la gran diferencia con el sentido moderno-liberal-ilustrado que encierra el término “ciudadanía”. Puede decirse que el ciudadano socialmente existente es el resultado de una transformación *realizada*; en cambio, el pueblo es siempre el *sujeto* de una transformación *por realizar*. De acuerdo con esto último, Dussel observa que muchos sectores de la comunidad política, cuya inserción intersubjetiva da lugar al espectro “ciudadanía”, no encuentran cumplidas sus demandas en las democracias formales y modernamente “realizadas”. Ello deriva en la irrupción de movimientos populares activamente comprometidos en el logro de su digna inclusión social. De ahí que las transformaciones “por realizar” en un orden liberal-capitalista recaigan sobre el accionar reivindicativo de dichos “movimientos sociales” y no sobre la condición básica de “ciudadano”, que constituye el *factum* (lo realizado) en el marco jurídico-político de una sociedad liberal. De este modo, los sujetos sociales que asumen

¹⁶ En escritos como *De la Erótica a la Pedagógica de la Liberación*, de 1977, Dussel ya afirmaba esta tesis del vínculo entre política y meta-física, negando por encubridoras las acepciones griega y hegeliana de pueblo asimilado a la Polis o a la Nación, respectivamente: “Porque en la categoría ‘pueblo’ tengo que incluir en su significado un momento esencial: la *exterioridad*”. Más adelante continúa: “Si considero un sistema donde hay un opresor (A) y un oprimido (B); al oprimido le puedo llamar pueblo (...)”. No obstante, según Dussel, la categoría “pueblo” no es simplemente el oprimido ni tampoco la totalidad del sistema: “(...) la esencia del *pueblo* –y aquí, claro, el semita se enfrenta al griego, Hammurabi a Homero– la esencia del *pueblo* es la ‘exterioridad escatológica’ (...)”. Por lo tanto, el pueblo: “(...) en un cierto nivel (...) está fuera del sistema; al estar fuera del sistema está en el futuro y al estar en el futuro es ya *hombre nuevo*” (Dussel, 1977: 215).

estas exigencias y reivindicaciones se constituyen como un “bloque” que halla en la expresión de “pueblo” la categoría precisa para la definición de su unidad (Dussel, 2007: 87-90).

I.1.4. Diferencia estructural pueblo-ciudadanía

Con lo dicho hasta aquí ya puede bosquejarse la necesidad estructural de subordinar el concepto de “ciudadanía” al primado del concepto de “pueblo” en el marco de la Filosofía de la Liberación. Según el autor de esta tesis, de los planteos de los filósofos estudiados se deriva que dicha distinción se manifiesta en el plano ontológico-cultural, en el de la subjetividad histórica y en su proyección política, y que por consiguiente la investigación debe profundizar en cada uno de ellos.

En cuanto al sentido ontológico-cultural de las categorías en cuestión, puede afirmarse que “pueblo” es una categoría *holística*, mientras que “ciudadanía” remite a un compuesto de tipo *atomístico*. La referencia a una “historia propia”, que aparece en la definición de Dussel, indica una construcción comunitaria de sentido que implica también fines colectivos y valores en común. La ciudadanía, al menos en su definición moderno-liberal -que articula con el sentido ilustrado del término “pueblo”- se conforma como conjunto de voluntades individuales que pactan para la constitución de una sociedad civil o estado, más allá de todo horizonte de pertenencia o identidad cultural¹⁷. Esto conduce a que, aún tras la efectivización de ese contrato que establece las condiciones formales de igualdad, puedan considerarse *la* o *las* identidades como algo que resiste y pugna por ser incluido o reconocido. El carácter de “cultura en resistencia”, que se enfrenta con la simbólica oficial de la “alta cultura”, sólo puede sostenerse desde lo “popular” como opción liberadora para todo ciudadano que pretenda salir del vacuo formalismo por la senda de una identidad culturalmente “densa” y cargada de sentido. De lo afirmado se desprende que una Filosofía de la Liberación y, más aún, una ética que transite en tal dirección asumirá la opción por la cultura popular

¹⁷ Debe aclararse que la noción aquí utilizada parte de la versión liberal clásica, formal y contractualista, que, como se verá luego en los debates éticos sobre todo desde los '90 en adelante, será ampliada y enriquecida con la incorporación de aquello que Taylor rescata como tradición republicana. No obstante se examinará hasta qué punto el agregado del factor cultural, en el marco del abanico de culturas que pretende exhibir el llamado “multiculturalismo liberal”, supera el atomismo del liberalismo clásico.

como una auténtica insignia de valor, frente al vacío de identidad que transmite el concepto moderno de “ciudadanía”¹⁸.

El aspecto filosófico referido a la historicidad también ubica al observador ante dos realidades bien distintas. En el caso de “pueblo” se está ante una noción dinámica, ligada al movimiento y la dialéctica, es decir, al *tiempo*. En cambio “ciudadanía” es una categoría estática, *espacial*, que tiende a desarticularse del cauce de la historia y las luchas sociales. La “espacialidad” en cuestión suele también revelarse como contradicción entre una “seudo-plenitud”, que se postula desde el espacio del “derecho”, desmentida por las restricciones en los planos social, económico y cultural, que denuncia la observación realista de los “hechos” (Quiroga, 1996: 41). Dicho desfase puede constatarse en la crítica, ya presente en *La cuestión judía* de Marx, según la cual se denuncia la figura ideológica del *citoyen*, como artilugio que enmascara el predominio social del *bourgeois*. Este tipo de discurso opone a dicha ciudadanía parcial o “nominal” un *status* ideal o futuro de justicia social o de “ciudadanía plena”. Sin embargo, tanto el marxismo como la Filosofía de la Liberación, en tanto encuadres ligados a la filosofía de la historia, suponen un *sujeto* operando en la realización de ese ideal de libertad, a través de la *praxis* social e histórica. La subjetividad en cuestión no puede quedar encerrada en los límites de una pertenencia estática; no puede ser el ciudadano ni en sentido nominal ni en sentido pleno. Debe encarnar un rol utópico, progresivo y resistente. Por lo tanto, es el pueblo, dada su constitución dinámica y, como afirma Dussel, “dialéctica”, el factor protagónico de esa tarea diacrónica y transformadora que se plantea como opción fundamental en el marco de la ética. En efecto, el motor que eleva la “acción ciudadana” al rango de virtud moral es, para una ética de la liberación, el compromiso que encadena a sus actores con las luchas y los intereses populares. Hay una clara “divisoria de aguas” entre el ciudadano social y

¹⁸ Hay filósofos como Kusch, tan comprometidos con esta comprensión del pueblo en la cultura que, para ellos, expresiones tales como “sujeto de la libertad” o “sujeto de la historia” pueden resultar tan eurocéntricas como “ciudadanía” o “contrato”. El predominio de categorías como éstas sirve –según dicho autor– a desarrollos ideológico-extranjerizantes que operan “mutando el ethos” del pueblo (Kusch, 1976: 76-90). Por lo tanto, hay en el marco de estas consideraciones un rechazo que incluye tanto categorías ligadas a la filosofía hegeliano-marxista como aquellas heredadas de la tradición liberal-contractualista. No es el caso de Enrique Dussel quien absorbe influencias de la dialéctica marxista y la filosofía de la alteridad de Levinas, subsumiendo el factor cultural en el marco de una relación más compleja.

popularmente alineado y el individuo, también ciudadano, aunque “neutro”, elitista o conservador. He aquí otra de las claves estructurales de la subordinación del concepto de “ciudadanía” al concepto de “pueblo”.

En cuanto a la proyección política, debe ponerse el acento en el sentido *antagonista* al que se viene haciendo mención, que se contrapone con el carácter funcional de nociones tales como “ciudadano” o “ciudadanía”. Ser “ciudadano” o “sacar carta de ciudadanía” es pertenecer o aspirar a formar parte de un orden institucional y no una condición que pueda llegar a poner en crisis ese orden provocando revueltas o agitando consignas liberadoras. En el caso de “pueblo” la pertenencia no sólo gira en torno a valores que se afirman en común y sostienen un orden, sino *contra* un poder constituido como el factor opresor que en común se combate o se niega en nombre de un ideal de libertad y justicia¹⁹.

Se trata, en el caso del pensamiento de Dussel, de la distinción de un “pueblo-otro”, identificado como el oprimido,²⁰ y no de un mero “pueblo en la cultura” como ente diferido (“*ethos* popular”, “nosotros” o “ser nacional”) en el seno de una totalidad ontológica (de *ser* o *sentido*). Ahora bien, ¿representará este concepto analéctico de “pueblo” una superación efectiva del concepto moderno-liberal de “ciudadanía”? ¿No será la noción marxista de “clase” la única categoría holística capaz de trascender – dialécticamente- el individualismo modernista en dirección de una transformación “liberadora” del hombre? ¿No habita en cada apelación al “pueblo”, más allá de toda variedad y matiz, una vaguedad que convoca peligrosamente a interpretaciones conservadoras y/o masificantes? ¿No representará el pueblo, entonces, una mistificación encubridora de la lucha de clases? ¿Qué relación puede trazarse entre el concepto

¹⁹ Laclau denomina “frontera política antagonista” a esta línea divisoria que separa los contenidos “equivalentes” de los reclamos sociales que articulan sus diferencias frente al poder. Sin esta articulación equivalencial de diferencias que construye una “frontera política” el pueblo se desintegraría como actor histórico (Laclau, 2010: 117).

²⁰ La expresión “pueblo-otro” genera una *aporía* que deberá meditar seriamente. De acuerdo con esta definición no se podría enunciar sin contradicción ese *locus communis* tanpreciado de las consignas políticas: “el pueblo al poder”; pues en tanto ejerza el poder dejará inmediatamente de ser “pueblo”. Con respecto a esto, sobre el final de esta primera parte en una síntesis o recapitulación, orientada en base a lo que Dussel en sus *20 tesis de política* denomina “poder obediencial”, se analizará con cierto detalle esta aparente *aporía*. Para ello se partirá de una consideración de “pueblo” ya no como “víctima de la opresión” sino en su carácter positivo de “comunidad política” que encarna la “*potentia*” y se reflexionará sobre la conflictiva complementariedad de dichas categorizaciones.

analético de “pueblo” y la pretendida superación marxista del pueblo por el proletariado?

I.2. Pueblo: ¿progreso o regreso?

En la tradición liberal-contractualista la noción de “ciudadanía” se halla asociada a un vínculo político denominado “contrato”. Merced a este nexo queda establecida una conexión institucional, jurídica y ética, entre los habitantes de un territorio y el Estado (Di Tella, 2004: 85). De acuerdo con dicho nexo, el Estado pasa a ser el soporte asegurador de derechos, responsabilidades y garantías de cada uno los habitantes de una nación²¹. Debe puntualizarse que el espacio de la ciudadanía liberal es *prima facie* el de las personas que, en su individualidad, son consideradas con independencia de sus intereses sociales; y que, como principio general que se distribuye en cada individuo, la ciudadanía consiste en la titularidad y el ejercicio de los derechos civiles, políticos y sociales, que están íntimamente relacionados con el sistema y la estructura social y económica de un país. Debe atenderse, considerando su desarrollo, el hecho de que si bien la gran reforma liberal comenzó centrando su atención en los derechos del individuo frente al poder absolutista de los Estados, avanzado el siglo XX y fruto de las luchas populares, las naciones fueron incorporando en sus constituciones y documentos normativos una vasta gama de beneficios sociales²². En base a estos logros, la sociedad comenzó a ejercer presión sobre el poder de los Estados para convertirlos en garantes

²¹ Kymlicka ensaya una definición de “ciudadanía liberal” que efectúa a partir de la distinción entre el “uso cotidiano” o “vulgar” del término y el “sentido filosófico”. Este último uso asiste a la comprensión de la especial dignidad que adquiere la noción en el contexto político liberal. En este sentido, “ciudadanía” es un sustantivo que refiere a una situación normativa ideal, propia de la “membresía” y de la “participación en una comunidad política”. Ser ciudadano, entonces, es “ser reconocido” como miembro igualitario de una sociedad, con derecho a la participación en los procesos políticos (Kymlicka: 1998). La consideración de Kymlicka es apologética, sobre todo abocada a la reivindicación de lo que se verá como “nacionalismo liberal”. De acuerdo con ella el liberalismo comprende a) el espíritu público o capacidad de evaluar el ejercicio de los responsables políticos y el deseo de participar en el discurso público, b) el sentido de la justicia y la capacidad de reconocer los derechos de los demás, moderando así las propias reclamaciones, c) la civilidad y la tolerancia, d) un sentido compartido de solidaridad y lealtad (Kymlicka, 2001: 253).

²² Me refiero más explícitamente a los derechos económicos, sociales y culturales, que parten del constitucionalismo social y del Estado de Bienestar de mediados del siglo XX, y fueron incorporados a la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948: derecho a la seguridad social, al trabajo, a la asociación gremial, a la asistencia médica y servicios sociales básicos, a la educación básica, libre y gratuita.

del cumplimiento de determinados estándares de bienestar social y económico. El problema fundamental, derivado de esta incorporación formal, es el de las *bases materiales* para la vigencia efectiva de tales “derechos sociales”; pues, si se entiende, correctamente, que la “base material” de una sociedad capitalista está constituida por grupos uno de los cuales se apropia del trabajo del otro, habría que determinar hasta qué punto dicha base no contradice en lo material aquello que los derechos sociales proclaman en lo formal.

Una de las apoyaturas principales en que se sustenta la crítica del principio liberal de ciudadanía es la percepción de un nivel más profundo y determinante de la realidad social que, tal como enseña el marxismo, se configura como relación asimétrica y estructural de clases sociales. Puede examinarse esto último recurriendo a Lenin y a alguno de los abundantes pasajes que Marta Harnecker dedica a la explicitación de la terminología de Marx. Según Lenin, en uno de los textos más citados de la bibliografía marxista, las clases sociales 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 reciben la parte de la riqueza social de que disponen” (Lenin, 1986: 479).

Marta Harnecker, a su vez, subraya el sentido antagónico de estos grupos dado que uno se “apropia del trabajo del otro” debido al mencionado “lugar diferente” que ocupan en la estructura económica (1983: 167-168). Tal como se extrae de dichas observaciones, la contradicción entre el “discursivismo” de la igualdad y las relaciones materiales que determinan el vínculo asimétrico entre los hombres constituye el punto más débil de las teorías liberales de la justicia.

Ahora bien, dada la extensión de la problemática que articula los términos “ciudadanía”, “pueblo” y “clase”, conviene acotar el alcance de la posible discusión al estricto marco teórico del presente trabajo²³. Tal como se ha visto en el capítulo

²³ Más allá del presente encuadre “latinoamericano”, cobran relevancia los comentarios de T. Bottomore a las conferencias pronunciadas por el sociólogo Thomas Marshall. Ambos textos componen una obra emblemática en el tratamiento general del tema: *Ciudadanía y clase social*. En sus conclusiones, Bottomore ensaya la siempre elocuente distinción entre “ciudadanía formal” y “ciudadanía sustantiva”

anterior, de acuerdo con las críticas formuladas por Roig, la expresión “pueblo” suele ser objeto de la misma acusación de “encubridora de las luchas sociales” que se hace respecto del concepto de “ciudadanía”. Más aún, para el caso de “pueblo” se suma como agravante la hipótesis –muchas veces confirmada por la experiencia- de que su empleo conduce por un camino regresivo, que en nombre de la lealtad a un “nosotros” hipostasiado niega la validez tanto de los antagonismos clasistas como de aquellas libertades ciudadanas consagradas por las reformas liberales. Entonces, en el marco específico de esta investigación se tratará de analizar si el concepto de “pueblo” que esgrime Dussel puede encuadrarse dentro de dicha hipótesis regresiva, o sí, por el contrario, se halla en los antípodas de desviar la atención del conflicto entre los grupos sociales, tanto como de la impugnación reaccionaria de las libertades individuales.

Hay una interpretación de “pueblo” anclada en un imaginario que recoge los aportes de pensadores situados en la transición que va de la Ilustración al Romanticismo²⁴, que bien puede consignarse como “aliada” de muchos de los planteos

(Marshal; /Bottomore, 1998: 133). La primera representa un factor de importancia en la distribución superestructural de derechos, sin ser condición ni necesaria ni suficiente para la posesión efectiva o el ejercicio de los mismos. La distinción pueblo-ciudadanía marcha principalmente por los carriles de la oposición “pueblo-ciudadanía formal”. Esto es así dado que la ciudadanía “sustantiva” o “plena” es un punto de llegada y el “pueblo” un sujeto de demanda y transformación. De todos modos, la relación “ciudadanía-clase” puede medirse según cómo impacta la ciudadanía en la clase social o, a la inversa, medirse el impacto de la clase social sobre la ciudadanía. El énfasis en la ciudadanía tiene como objetivo la “totalidad” y, por consiguiente, apunta a cierto “efecto derrame” del “todo” sobre sus “partes”. La opción por la “clase”, en tanto particularidad antagónica, resulta análoga a la “opción por el pueblo”, aún con las diferencias del caso. Se apunta a la construcción de la militancia en la sociedad civil y, en consecuencia, a la demarcación de una frontera antagonista y transformadora, en el interior mismo del universo de la ciudadanía.

²⁴ Mucho debe el concepto romántico de “pueblo” -polisémico en su irracionalidad- a Herder, quien según palabras de R. Virasoro, es un filósofo encuadrable en el marco de una “Ilustración desfalleciente” y un “romanticismo que florece”. Herder considera que cada nación tiene un espíritu propio o “*Volkgeist*”, idea que sirvió de fundamento al “historicismo jurídico romántico” (Virasoro, 1948: 298). En *Lenguaje y poesía*, Herder destaca el vigor de un pueblo en un “estado salvaje” que remite a una “naturalidad” de rango poético, expresando el momento más encumbrado de una lengua y, por lo tanto, la originalidad o el “genio” de un pueblo-nación (Herder, 1950 a: 11). Sin embargo, aún crítico del “atomismo” abstractivo del iluminismo racionalista, Herder es, como buen precursor del romanticismo, defensor de la individualidad inconfundible de todo sujeto, hecho que en su filosofía se conjuga al principio anti-imperialista de la radical e irreductible originalidad de cada pueblo, base de la comunicación entre las distintas culturas (Herder, 1050 b: 19-20).

que aparecerán en el concepto de “pueblo” que enarbola la tradición liberacionista latinoamericana. Debe deslindarse cuidadosamente dicha consideración romántica del pueblo -que grafica la relación esencial de éste con la cultura- de las derivaciones ideológicas de corte totalitario propias del nacionalsocialismo o el fascismo en todas sus variantes, que funden la categoría “pueblo” en el primado de una raza o en la totalidad del Estado. En nombre de esa última idea de “pueblo”, se suele desplazar la historia y apelar a una uniformidad constituida por lazos biológicos o espiritualismos dogmáticos. Con ella se pierde la dimensión real del vínculo entre los seres humanos, y se simplifican y deforman los conflictos sociales. Nótese que esta versión, representada por los nacionalismos de corte imperial, lejos está de superar la doctrina liberal individualista de los derechos. Por el contrario, parece instalar una vía regresiva en el curso de la lucha por la reproducción y el desarrollo de la vida humana. Más bien induce a imágenes de “comunidad” donde la movilidad del individuo y sus garantías ante el Estado se vuelven altamente vulnerables.

Sin embargo, para Dussel, hay legítimas dudas sobre el depósito de expectativas de superación del “buen orden” burgués por la senda que ilumina el marxismo clasista. Justamente, Dussel sostiene que los análisis más científicistas del marxismo, al haber fundido toda la variedad de sentidos de “pueblo” en la supuesta “mistificación populista”, y optado tan sólo por la equivalencia “pueblo-proletariado”, han propiciado un desencuentro entre las vanguardias y las masas, altamente funcional al orden que se pretende transformar. Al respecto expresa Dussel: “Es un error mayor, por sus consecuencias políticas (...) el haber confundido ‘pueblo’ con ‘populismo’. Y esto se debe a un mal asimilado marxismo, abstracto, dogmático, que piensa que con la sola categoría abstracta de ‘clase’ se puede analizar la totalidad social concreta” (López Velasco, 2005: 883). En suma, Dussel entiende que una rehabilitación de ideales transformadores como los que enarbola el marxismo contra el individualismo burgués no puede desarrollarse a espaldas de las prácticas sociales concretas. Es en el marco de ese comercio irrenunciable que Dussel reserva para la noción de “pueblo” un sentido antagonista de alcance ampliado que, tal como se verá, la vuelve solidaria aunque a la vez irreductible a la categoría de “clase”²⁵.

La relación de Dussel con el marxismo, ambigua en un principio, fue variando en dirección de una comunidad cada vez mayor aunque siempre problemática. En los

²⁵ Cuando se habla de “clase” debe entenderse “proletariado”.

primeros escritos de Dussel la afinidad de los conceptos “pueblo” y “clase” es más limitada; hasta hay pasajes que parecen delatar un considerable divorcio entre marxismo y Filosofía de la Liberación. Ya se ha señalado, como clave de lectura de la influencia europea en la biografía intelectual de Dussel, que existe un Dussel “pre-levinasiano”, básicamente centrado en investigaciones hermenéuticas de la tradición que va de Heidegger a Ricoeur; un Dussel más bien “levinasiano” (desde los inicios hacia mediados de la década del setenta) que ensaya una relación Lévinas-liberación, aún contra la filosofía marxista; y un Dussel “post-levinasiano”, que emprende una relectura de los textos de Marx en base a la indeclinable influencia del pensador lituano. A partir de allí se va constituyendo en el pensar de Dussel una particular “fusión” de ambos filósofos, desde la cual discute con las principales corrientes del pensamiento contemporáneo. La ubicación de Dussel dentro del movimiento de la Filosofía de la liberación es polémica. Ya se examinó la periodización del propio Dussel en el Coloquio de Morelia, donde éste sitúa su filosofar en el punto más alto del proceso madurativo de la filosofía en cuestión. Muy por el contrario, en *Filosofía de la liberación latinoamericana*²⁶ E. Cerutti Guldberg engloba a Dussel junto a autores como Scannone, Ardiles, Casalla y otros, en el sector “populista” (para Cerutti “regresivo”) de dicha tendencia. Esta homologación de autores que, tal como se verá, exhiben posicionamientos teóricos y políticos en muchos casos antagónicos, tal vez responda a motivos personales y por lo tanto extra-teóricos. El reduccionismo de Cerutti, si bien no descalifica la prolija y bien documentada reconstrucción de su obra, sí empaña, en parte, la recta comprensión de cada uno de los pensadores por él englobados. No obstante, de la sesgada reposición de planteos fundacionales que elabora Cerutti -que difícilmente oculta el resentimiento ante dichos filósofos- puede extraerse una cuidadosa selección de textos, donde muchos de los mencionados aparecen, y no casualmente, cuestionando la filosofía marxista y el concepto de clase social.

Cerutti se refiere a una exposición de Osvaldo Ardiles de 1975²⁷, donde éste señala el “salto cualitativo” producido por la intelectualidad argentina frente al liberalismo, a partir de la década del ’60. Allí se subraya el agotamiento y la esterilidad

²⁶ El contenido del libro versa sobre el contexto de surgimiento de la Filosofía de la liberación.

²⁷ “América Latina, Tercer Mundo. Epistemología y nueva racionalidad”, exposición realizada el 18 de octubre de 1975 en el Centro de Investigaciones Latinoamericanas (CIL) de Mendoza.

del “marxismo academicista”, cuya categoría principal, la de “clase”, es considerada por el autor como “la última categoría de la totalidad europea” (Cerutti, 2006: 79). Hay textos de Dussel de esa época que abonan la impresión de Cerutti de estar ante un grupo intelectual para el cual el “pueblo”, como “sujeto del filosofar”, aparece claramente “como una alternativa al concepto marxista de clase social” (Cerutti, 2006: 425). En una conferencia dictada en agosto de 1971 en una “Semana Académica” en la Universidad del Salvador, San Miguel, titulada “Para una fundamentación filosófica de la liberación latinoamericana”, Dussel expresa: “El marxismo es incompatible ontológicamente no sólo con la tradición latinoamericana sino con la meta-física de la Alteridad (...). No es incompatible, en cambio, lo que podría llamarse *socialismo*; esto ya es otra cuestión” (Dussel, 1975 b: 41). La superación del concepto de “clase” en beneficio del concepto de “pueblo” parece hacerse en nombre de una “alteridad irreductible” que interpela desde “afuera” a la “ontología de la Totalidad” (Dussel, 1975: 45)²⁸.

En 1975, dos años después de haber sufrido un atentado en su domicilio, Dussel deja la Argentina y se exilia en México. A partir de ese momento comienza un período autocrítico, en el cual ensaya la siguiente retrospectiva en torno a posicionamientos teóricos y derivaciones políticas del colectivo intelectual del que formó parte:

“(...) fue necesario clarificar ambigüedades que la Filosofía de la Liberación había tenido en su primera historia. Entre los filósofos de la liberación (...) los hubo que apoyaron a la derecha peronista, llegando a posiciones nacionalistas extremas; otros retornaron a la hermenéutica de la simbólica popular cayendo en un populismo ingenuo (...). La cuestión populista se tornó central. Era necesario clarificar las categorías *pueblo* y *nación* (...) para evitar el fascismo, pero al mismo tiempo la falacia abstractiva

²⁸ En otra obra de 1997 Cerutti analiza la filosofía analéctica en los mismos términos de *Filosofía de la Liberación latinoamericana*. De acuerdo con la descripción de Cerutti, para la corriente analéctica que engloba a filósofos como Scannone y Dussel, el papel de éstos es “(...) el del maestro profético que ‘informa’ (da forma a) los contenidos interpelantes del ‘pueblo pobre’. Es la voz de los sin voz”. Asimismo afirma que al optar por los más débiles tales filósofos asumen la ruptura ontológica con la modernidad: “(...) Para llevar a feliz término esta ‘ruptura’ lógico-ontológica con la ‘modernidad’ se requiere, entre otras tareas, rechazar la noción de ‘clase social’ y reemplazarla por la de ‘pueblo’, mucho más plena de contenido simbólico, político y liberador. Frente al individualismo liberal y el colectivismo marxista, deben enfatizarse las posibilidades revolucionarias de un tercer elemento: la ‘comunidad’. Una comunidad popular que hará posible un ‘socialismo criollo’” (Cerutti, 2001: 51-53).

del marxismo althusseriano clasista o del pensamiento analítico anglosajón, ambos en boga. Fue así que comencé a internarme en Marx” (Dussel, 1993: 145).

La citada confesión es coherente con la dirección que emprende Dussel a partir de esos años. Hacia 1985 publica *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, obra que inaugura una serie de escritos sobre el filósofo alemán, donde insiste sobre un rasgo que atraviesa todo el recorrido de la interpretación dusseliana de Marx: el carácter ético-crítico de la teoría marxista²⁹.

El sentido ético que descansa en el fondo del pensamiento de Marx consiste, según Dussel, en la denuncia de algo que debería escandalizar a toda óptica adecuada de la vida humana: su *objetivación* o conversión a la mera modalidad de las cosas. El oprimido (*pauper*) es quien sufre en carne propia los efectos de dicha objetivación, al ser su “trabajo vivo” convertido en objeto o “valor de uso” para la reproducción del capital. El carácter de “trabajador vivo”, desalojado como tal del sistema e incorporado en condición de “obrero”, implica un atropello o negación de responsabilidad ética, que constituye la esencia misma de lo que Marx denomina “plus valor” o apropiación del trabajo humano por parte del capital. Así como según Lévinas la ética precede a la ontología, hay en Dussel un juicio de valor anterior a las determinaciones objetivas del proceso de producción. El carácter de “víctima” es el sostén de toda la carga axiológica que encierra el término “explotación”. La “pobreza” del *pauper*, por tanto, no es una categoría técnico-descriptiva de las condiciones de vida, sino una dimensión antropológica (y meta-física) “de origen y estatuto ético” (Dussel, 1985: 18). En base a las presentes consideraciones, que enhebran “pueblo” y “pobreza” bajo la dimensión ético-metafísica de la “exterioridad”³⁰, se traslada el eje de la dominación del plano

²⁹ En el artículo “Sobre el concepto de ‘ética’ y de ‘ciencia crítica’” Dussel plantea la cuestión epistemológica de su versión “eticista” del pensamiento de Marx. Allí debate con el historiador Ariel Petruccelli, sosteniendo que la “ciencia” que representa la teoría de Marx es una ciencia “ético-crítica”. La fundamentación de una ciencia “ético-crítica” requiere, según Dussel, del establecimiento de un “tercer criterio demarcativo” que se agrega a los criterios usuales que distinguen entre “ciencia” y “no-ciencia” o “ciencia fáctica” y “ciencia social”. Según este “tercer criterio” la criticidad debe articularse con el concepto de ciencia, lo que supone una dimensión ética básica (en favor de la reproducción de la vida) más allá del relativismo subjetivista de los valores (Dussel, 2000: 185 y ss.).

³⁰ Cuando Lévinas habla en *Totalidad e infinito* de “metafísica”, en el marco de una comprensión de la “exterioridad”, no debe entenderse el concepto de “metafísica” en su versión más habitual que, *mutatis mutandis*, gira sobre la consagrada definición aristotélica de “saber del ente en tanto ente” (Aristóteles,

abstractivo de la mera “lucha de clases” a la llamada “cuestión de la dependencia”, centrada en procesos históricos concretos.

En el balance de la cuestión “pueblo-clase-populismo-marxismo” Dussel dirá, basándose en el Marx de los *Grundrisse*, que es necesario construir la categoría “pueblo” como categoría analítica, de acuerdo con un “concepto preciso” (Dussel, 1990: 412). Tal como se ha advertido, Dussel achaca gran parte del error de haber confundido “pueblo” con “populismo” a un marxismo “abstracto y dogmático”. Insiste en la denuncia de la inconducente pretensión de analizar la totalidad social en base a la sola categoría de “clase”, pero su crítica no va en desmedro de dicha categoría sino que alienta el propósito de que sea conservada y trascendida en el marco de una comprensión más abarcadora de la dominación. De acuerdo con ella, el oprimido en tanto “exterioridad” no puede ser sólo la “clase explotada” con respecto al capital. La opresión no es inherente de manera exclusiva a una relación económica: “(...) la clase es la condición social del oprimido como subsumido en el capital (...); el pueblo es la condición comunitaria del oprimido como exterioridad” (Dussel, 1985: 372).

Metafísica L. IV). Muy por el contrario, esta consideración, que resalta el carácter teórico y centrado en el “ente” o su “ser”, es desplazada desde el inicio de *Totalidad e Infinito* por una concepción de “metafísica” relacionada con la praxis, es decir, con la ética, y fundamentalmente dirigida hacia la “experiencia” del “encuentro” con aquel (el *Otro* o *Autruí*) que está más allá del ser o el ente. La comprensión teórica del ente y/o su fundamento remite a una “totalidad”. Este término en Lévinas es sinónimo de “cosa”, “cerramiento”, “estructura” que atrapa al *yo* objetivándolo, dejándolo “sin salida”. La “salida” o redención de ese estado es llamada “escatología”. Alguien puede ascender a esta “salida escatológica” de su propio *yo* como “totalidad”, partiendo justamente desde la experiencia de “totalidad” hacia una situación en que, al decir de Lévinas, “la totalidad se quiebra” (Lévinas, 2002: 50). Tal situación: “(...) es el resplandor de la exterioridad o de la trascendencia en el rostro del otro”. Para Lévinas el concepto de esa trascendencia se expresa, rigurosamente, en el término “infinito”. Una forma de “abortar” la revelación de ese encuentro originario, en dirección contraria a la ética, es la “no-escucha”, el des-compromiso o –más directamente- la reducción o violación de la exterioridad infinita del *Otro*. Dado que esa reducción es operada cada vez que se sustituye o destituye la escucha en nombre de la inmanencia del ente o el fundamento, puede decirse que la metafísica u ontología, consolidada a lo largo de los siglos como estandarte filosófico del mundo occidental, es “violencia”. En cambio y contrariamente, la metafísica que invoca Lévinas, y que recoge Dussel cada vez que habla de “metafísica”, es aspiración a la “exterioridad radical” que señala al otro como perpetuo “extranjero”. De este modo, el respeto a dicha “extrañeza”, por sobre toda representación objetivante, establece una relación con lo “absolutamente otro” cuya vía describe el estatuto más profundo de la ética (Lévinas, 2002: 55).

En un artículo de esa misma época, “La cuestión popular”, Dussel encara el desciframiento del término “pueblo” apelando al hecho de la dependencia, que representa el enfrentamiento “capital mundial *versus* trabajo vivo periférico”³¹ (Dussel, 1987: 66). El trabajador vivo periférico es quien soporta la mayor tasa de explotación, dado que no sólo debe producir en función de la acumulación del capital local, sino contribuir, a través de la transferencia de valor económico, a la superación de las crisis del capital central desarrollado. De este modo, puede decirse que una visión de conjunto otorga al obrero de las regiones no desarrolladas un carácter específico de “exterioridad” más allá de la abstracción que supone hablar de una “clase obrera internacional”. El “más allá” en cuestión no es otra cosa que el “pueblo”, incluso como pobreza ni siquiera objetivada bajo la condición de “clase obrera”.

Ante la pregunta acerca de qué es el pueblo, Dussel se aparta de cierta ambigüedad presente en la filosofía de Hegel. No es el “conglomerado amorfo” que el filósofo alemán desprecia al identificarlo con la masa o la multitud (Dussel, 1987: 72); tampoco se trata de un sujeto investido de “derecho absoluto”: el *Volkgeist*. Sin embargo –prosigue Dussel– “pueblo no puede identificarse simplemente con clase” (Dussel, 1987: 72). La clase se determina al interior de un modo de producción y no da debida cuenta del proceso de apropiación –es decir, de dominio en los términos *éticos* de “reducción” de la alteridad del sujeto– que la constituye como tal. Por otra parte, en

³¹ Los conceptos de “periferia” y “trabajo vivo periférico” presiden el pasaje al tema de la relación general de Marx y el marxismo con el colonialismo, el neocolonialismo y la fase imperialista del capitalismo. J. M. Aricó presenta un enfoque historiográfico de la obra de Marx donde se detectan algunas posibles inconsistencias en el marco de los textos marxianos en torno al colonialismo. En esta línea de análisis se hace referencia al caso irlandés enfocado en *Imperio y colonia. Escritos sobre Irlanda de Engels y Marx* (1867). Aricó destaca que si bien en un primer momento Marx y Engels pensaban que la independencia de Irlanda habría de ser un resultado de la revolución en Inglaterra, lo cual sugiere el *reduccionismo economicista* de que la lucha de clases está por encima de cualquier distinción geopolítica, luego, en la misma obra, extraen importantes conclusiones políticas de su reconocimiento de que, por el contrario, el movimiento obrero inglés es tributario del sistema de explotación colonial del pueblo irlandés (Aricó, 2010: 105). En otro lugar, Aricó se pregunta por qué no aplicó Marx este último razonamiento al examen de la realidad latinoamericana. La hipótesis más fuerte parte del peso que pudo haber tenido, en la consideración marxiana del caso latinoamericano, el concepto de “pueblos sin historia” que Hegel usaba para referirse a Latinoamérica, y el nulo lugar que éste asignaba a América en el proceso universal del espíritu humano, situación análoga aparece en los análisis marxianos sobre el “bonapartismo” americano y en la descripción desdibujada y peyorativa que Marx hace de Bolívar (Aricó, 2010: 157).

la periferia, el capital ni siquiera ha llegado a subsumir bajo la forma de “trabajo asalariado” a una enorme masa de trabajadores rurales, marginales o desplazados de la modalidad industrial, sectores que sin haberse constituido como “proletariado” han jugado un protagonismo revolucionario decisivo en el Tercer Mundo³². El factor profundo que aglutina a estos sectores, incluyendo a cierta “pequeña burguesía” -aliada con los intereses del oprimido, en el marco de la división internacional del trabajo y la dependencia periférica- es su condición de “exterioridad” o “vulnerabilidad”. En este sentido Dussel sostiene la insuficiencia del concepto de “lucha de clases” para dar un diagnóstico fundamental a la luz de la complejidad de las situaciones de dependencia en América Latina. Se trata, a la vez, de liberación de la dependencia como dominación que oprime a una nación –y en este sentido las burguesías nacionales tendrían un rol que cumplir en el desarrollo del capital global del país- y liberación en el interior de la nación misma, que implica la liberación del “pueblo oprimido” como “bloque social”. Este último incluye tanto a sectores marginados o “desclasados”, como a los asalariados que con su trabajo “crean todo el valor y el plusvalor transferible” (López Velasco, 2005: 883).

El concepto de “alteridad” o “exterioridad” no se reduce a tal o cual entidad fija, sino que tiene una significación flexible, conforme al particular contexto opresivo que se analice. Debe entenderse siempre de acuerdo con el sentido que adquiere bajo la óptica de Lévinas de *subjetividad negada*³³, no escuchada, “englobada” o subsumida en la “mismidad” de una estructura o sistema. La exterioridad es *dignidad*, por lo tanto, que se muestra violentada en su ser, al verse, de diversos modos, reducida a mero *recurso* reproductivo de la maquinaria social. En base a estas consideraciones Dussel concluye en que “pueblo” -en coincidencia con la definición dada en el capítulo precedente de este trabajo- es un “bloque social” (Dussel, 1987: 73).

Ahora bien, si lo que nuclea a las múltiples víctimas es, tal como se viene examinando, su alteridad negada –hecho que según Lévinas se remonta a una omisión

³² Léase en Dussel (2007: 72): “La clase campesina a jugado en China, Vietnam, Angola, Mozambique, Nicaragua, Salvador, etc., la tarea protagónica (...) tal como lo vislumbraba ya el mismo Mariátegui”.

³³ Si el concepto de “vulnerabilidad” transmite la idea de subjetividad susceptible de *potencial* destrucción o reducción, aquí se esta hablando de “subjetividad negada”, es decir, *efectivamente* reducida, explotada o en muchos casos eliminada.

ética “originaria” en la dimensión de la proximidad entre personas o “cara-a-cara”³⁴- esto ya supone una consideración del oprimido que amplía los marcos de la opresión, más allá de la referencia exclusiva a lo que se entiende por “clase” en el contexto de la ortodoxia marxista. El mismo Dussel se ocupa de precisar esta ampliación, que incorpora la ética al reclamo emancipador, cuando habla de “mujeres”, “niños”, “ancianos”, “etnias” y demás grupos que sin ser estrictamente “clases” pueden ser ubicados en dicho “bloque social” (Dussel, 1987: 73).

De acuerdo con lo analizado hasta aquí, puede decirse que Dussel, en el marco de la problemática “pueblo-clase-populismo”, asume una postura crítica ante dos claros contendientes ideológicos: por un lado apunta contra la tendencia intelectual que denomina “izquierdismo dogmático”. Como se vio, ésta niega el concepto de “pueblo” en el marco de una óptica carente de la percepción de la alteridad y que, por lo tanto, confunde con “manipulación” o “populismo” toda aquella interpretación de “pueblo” en la que éste no aparezca como sinónimo de “proletariado”. Por otro lado, Dussel tiene un segundo rival ideológico, el “populismo”, que, aún a salvo de caer en el purismo de la izquierda dogmática suele terminar abonando muchas de sus sospechas. En efecto, Dussel advierte en el populismo un uso demagógico de “pueblo” al servicio de una “alianza de clases” que termina beneficiando al sector dominante de dicha “alianza” y contribuyendo a la reproducción del modelo de dominación existente. Pareciera ser que la cuestión se reduce a una matriz más bien terminológica, pues allí donde algunos como Laclau podrían hablar de populismos de variada procedencia ideológica –lo cual deja intacta la chance políticamente positiva o liberadora del término “populismo”- Dussel reserva para “populismo” toda la carga manipuladora o regresiva, desplazando el valor auténticamente liberador al estricto círculo de lo que llama “popular”.

Con respecto al sentido ideológico de términos tales como “pueblo” o “populismo”, cabe señalar con mayor detalle la diferencia que separa las interpretaciones de Dussel y Laclau. Para Laclau, el populismo, es decir, todo discurso político que se organiza en torno al rol protagónico del pueblo, es un fenómeno ideológico en la medida en que actúa como “contenido” de una forma ideológica dada. En uno de sus textos, Laclau enuncia la tesis según la cual: “(...) el carácter de clase de una ideología está dado por su forma y no por su contenido” (Laclau: 1978: 186). Si se

³⁴ Puesto en los términos de Lévinas: “El recibimiento de frente y de cara del Otro por mí” (Lévinas, 2002: 104)

entiende, entonces, que el hecho de que un contenido “sirva”, por ejemplo, a los intereses del sector dominante no depende de su “materia” sino de su forma, y que el pueblo no es una forma ideológica sino un “contenido” –que en este caso refiere a la “heterogeneidad” y “equivalencia” de sujetos resistentes y, por lo tanto, no a un elemento social invariable (Laclau, 2010: 32)³⁵–, de ello se extrae que el populismo no tiene por qué responder necesariamente a un ideología demagógico-regresiva y, por lo tanto, puede ser reivindicable enteramente como fenómeno funcional a un proceso liberador. Con mayor detalle aún, puede decirse –y en esto hay una marcada similitud con los planteos de Dussel– que “los antagonismos no son internos a las relaciones de producción sino que tienen lugar entre las relaciones de producción y el modo en que los agentes sociales se constituyen fuera de ellas” (Laclau, 2008: 47). De acuerdo con lo expresado, siendo ese “modo” no uniforme y disperso, resulta que el antagonismo social es inherentemente heterogéneo. Esto entra en sintonía, de algún modo, con la interpretación de Dussel para quien el pueblo es un “bloque social” que describe una equivalencia entre víctimas de variada identidad, que comparten su posición de “otro” ante el sistema. Sin duda, la heterogeneidad de Dussel está basada en Lévinas y la de Laclau recoge las influencias de Lacan y el pos-estructuralismo. La citada tensión ubica al primero en la senda de la “ética de la alteridad”, motivación prácticamente ausente en el segundo. No obstante, en ambos el pueblo es una categoría ideológicamente “positiva”, en aras de constituir o articular identidades resistentes que siempre son singularidades históricas. Ahora bien, Dussel, a diferencia de Laclau, no acepta el populismo. Tal vez sea una pura cuestión nominativa, pero Dussel llama “populismo” a un fenómeno que no sólo atiende al contenido sino a la forma. Por eso, acudiendo a Eliseo Verón, sitúa el sentido ideológico (distorsivo) del populismo en el nivel de la organización y de la “programación” de los mensajes (Dussel, 2007: 546). El análisis de

³⁵ Laclau discute con las tradicionales teorías anti-populistas a las que acusa de un oculto –y a veces manifiesto– interés denigratorio con respecto a lo masivo o lo popular. Este “*pathos*” degradante de lo popular es investigado en base al estudio de un antecedente clave: la “psicología de las masas” en el siglo XIX. En general, según Laclau, se acusa al populismo de discurso “imaginario”, “mera retórica” o “vaguedad”. Sin embargo, Laclau considera que esta indeterminación que se le achaca al discurso populista se hace desde la pretensión, siempre vana, de encontrar contenidos sociales fijos, capaces de reflejar el antagonismo social en polos estables teóricamente determinables. Para Laclau la pertinencia de la “vaguedad” del discurso populista se debe a que éste responde a la “vaguedad e indeterminación de la realidad social misma” (Laclau, 2010: 32).

Dussel tiende a presentar el populismo como discurso “funcional”, aunque con posibilidad (siempre incierta) de ser desbordado desde “adentro” por las fuerzas populares. La distinción entre “populismo” y “popular”, que vuelve al primero de los términos objeto de uso peyorativo, acerca a Dussel a la posición de Cerutti; eso sí, con la advertencia de que Cerutti (2006: 372) considera a Dussel “populista” y Dussel se excluye, terminantemente, de esa calificación.

Un concepto que Dussel toma para caracterizar el populismo es el de “bloque histórico”³⁶, extraído del repertorio gramsciano. No debería interpretarse que todo bloque histórico es necesariamente populista, sino más bien que el populismo es un modo particular de bloque histórico. Por “bloque histórico” se entiende una alianza de clases que articula Estado, sociedad y clases sociales, bajo una dirección cuya hegemonía está ejercida por el grupo ideológicamente dominante en el seno de la sociedad civil. De este modo, dicha ideología aparece como “fundamento intelectual y moral” (Portelli, 1973:17) de la instancia estrictamente “política” de la superestructura, que es el Estado. Según Dussel, entonces, el populismo es un bloque donde la hegemonía está ejercida por la burguesía en base a un doble discurso hábilmente montado sobre las ambigüedades de términos como “pueblo”³⁷. Sin embargo, en la “lucha” que se establece en ese contexto nunca estático de la sociedad siempre late la expectativa de que ese bloque “regresivo” se transforme en un bloque “progresivo” de auténtico contenido popular.

Debe destacarse que Dussel también habla de “falsos populismos”, pero lo hace en referencia a aquellos movimientos de cuño racista o imperialista como el nazismo o

³⁶ A diferencia de quienes, como el citado Laclau (1978, 2010), desligan el populismo de un proyecto clasista determinado, Dussel analiza el populismo como “bloque histórico” elevado sobre la base del proyecto de una incipiente burguesía industrial de los países periféricos en “alianza” con la clase obrera (Dussel, 2007: 436). Para ilustrar el modo en que esta “alianza” opera en el nivel ideológico, Dussel elabora una revisión crítica del populismo considerado como “texto” recurriendo a criterios analíticos tomados de autores como V. Propp y P. Greimas (Dussel, 2007: 438). De este modo el “líder”, figura central de la dramaturgia populista, es entendido como “héroe donador”, “objeto de la confianza, lealtad y reconocimiento, por parte del sujeto”, es decir, por parte del “pueblo”. Este “héroe-padre-fecundador” que promueve la donación de la justicia social a su pueblo exige como contrapartida una pasividad del destinatario. El pueblo, en tanto destinatario del legado “justicia social”, es a quien se le exige “actividad en la confianza”, aunque “pasividad” en la obtención de dicho preciado bien (Dussel, 2007: 441).

³⁷ Dussel afirma: “La utilización populista del término pueblo juega con el pueblo contra el pueblo mismo” (Dussel, 2007: 460).

el fascismo. En rigor, para Dussel el populismo es un fenómeno básicamente periférico, dicho en sus propias palabras:

“El Estado populista es un Estado capitalista pero periférico. Esta última nota (...) distingue al populismo del fascismo de Hitler o Mussolini. El ser capitalista lo distingue de los socialismos populares (como el de Cuba); el ser populista lo distingue de las democracias formales liberales o desarrollistas”. (Dussel, 2007: 453).

Sin embargo, no se percibe claramente en su *Política de la liberación* ningún nexo capaz de trazar puentes que conduzcan –más allá de la lógica regresiva que el populismo pueda haber representado- hacia una vía de análisis que reivindique el posible desvío de dichas recaídas “capitalistas” en el curso de una transición desde el populismo hacia un “socialismo popular”.

Ahora bien, más allá de la controversia abierta entre “popular” y “populista”, y del uso que en nombre de estos recursos se haga de “pueblo”, puede decirse que este último término en Dussel exhibe un significado “análogo” a la noción de “clase obrera”, aunque la excede. Con ello queda infundada la suposición de que la opción por el pueblo oponga serios obstáculos a la opción -no dogmática ni “purista”- en favor de una clase explotada. Es falso “(...) que la categoría *pueblo* se oponga a la de *clase social*” (Dussel, 2007: 453). En la línea de esta afirmación López Velasco destaca que en Dussel “pueblo” y “clase” son dos conceptos diferentes, aunque “interrelacionados” y “(...) válidos para expresar diversos niveles de análisis de la realidad social latinoamericana” (López Velasco, 2005: 886). Debe apuntarse además que, por tratarse de “pueblo”, una categoría anclada en la ética levinasiana de la alteridad, queda impugnada cualquier interpretación que en nombre de dicha noción pretenda excluir o sacrificar al *otro* en la manifestación de su individualidad o singularidad. Con esto último se desestima el peligro de que “pueblo” pueda actuar como totalidad cerrada y opresora, en contra de aquellos derechos y garantías de las libertades individuales. Entonces, cuando se habla de “subordinación” del concepto de “ciudadanía”, esto debe entenderse como que la ciudadanía debe ser subsumida en un principio general de “opción por la liberación del pueblo”; dado que esgrimida de acuerdo con una “universalidad” abstraída de los conflictos sociales –tal como aquella que enarbola el liberalismo- oculta la negación efectiva que estructuralmente se manifiesta sobre sujetos excluidos o segregados como el *pobre* y el *extranjero*.

Puede concluirse que, en primer lugar, la prioridad conceptual de la categoría “pueblo” con respecto a la noción de “ciudadanía” en el pensamiento de Dussel se funda en la identificación de dicha categoría con la condición del oprimido social y cultural; condición que el civismo liberal oculta bajo la fórmula ideológica de “los derechos del hombre y del ciudadano”. En segundo lugar, corresponde apuntar que la *praxis* que encarna la resistencia popular expresa una dirección “ético-crítica”, ya que responde o interpela al sistema desde un sujeto negado en su *dignidad*, en tanto “exterioridad” reducida u objetivada. La insistencia en esta caracterización pretende justificar una renovada influencia de la Filosofía Práctica en el marco de la ciencia social crítica. Debe señalarse, entonces, que la categoría “pueblo” no se opone a la de “clase social”, sino que reviste con respecto a ésta un carácter *analógico, solidario* y, a la vez, *irreductible*³⁸. Con respecto a los posibles usos del término “pueblo”, como se ha visto, Dussel rescata el que se desprende de los “socialismo populares” y rechaza la manipulación semántica de los “populismos”, sin que ello aclare del todo hasta qué punto algunas políticas de estado basadas en esa “alianza” que denomina “populismo” puedan asistir a la legítima esperanza de un proceso de transición hacia una sociedad liberada.

Ahora bien, la concepción de lo “irreductible”, que descansa sobre la “trascendencia” del fenómeno “pueblo”, despierta una renovada preocupación apoyada en la sospecha de que, si tal concepto se funde en un trasfondo teológico, esto exija como forma de vida un ineludible compromiso religioso. Este criterio de “pueblo”, defendido en nombre de una “exterioridad” de cuño meta-físico, ¿debe necesariamente sostenerse en sintonía con una representación teísta y judeocristiana del mundo? Es preciso examinar la relación de esta determinación de lo popular, de sospechoso origen teológico, con los credos oficiales y sus respectivas instituciones, para elucidar en qué medida la religión es esencial, neutral o hasta un estorbo, en el marco de la *praxis* liberadora y la prioridad conceptual del término “pueblo” que propone la ética de Dussel.

³⁸ “Analógica” porque refiere al “dominado” de una relación dialéctica que atraviesa el cuerpo social; “solidaria” porque en el interior de ese “polo dominado” se halla el sujeto económicamente explotado que constituye el eje de la reivindicación marxista; “irreductible”, pues el “oprimido” comporta una extensión mayor a la de la mera “clase social” o “proletariado”.

I.3. La vía popular y la vía religiosa

La presente investigación recoge los interrogantes que cierran el apartado precedente y los organiza en cinco cuestiones fundamentales. En primer lugar, se trata de establecer si, de acuerdo con el pensamiento de Dussel, el ser cristiano, o hablando más genéricamente, “judeocristiano”, tiene como presupuesto ineludible una toma de partido en favor de la liberación, o si se puede profesar la fe cristiana y ser reactivo o indiferente a la *praxis* liberadora sin caer en contradicción alguna. En segundo término, y bajo la afirmación hipotética de una cristiandad esencialmente comprometida con el oprimido, se trata de indagar qué noción de “sujeto de la historia” rige en esta afirmación y cómo se edifica en torno a ella la llamada “prioridad conceptual del término pueblo”. Una vez aclaradas estas cuestiones será oportuno deslizarse hacia la oposición, muy viva en el pensamiento de Dussel, entre “religión auténtica” y “religión fetichizada”; que funcionaliza los dogmas y estructuras eclesiales en favor de los proyectos de dominación. Un tema de no menor importancia es el del lugar del no creyente en esta “opción por el pobre”, dado que una cosa es afirmar que un “cristianismo auténtico” debe necesariamente abrazar una causa popular o revolucionaria, y otra muy distinta, postular que para adherir a tal suerte de pensamiento y acción se tenga que ser cristiano necesariamente o, en general, religioso. Por último se plantearán algunas de las limitaciones contextuales de un concepto de “liberación” sujeto a una representación religiosa del mundo.

Hacia 1989, coronando la etapa de su incursión crítica en la obra de Marx, iniciada a mediados de los años ochenta, Dussel comienza a escribir *Las metáforas teológicas de Marx*. En ese texto la versión de un Marx “ampliado” hacia una dimensión “ético-crítica”, que se iba perfilando en virtud de sus lecturas, da lugar a una contundente afirmación prefigurada en recurrentes pasajes anteriores. Se hace explícito el trasfondo “religioso” de la filosofía marxista y, con ello, pasa a primer plano la interpretación de Marx “más contraria a las interpretaciones corrientes” (Dussel, 1993 a: 20).

No es casual hallar en ese mundo interior del filósofo, que Dussel denomina “el inconsciente religioso de Marx”, residuos expresados en clave poética que asoman desde la profundidad de una tradición que vincula el judaísmo de su familia de origen con el universo cultural teológico de la *praxis pietatis*. De entre los símbolos que

arrastra dicha tradición sobresale el de la marcha fundacional hacia un “Reino de Dios sobre la tierra” que Dussel traduce como “principio básico del pietismo del siglo XVIII” (Dussel, 1993 a: 10). El concepto de “un *Pueblo de Dios (Volkes Gottes)* bajo leyes éticas”, como idea que regula el camino hacia la efectiva unión de los hombres, puede relacionarse directamente con *Éxodo*. Hay un claro pasaje de la obra *Éxodo y Revolución* de Michael Walzer donde este autor alude a la trama que señala Dussel. En referencia a la profunda huella del *Éxodo* en la mentalidad revolucionaria y a su fecundo juego de influencias con otras matrices simbólicas, dice: “La política radical de nuestra época, que se aferra a la idea del progreso y a la esperanza de redención, se identifica con un milenarismo secular, con un mesianismo político, y puede remontarse hasta Joaquín De Fiore³⁹ y ciertas sectas de la reforma” (Walzer, 1986: 29).

La tesis fuerte de *Las metáforas teológicas de Marx* aparece bajo la forma de una reflexión, destinada a dar cuenta de la estrategia argumentativa implícita en la obra de Marx. Puede enunciarse del siguiente modo: si un cristiano es pro-capitalista (premisa mayor), dado que el capital es la “Bestia”⁴⁰ del *Apocalipsis* o el “demonio visible” (premisa menor); entonces (conclusión): “dicho cristiano se encuentra en contradicción práctica” (Dussel, 1993 a: 14). La demostración que avala el presente razonamiento apunta al vínculo audaz entre capital y “fetiche” como desarrollo de la

³⁹ Dussel habla de las profundas influencias que el pietismo del siglo XVIII en Alemania toma de la utopía milenarista de Joaquín de Fiore (siglo XII) y su idea de la construcción de un Reino del Espíritu Santo, en base a las “buenas obras”, que para los pietistas se traduce como “*praxis pietatis*”. Según esta interpretación la comunidad de creyentes o “pueblo de Dios” debía luchar contra las figuras demoníacas de la miseria y la opresión simbolizadas bajo la figura del Anticristo (Dussel, 1993 a: 8).

⁴⁰ En el *Apocalipsis* se describe a la Bestia como un monstruo de “siete cabezas” y “diez cuernos”. Se dice que está inspirado por el Diablo y que tiene la facultad de pelear contra Dios; de ahí su caracterización de “Anticristo” (*Daniel 7:19-21*). La Bestia está asociada con el poder imperial que impone a los pueblos una forma de vida opuesta a la de Dios y, por consiguiente, la oposición a ella es clave en la conquista de un Reino de Dios en este mundo, que alienta el espíritu de la dirección utópica. Puede considerarse que el sustrato más antiguo de la consideración utópica está formado por los movimientos mesiánicos y milenaristas medievales y del comienzo de la época moderna (Bonilla, 2004: 3). El milenarismo tiene que ver con la creencia, basada en el *Apocalipsis 20:4-6*, en una resurrección primera de los que no adoraron a la Bestia ni fueron marcados por ella, que dará lugar a un reino de mil años de Cristo, previo al Juicio Final. La propagación de estas creencias introducidas en América por las misiones evangelizadoras en el siglo XVI influye en la formación del cristianismo latinoamericano. La constatación de esto último es de vital importancia para el examen del sentido y alcance de la utopía en nuestro continente.

teoría del “anticristo”, que transita desde Joaquín de Fiore a las profecías pietistas. A lo largo de la citada obra Dussel que dicha relación es verificable o sostenible, comprobación que excede los límites de esta investigación. Lo que importa al presente análisis es que, asumida la naturaleza “demoníaca” del capital, el cristiano se siente obligado a evadir esa aludida “contradicción práctica”. Pues bien, las formas ideológicas que, según Dussel, ayudarían a un cristiano capitalista a forjarse una idea de sí como sujeto íntegro y coherente son las siguientes: inventar con el mismo nombre de “cristiana” una “religión fetichista”, “ (...) modificada de tal manera que no fuera contradictoria con el capital” (el puritanismo inglés u holandés); o bien, interpretar el capital, como lo intentado la economía política de T. Malthus o de A. Smith, “ (...) a fin de que no aparezca contradictorio al cristianismo más auténtico y profético” (Dussel, 1993 a: 15).

Según Dussel, la verdadera crítica de Marx a la religión no es otra que una crítica a la *religión fetichista*. Sin embargo, ésta fue entendida, tanto por la tradición marxista como por aquellos que rechazan el “ateísmo” de Marx, como un discurso materialista que no hace distinciones en cuanto a las distintas vías de compromiso religioso; dicho en palabras de Dussel: “como la crítica a la religión *sin más*” (1993 a:15). Es así como las ortodoxias marxista y cristiana, sujetas a versiones oficiales y lecturas convencionales, aún enfrentadas en sus puntos de vista, compartirían el supuesto de que la única manifestación posible de religión es aquella que Dussel denomina “fetichizada”. Sin embargo, Dussel considera que Marx intuyó, de algún modo, la diferencia entre dos opciones radicalmente opuestas de acercamiento a la religión. Lo que sucede es que se focalizó principalmente en el aspecto alienante de la vida religiosa, cuya crítica convierte a Marx en paladín selecto y exclusivo del anti-fetichismo, más que en incondicional negador de todo credo o mensaje profético. Por lo tanto, de la observación de Dussel se desprende que hay un cristianismo “falso”, en tanto acomodado a la justificación del ciudadano “cristiano y burgués”, y un cristianismo “auténtico”, embanderado necesario de la causa del pueblo. Esto último vuelve a demostrar, ahora en el contexto de una reflexión sobre las alternativas posibles de la adscripción religiosa, el carácter central del concepto de “pueblo” con respecto al concepto de “ciudadanía” en los planteos de la ética de Dussel.

De lo afirmado también se infiere que hay una crítica contundente para hacer *desde la religión misma* a las formas ideológicas que ésta adopta y que son funcionales a los sistemas de dominio. Tal como afirma Dussel: “(...) dicha crítica a la religión

fetichista es perfectamente aceptable para una conciencia cristiana auténtica, profética, de liberación” (Dussel, 1993 a: 16). Con respecto a la otra variante, la de un capitalismo no contradictorio con el mensaje social del Evangelio, Dussel rescata el empeño teórico de Marx en mostrar la naturaleza inhumana del capital, entendido como acumulación y objetivación de trabajo impago. Esto realza la contradicción entre ser capitalista –es decir apropiador sin más del “trabajo vivo” del otro- y el principio del “amor al prójimo” como mandamiento básico de la fe cristiana.

De acuerdo con el contexto citado y en respuesta a la segunda de las observaciones que encabezan el presente apartado, hay que decir que el concepto de “pueblo” que recoge la Filosofía de la Liberación no oculta su inspiración bíblica, aunque transportado, merced a la innovación cristiana, de la referencia exclusiva al pueblo de Israel a una representación de alcance ecuménico⁴¹. Como se señaló, dicho símbolo remite claramente al *Éxodo*, libro del *Antiguo Testamento* que ha sido fuente de inspiración de las retóricas revolucionarias más variadas. Michael Walzer destaca el valor de esta legendaria historia, marca imborrable en la conciencia cultural de Occidente: “El *Éxodo* es un relato de liberación expresado en términos religiosos” (Walzer, 1986: 17). Su huella en el cristianismo de la liberación es crucial. A su vez, de acuerdo con calificaciones como la del teólogo y biblista argentino Severino Croatto⁴², el *Éxodo* es “una luz inextinguible” en el rumbo de la teología latinoamericana (Croatto

⁴¹ Según observa Agamben: “De hecho en la Biblia el concepto de pueblo está ya siempre dividido: *am* y *goj* (pl. *gojim*). *Am* es Israel, el pueblo elegido, con el cual Yahvé ha establecido una *berit*, un pacto; *gojim* son los otros pueblos” (Agamben, 2006: 54). Nótese también que dicho “ecumenismo” de raíz cristiana no resulta, en la filosofía analéctica, del establecimiento de una universalidad como sinónimo de “totalidad”, dado que el concepto de pueblo que emplea Dussel refiere siempre a una alteridad *irreductible*. Puede trazarse un paralelo entre esta exterioridad constitutiva de clara inspiración levinasiana y la definición de “pueblo” a la que arriba Agamben algunos años después: “El pueblo es más bien lo que no puede jamás coincidir consigo mismo, ni como todo ni como parte, es decir, lo que queda infinitamente o resiste toda división, y que –a pesar de aquellos que gobiernan- no se deja jamás reducir a una mayoría o minoría. Y es ésta la figura o la consistencia que adopta el pueblo en la instancia decisiva, y como tal es el único sujeto político real” (Agamben, 2006: 62). Sobre el final del presente apartado se retomará este tema.

⁴² Con respecto a los estudios bíblicos este autor diferencia “exégesis” de “hermenéutica”. El primero de los términos refiere al esclarecimiento crítico del texto, el segundo, a la articulación del sentido del texto con la situación propia de quien se relaciona con él (Croatto, 1972: 220).

1978: 13)⁴³. La composición tripartita del *Éxodo* es familiar a los oídos ejercitados en la tradición hegeliano-marxista; la historia transcurre en tres pasajes claves: *Egipto*, el *Desierto* y la *Tierra Prometida*. Precisamente, lo importante del último momento mencionado, la *promesa*, es el valor que ésta representa para la consideración de una temporalidad progresiva; dado que desde el comienzo alienta la travesía con el soplo de una esperanza redentora. Según el análisis de Walzer lo determinante es el fin: “La fuerza del relato esta dada por el fin aunque también es crucial que ese fin esté presente en el principio bajo la forma de una aspiración, una esperanza, una promesa” (Walzer, 1986: 22). Como puede observarse, abundan motivos para enlazar estas definiciones con la prioridad del concepto de “pueblo” con respecto al de “ciudadanía”. En páginas anteriores se hizo referencia al carácter holístico, histórico y antagonista del concepto de “pueblo”, en contraste con el sentido atomístico, espacial y funcional al orden de la noción de “ciudadanía”. Todas estas notas, que hacen del pueblo un auténtico sujeto de la historia, ya se hallan de algún modo presentes en la versión bíblica. La distancia entre un arquetipo de funcionalidad y otro de rebelión se verifica en la comparación entre el *Génesis* y el *Éxodo*. El *Génesis* es un grupo de historias acerca de personajes individuales, en su mayoría miembros de una familia. En este libro se destaca el carácter de “individuos” y “membresía”, a tono con una identificación estática de pertenencia y continuidad. El *Éxodo*, en cambio, es la historia de un pueblo cautivo en marcha antagonista y liberadora contra la tiranía en el Egipto. El *Éxodo* rompe con la estructura cíclica de mitos y relatos clásicos. Difiere, por ejemplo, de la *Odisea*, en que no hay “vuelta a casa” ni retorno alguno -aventura mediante- a un añorado lugar de partida. Constituye “un viaje hacia delante” y no sólo en el tiempo y el espacio. Es, tal como afirma Walzer, “(...) una marcha hacia una meta, un progreso moral, una transformación. Los hombres y mujeres que llegan a Canaán son, literal y figurativamente, distintos a los hombres y mujeres que salieron de Egipto” (Walzer, 1986: 23).

No resulta extraño que el *Éxodo* haya sido uno de los pilares simbólicos en la inspiración de ese gran movimiento, que hacia fines de los años sesenta congregó a

⁴³ Según Croatto la experiencia histórica del *Éxodo* es el “primer foco querigmático” de una teología de la liberación. En ella el “pueblo” es representado como “oprimido” y asistido en su “liberación” por un Dios que no admite ningún estado de injusticia u opresión. “Egipto” y “Canaán” representan, respectivamente, la “liberación” y la “libertad”, el proceso de “salida de la opresión” y el suelo de “llegada” (Croatto, 1972: 220).

nuevos grupos de sacerdotes y religiosos bajo el signo de la *opción por el socialismo*, conocido bajo el nombre de “Teología de la Liberación”. Como puede hallarse en el pequeño ensayo histórico de José Ibáñez Langlois, uno de sus rasgos principales fue proponer una nueva lectura de la *Biblia* desde lo social, “(...) destacando, en el *Antiguo Testamento*, la experiencia del *Éxodo* como modelo de todo acontecimiento político-salvífico y, en el *Nuevo*, la experiencia liberadora de Cristo como luchador subversivo contra el orden judeo-romano establecido” (Ibáñez Langlois, 1989: 12). La conjunción de esta interpretación revolucionaria del *Éxodo* y su prolongación, que recrea un mesianismo al servicio de la historia de los hombres y el “reino de este mundo”, está del todo en sintonía con aquello que, según vimos, Dussel llamó “conciencia cristiana auténtica”. No obstante, dicha afinidad no es más que una muestra de la fluida correspondencia entre filósofos y religiosos que, lejos de ser excepcional, describe un signo revelador del clima intelectual de los años sesenta y setenta. A partir de ella se constituyó y propagó una suerte de “teoría de los dos cristianismos”, matriz de una versión combativa y revolucionaria de la cristiandad, enteramente opuesta a esa “fe” convertida en divisa de la patria conservadora que, según vimos, Dussel denominó “cristianismo fetichizado”. El contagioso intercambio de textos filosóficos y religiosos aportó lo suyo en el orden de liberar la religión de los opresivos muros de la iglesia burocratizada y el evasivo mundo del “más allá”; a su vez dotó a la filosofía de fuertes aires renovadores, a contrapelo de la repetición y los formulismos academicistas.

La obra del teólogo Pedro Negre Rigol se destaca por su especial aporte a la crítica de la supuesta antítesis marxismo-religión. Negre denuncia a esa vertiente del credo oficial de la Iglesia, empeñada en desviar el sentido revolucionario de los Evangelios, y defiende la fusión de marxistas y cristianos en la praxis sociopolítica de Latinoamérica (Negre, 1973: 37). La ya apuntada revaloración del *Éxodo*, asociada con la influencia de E. Bloch y su recuperación de la raíz bíblica de la esperanza, anima los planteos de Negre sobre *dos teologías enfrentadas*. Contra la visión de un Dios “paternalista” o “desarrollista” –la del cristianismo “fetichizado”, al decir de Dussel– eleva la imagen de un Dios “subversivo del presente”, cuya teología incita a la actividad de la “sospecha” o el “desbloqueo”. En idéntica línea, Juan Luíz Segundo llega hasta criticar a Marx por no haber sospechado jamás de las deformaciones ideológicas sufridas por el cristianismo, al punto de concederle status realista a dicha visión deformada de la religión (Segundo, 1975: 23). Tanto Negre Rigol como Segundo adoptan un posicionamiento que es característico de la Teología de la Liberación, y

constituye un sostén fundamental de lo afirmado en la hipótesis de este trabajo. Critican la “buena conciencia” de una Iglesia embanderada con una civilidad abstracta y descomprometida y, por lo tanto, militan contra el universalismo socialmente neutral de la ciudadanía burguesa, poniendo todo el énfasis ético en escoger la “contraviolencia” de los oprimidos, frente a la “violencia” ejercida del lado de los “opresores”. (Negre Rigol, 1973: 93).

En el marco de esta distinción teológica entre “cristianismo auténtico” y “fetichizado” una de las obras más influyentes es la Hinkelammert. Desde una posición liberacionista radical, este autor discute tanto con las expresiones más conservadoras de la Iglesia Católica, como con aquellas revisiones de pretendido alcance reformista, entre otras, la llamada “Doctrina Social”. Las categorías utilizadas por Hinkelammert para referirse a las dos versiones rivales son: “cristianismo utópico”, fiel al mensaje de Cristo y acorde con la prédica de la Teología de la Liberación, y “cristianismo antiutópico”, el de la doctrina oficial de la Iglesia. Esta última, en la misma línea que afirma el sistema de propiedad capitalista por sobre la vida del sujeto en comunidad, descalifica el interés y el gozo terrenales, condenando y postergando la vida material en nombre de “los valores eternos de la ley” que, como toda espiritualidad abstraída del cuerpo, equivalen para Hinkelammert a “la nada” o “la muerte” (Hinkelammert, 1981: 223). La particular interpretación que hace Hinkelammert de la prédica de San Pablo, lo lleva a reivindicar la simbología de la corporalidad y la resurrección por sobre la retórica del “más allá” y la crucifixión. Por lo tanto, el auténtico mensaje de salvación no va dirigido al alma en detrimento del cuerpo. Ello equivaldría a la liberación de un sujeto abstraído de la vida social en comunidad, lo cual para Hinkelammert es incompatible con la utopía cristiana, que anticipa siempre la “nueva tierra” en “la acción humana presente” (Hinkelammert, 1981: 224). En tanto miembro de un “reino de Dios” anticipado en “este mundo” por la acción mesiánica, el cristiano auténtico descreo en la legalidad vigente del mundo exterior que es asumida como “cruz”. Sin embargo, a espaldas de esa ley que crucifica y “mata”, la comunidad cristiana “en su sufrimiento se siente como el portador de la luz” (Hinkelammert, 1981: 224). Entiéndase todo el caudal subversivo que arrastra esta interpretación; de acuerdo con ella la autoridad y estructura de clases, dadas en el escenario real de la historia, son “el lugar de las fuerzas oscuras del mundo, de los espíritus y fuerzas sobrenaturales del mal”. Ante esta versión utópica, que animó la pasión de los “primeros cristianos” y que en general rechaza el orden y el sistema de propiedad establecidos, se eleva la interpretación “antiutópica” del cristianismo, en

defensa de la autoridad política y de la estructura de clases. Esta conversión del cristianismo -utópico y resistente por naturaleza- en teología imperial al servicio del orden, data de la llegada del cristianismo al poder estatal en los tiempos de Constantino. En palabras del autor: “Los polos se invierten. La autoridad ahora se interpreta como emanada de Dios, y la comunidad humana encuentra su salvación en la aceptación de la autoridad” (Hinkelammert, 1981: 225). Prosigue su genealogía de la inversión del cristianismo auténtico con un dato por demás significativo: el cristianismo primitivo, en tanto “portador de luz” frente a las redes de la opresión y a la espera de la venida mesiánica que libere al hombre de las tinieblas, llama a Jesús “Lucifer”. La reacción y absorción del cristianismo por parte de la maquinaria del imperio (inversión antiutópica) transforma a Lucifer en figura demoníaca, es decir, demoniza la utopía cristiana y su sentido de comunidad terrenal. Esta inversión acompaña toda la historia del cristianismo y se traslada hacia la Doctrina Social de la Iglesia Católica donde aún, de acuerdo con la óptica de Hinkelammert, “(...) el derecho fundamental de vida y de los medios para vivir está supeditado a la propiedad privada” (Hinkelammert, 1981: 227).

La percepción de que el cristianismo es exactamente lo inverso del capital y, por lo tanto, debe “invertirse” o “fetichizarse” si se pretende ponerlo al servicio de la explotación capitalista, puede –según piensa Dussel en coincidencia con Hinkelammert- extraerse de una lectura atenta y desprejuiciada de la obra de Marx. Es notorio que Marx en el libro primero de *El Capital*, al referirse a la “forma mercantil” como “(...) una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores” (Marx, 1991: 88), hable de “fetichismo”. Esta forma es propia de la esencia del capital, que no es otra cosa que plusvalor o trabajo impago acumulado y, por lo tanto, acumulación derivada de un acto éticamente inválido. Por esta razón el fetichismo de la mercancía se respalda en el fetichismo del capital, que consiste en la ocultación de dicha “no-eticidad” por medio de la pretensión de “crear ganancia desde sí”, como si la fuente de esa ganancia no fuera la explotación del “trabajo vivo” del hombre. De este modo el capital pasa de ser lo bajo, lo ruin, lo servil por excelencia, a asumir la condición de lo creador, benefactor e incondicionado o absoluto; todas éstas, categorías que lo igualan a la naturaleza misma de Dios. Esta transmutación ideológica de un elemento del orden de lo más bajo y mundano a la condición de naturaleza venerada y sublime es lo que ordinariamente se conoce como “idolatría”, y constituye la base de la conversión del capital en dios del sistema-mundo de las mercancías. La forma más generalizada de manifestación de ese dios es el dinero, forma a la cual Marx se refiere sugestivamente

en los *Grundrisse* empleando una simbólica propicia para la demostración que ensaya Dussel. De este modo, se destaca el pasaje donde Marx señala que el dinero “de su figura de siervo” pasa de improviso a ser “soberano y dios del mundo de las mercancías” (Dussel, 1993 a: 19). Dussel confronta la citada expresión con aquella pronunciada por Pablo en el *Nuevo Testamento*⁴⁴, según la cual Dios “se alienó” y “tomó la figura de siervo”. De ahí saca importantes conclusiones en torno a las operaciones metafóricas del inconsciente de Marx. Se observa como el filósofo alemán en su alusión al medio “dinero”, en base a la imagen de aquello que siendo “bajo” y “servil” se eleva a la dignidad de dios (*éidolon*), revela su carácter de “anticristo”. En efecto, en recorrido inverso al del “dios dinero”, el supremo ser que invoca el cristianismo auténtico se materializa y humilla, poniéndose al servicio de la salvación del hombre. Por lo tanto, si el capitalismo es la inversión del cristianismo habrá que invertir el cristianismo para hacerlo coincidir con él; convertir a Lucifer en Satanás, operativo que, como vimos con Hinkelammert, fue exitosamente llevado a cabo por la doctrina oficial -y social⁴⁵ - de la Iglesia católica.

El *éidolon* es entendido en el marco de la interpretación bíblica como “falso dios”. Recuérdese el pasaje del *Éxodo* en el que Moisés, en pleno desierto, destruye el becerro de oro, símbolo de esas prácticas supersticiosas que corrompían la fe del pueblo de *Israel*⁴⁶. En tanto *falso* es un dios sediento de sangre y sacrificios, totalmente en los antípodas del Dios de Abraham. La resonancia del vínculo entre *falsa conciencia religiosa* y *sacrificio del hombre* reconduce al horizonte teológico de Hinkelammert. En *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, este autor hace la crítica de la tradición que ha hecho viable la interpretación de Dios bajo la forma de padre fetichizado, y afirma que esa deformación describe un recorrido que arranca desde la Grecia clásica. Según

⁴⁴ Tomada de *Filipenses* II, 6-7.

⁴⁵ La Doctrina Social de la Iglesia es un conjunto de ideas, enseñanzas y normas, tendientes a realizar y perfeccionar la cooperación social. La actual doctrina empezó a ser desarrollada por el papa León XIII (1891), en la encíclica *Rerum Novarum* (sobre la situación de los obreros). La doctrina completa es el resultado de ideas expuestas en sucesivas encíclicas a partir de la mencionada. Entre estos aportes pueden citarse dos fuentes que influyeron en esa generación de teólogos revisionistas de los años setenta: el Concilio Vaticano II de 1965 y la *Populorum Progressio* (sobre el desarrollo de los pueblos). Esta encíclica, de Pablo VI en 1967, hizo especial referencia a la crisis entre las naciones ricas y las pobres (Iribarren y Gutiérrez García, 1973: 13-317).

⁴⁶ “(...) Y tomó el becerro que habían hecho y quemólo en el fuego, y moliólo hasta volverlo en polvos, y esparció los polvos sobre las aguas, y lo dio a beber a los hijos de Israel.” (*Éxodo*, XXXII, 20).

este relato, el padre hace uso de su derecho a matar al hijo, dando lugar con su acción a un “círculo trágico” –recuérdese la fatal “venganza” de Edipo que parece responder a ese “derecho” con su parricidio- del cual no hay escape (Hinkelammert, 1989: 22-23). El “círculo trágico” determina una ley y una autoridad cuya imposición se ejerce matando. Ahora bien, en notable contraste con la mencionada influencia que consagra la asociación entre la ley y la muerte, la tradición abrahámica surge de una “libertad” que se constituye por encima de esa ley, a partir de la decisión de Abraham de no sacrificar a su hijo en consonancia con la fe más auténtica. La consiguiente ubicación de Jesús del lado de esta última tradición, y de acuerdo con la crítica paulina de la *ley que encarna la muerte*, arroja la ganancia de un cristianismo “no sacrificial”, de cuya inversión ideológica resulta el “cristianismo fetichizado”, que denuncia Dussel y que, como se vio, es funcional a la idolatría del mercado y el dinero.

Aún partiendo de la teoría básica que sustenta la existencia de “dos cristianismos”, uno “auténtico y liberador” y otro “distorsionado” o “fetichizado”, de ninguna manera debería extraerse de esta afirmación, la consecuencia de que todo ideal liberador implique un encuadre cristiano o, en general, religioso. Es cierto que puede verificarse un laicismo adepto a los planteos formales que, bajo el manto de una consideración abstracta y generalizada de planteos humanistas, contribuye a la veladura del conflicto social. Dicho laicismo, tal como se vio con la contradicción entre los principios de las democracias liberales y sus bases materiales, termina aceptando el sistema de propiedad vigente y, por lo tanto, sometido al fetichismo de la mercancía y su dios: el dinero. De igual modo –en lo que en este punto no es más que una superficial rivalidad con el laicismo de la economía política liberal- el cristianismo “fetichizado” condena la corporalidad, los goces de la vida terrenal y predica un abstracto “mundo celestial” que no hace más que abonar la hipocresía de algunos hombres, dejando intactas las condiciones miserables de la vida material. A esta oculta y profunda complicidad puede oponerse una comunidad algo más explícita: aquella “comunidad de la liberación” constituida por sujetos de variadas religiones, y también ateos o no-religiosos, en sintonía ético-política con su contexto sociocultural. Tal vez, un “laicismo” que asuma un desafío liberador deba trascender la celebración positivista de los “hechos puros” y valerse de una metodología compleja y crítica que incorpore la

hermenéutica de múltiples mundos culturales y religiosos⁴⁷. No obstante, el hecho de que la simbólica religiosa dé –como dice Ricoeur⁴⁸- “que pensar” al ateo, no tiene por qué convertir al ateo en creyente. Más allá de las oscilaciones que pueda provocar el escurridizo límite en cuestión, tal vez pueda interpretarse que la expresión “metáfora teológica”, que aparece en el título del citado libro sobre Marx, es ella también una *metáfora eficaz* a los efectos de, aunque más no sea, arrimarse a una comprensión (positiva) de ese “ateísmo” –no formalista ni positivista- socialmente comprometido.

En general, puede decirse que tanto en el campo de la teología como en el de la Filosofía de la Liberación se ha trabajado lo suficiente para despejar ese lugar común de las versiones más ortodoxas del marxismo, que arroja sobre toda expresión religiosa la pesada carátula de “opio de los pueblos”⁴⁹. Sin embargo, aún otorgando credibilidad a esta reivindicación y asignando al auténtico cristiano la virtud del compromiso y la lucha social, debe considerarse una nueva denuncia en torno a la “opción por el pueblo” enmarcada en criterios de base religiosa o mesiánica. En nombre de ella se podrá acusar a la militancia concebida bajo los férreos cánones de la “fe religiosa” –y aún sin que esto implique necesariamente la creencia en Dios- de fórmula donde el “cuidado del otro” impone, de algún modo, el *sacrificio de sí* y la *renuncia al propio deseo*.

La obra de Lévinas –que tanto ha influido en autores como Dussel, Scannone y, en general, todos aquellos que pensaron la liberación desde la “alteridad” del sujeto oprimido- promueve la superación de conceptos ontologistas como “perseverancia en el ser” o “*conatus essendi*”, propios de una filosofía como la de B. Spinoza, usualmente interpretada como aliento de pasiones vitalistas y autoafirmativas⁵⁰. Contrariamente, Lévinas propone la corrección de lo que considera el gran relato de un “psiquismo

⁴⁷ En “Violencia y metafísica” (Derrida, 1989: 207) Derrida rescata una frase de Levinas de la conferencia *Entre deux mondes* (1963) dedicada a Franz Rosenzweig, donde se refiere a la experiencia del otro como “empirismo que no tiene nada de positivismo”.

⁴⁸ “El símbolo da que pensar” es el epígrafe de la conclusión de *Finitud y culpabilidad* (Ricoeur, 1982: 489).

⁴⁹ En una nota a la *Crítica de la filosofía del derecho* de Hegel, la traductora, Analía Melgar, afirma que “(...) la comparación de la religión con los efectos narcóticos, analgésicos, del alcohol y de drogas como el opio parece ser creación de Bruno Bauer, mientras que su difusión sería obra de Moses Hess y Karl Marx. Muchos otros también la usaron como Ludwig Feuerbach y Heinrich Heine” (Marx, 2004: 50 n. 3).

⁵⁰ Excepción a esta lectura negativa del *conatus essendi* de Spinoza es la de C. Cullen, quien articula la demanda del otro de la perspectiva levinasiana a la reivindicación del “cuerpo” como “sujeto de deseo” que se concibe a través del *conatus spinociano* (Cullen, 2004: 152).

egoísta”, en base a una dirección altruista del yo, llamada a “*existir-para-otro*”. Este propósito, que aparece en todas las obras de Lévinas, queda expresado claramente en el prefacio de *Entre nosotros*: “la aventura existencial del prójimo importa al yo antes que la suya, y sitúa de golpe al yo como responsable del ser ajeno; responsable, es decir, único y elegido, un sujeto que ya no es un individuo cualquiera del género humano” (Lévinas, 2001: 10). El “ser-para-otro”, que constituye la fórmula con la que más insiste Lévinas, es la base de la *atención* y de la *escucha incondicional* que debe tributarse al *prójimo* y que, llegado el caso, conduce hasta a *dar la vida* por él (Lévinas, 2001: 201). En *Para una fundamentación* (...) Dussel ensaya, previa crítica al “apoliticismo” de Lévinas, un elogio del mártir en clara reformulación sociopolítica. De acuerdo con esta adaptación dusseliana el mártir es quien “se abre al pueblo” y lo testimonia, de ahí el sentido de “mártir” o “*martys*” como “testigo”. A su vez, Dussel afirma que la responsabilidad de ser el testimonio del Otro ante las autoridades del Orden es un factor que delata el constante riesgo de vida que representa la “opción” del “yo mesiánico” o “profético” (Dussel, 1973: 29).

La “elección” de quien es “para otro” no es una elección consciente y racional como lo son las elecciones de los ciudadanos liberales. Se plantea en el contexto de lo que Agamben en su ensayo sobre Pablo redescubre bajo el nombre de “*klesis* mesiánica” (Agamben, 2006: 29). Allí se revelan aspectos sustantivos de la *klesis* (vocación o llamada). En primer lugar se distingue su sentido de aquél que adquiere a partir de la traducción alemana por la palabra “*Beruf*”, hecha por Lutero y usada por Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904). La definición más rigurosa que da Pablo de la *klesis* o vocación mesiánica sería aquella que, en su particular forma de suspensión de lo dado⁵¹, es también “revocación” o puesta en cuestión del orden existente. De ahí que pueda hallarse más de una analogía entre la *klesis* y la filosofía marxista, pues lo que caracteriza al proletariado es justamente la *praxis* vaciadora del derecho burgués y la supresión de éste y de sí mismo (la autosupresión del proletariado), de la que derivará el “rescate integral” del hombre en un mundo nuevo. En cambio, el proceso de secularización abierto por la traducción luterana de “*klesis*” en “*Beruf*” da lugar a una interpretación positiva de la vocación

⁵¹ Se trata del “*Hos me*” o “como no”, que el autor italiano interpreta como la fórmula más rigurosa para definir la vida mesiánica (Agamben, 2006: 33). El pasaje de Pablo analizado es tomado de *Corintios I 7*, 29-32.

mundana entendida como “profesión” -en sintonía con el orden de la ley y la propiedad- conforme al origen puritano que Weber asigna al capitalismo.

Puede establecerse que hacia fines de los años ochenta -justo cuando Dussel completaba la revisión de sus lecturas de Marx- comienza a instalarse en la sociedad, tanto local como globalmente, un progresivo distanciamiento de las tesis mesiánicas. Sin duda han influido como factor externo la dura experiencia de los terrorismos de estado en nuestra región tanto como la traición de ciertas dirigencias y, en el orden mundial, la caída del socialismo en los países del Este europeo. Pero, articulado con dicho contexto, hay también un cambio de orden conceptual que atañe principalmente a lo antropológico. Entre la vocación mundano-capitalista y la *praxis pietatis* se instaló una particular *vocación de sí*, reforzada por la llamada “filosofía de la diferencia” en el plano académico y el despliegue mediático en la cultura de masas. Esto reavivó el *culto de la profesión* y del *sujeto curricular* por encima de las narrativas de la *redención* y del *sujeto histórico*. Más adelante se retomará esta hipótesis, ahora solo resta decir que es en el marco de este contexto de emergencia donde debe situarse la esencia del desplazamiento del sujeto “pueblo” por la expresión diversificada del concepto de ciudadanía.

En lo que sigue se verá como Dussel trata de reinstalar la prioridad del concepto de “pueblo” en un mundo ya globalizado.

II. Desarrollo de la demostración en base a tres dicotomías

Si bien en la producción filosófica de Dussel de los años noventa el concepto de “pueblo” continúa en ese lugar destacado que no abandonará en toda su obra, en *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, adquiere madurez una vía de análisis que pone el acento en el concepto de “vida”. Hay una sensación generalizada de que el capitalismo ha pasado de manifestarse como exclusiva “acción imperialista” de estados centrales, dirigida principalmente contra pueblos periféricos y sometidos, a convertirse en una estructura global, es decir, planetaria, que vierte sus efectos destructivos sobre toda la humanidad (la de los otros y la propia), constituyendo, por lo tanto, un riesgo para la vida humana considerada en su generalidad. Conforme a esto también se delata un cambio en el discurso de Dussel que, de una orientación centrada en la “liberación latinoamericana”, pasa a una Filosofía de la Liberación, a secas; lo cual ya señala un tránsito que va del interés por el destino de un pueblo particular a la preocupación por la “vida” representada en “todo pueblo” o, mejor dicho, “toda víctima” del orden mundial. Por todo esto, afirma Dussel en las “Palabras preliminares”:

“No debe extrañar entonces que esta *Ética* sea una ética de afirmación rotunda de la vida humana ante el asesinato y el suicidio colectivo a los que la humanidad se encamina de no cambiar el rumbo de su accionar irracional. La *Ética de la liberación* pretende pensar filosófica y racionalmente esta situación real y concreta” (Dussel, 2002: 11).

A partir de aquí se analizará cómo se manifiesta la prioridad del concepto “pueblo” por oposición al de ciudadanía, en dicho contexto globalizado, sobre la base de analizar tres pares de opuestos que, a mi entender, resumen el cuadro íntegro del planteo conceptual de Dussel: *ideología-utopía*, *sistema-vida concreta* y *sistema opresor-víctima*. En primer lugar, corresponde señalar que no es sencillo, y hasta suena un tanto audaz, establecer una prioridad entre los conceptos de “pueblo” y “ciudadanía”, siendo que “ciudadanía” aparece más tardíamente y nunca de manera central en la obra de Dussel. Sin embargo, de lo que se trata es de probar que esta “ausencia” no asume la forma de “exclusión” -no podría nunca asumirla dado que “ciudadanía”, al fin y al cabo, es una categoría central de la ética y la política modernas- sino la de “subordinación”.

Ahora bien, dicha “subordinación” exige ser tratada de modo estructural, es decir, no como una jerarquía de índole accidental sino como la manifestación misma de una relación necesaria. Y si hay muchas vías de acceso a esa estructura, muchos caminos que conducen a la revelación de esa necesidad, la vía más fecunda consiste, a mi entender, en el ingreso por el lado de la distinción entre *ideología* y *utopía*. De ahí que esta dicotomía contenga a las dos restantes y oficie de eje articulador y marco de contención de todo el presente análisis.

II.1. Ideología y utopía

En cuanto a las influencias europeas que han contribuido al corpus teórico acerca de la utopía elaborado por la Filosofía de la Liberación es de destacar, como se viene insistiendo, el aporte de la “filosofía de la alteridad” de Lévinas. Ésta, en tanto expresión del “tiempo del otro” como horizonte operante en la vida ética de los sujetos, ha influido considerablemente en las elaboraciones ético-políticas de Dussel. Es de capital importancia para el pensamiento latinoamericano la superación de esa vía ética y políticamente muerta que concibe la utopía como mero relato ficcional de un “mundo perfecto”, restando operatividad social al discurso utópico. Lévinas defiende la utopía como “forma de comprender el sentido de lo humano”. Destaca una comprensión de la utopía que la enfrenta a aquellas actitudes humanas en las que los hombres se atienen al estricto cuidado de su ser y postula que este “cuidado” egoísta de sí no reviste el sentido más profundo del existir humano. De este modo, debe considerarse que en Lévinas la utopía es constitutiva de la dimensión ético-originaria del obrar y, por lo tanto, del ser “para otro” que promueve su particular “humanismo”. Así define Lévinas su pensar acerca la utopía: “Pienso ante todo en su *para-otro*, en el que lo humano interrumpe la pura obstinación de ser y sus guerras con la aventura de una santidad posible” (Lévinas, 2001: 279).

A la influencia de Lévinas puede sumarse la comprensión de la “función utópica” de autores como E. Bloch y P. Ricoeur, entre otros. Lo relevante de la expresión “función utópica” es que sintetiza la intención de desplazar el factor utópico de aquella comprensión más difundida que acusa a toda utopía de lugar “inalcanzable”, a cuyo logro no vale la pena destinar ningún esfuerzo. Más bien, como se verá, la dimensión utópica en cuanto “función” pasa a ser, en los principales autores latinoamericanos, un aspecto constitutivo de la vida humana, operante en cada paso relevante que se da en el sentido de una vida más digna o más plena.

Hay que decir, no obstante, que en oposición a esta consideración dinámica y constructiva del factor utópico, la semántica predominante en el contexto europeo devela tras el término “utopía” ese carácter reactivo a la reivindicación de su sentido práctico, bajo la tachadura de “discurso fantasioso” y, por lo tanto, “imposible” o “inviabile”. En general, tal como piensa Hinkelammert, el rechazo de la operatividad de la utopía coincide con la ingenua creencia de que la “utopía” es sólo género literario que

suele ser esgrimido desde un fondo pseudocientífico. Esto último conduce a medir toda “utopía” con aquellas representaciones que aspiran a cobrar objetividad en el campo de la comprobación empírica. De este modo, al analizarse el contenido de unos y otros discursos, y verificarse estructuras y elementos incontrastables con lo que “realmente” ocurre o puede ocurrir, se postula la “imposibilidad” de realización de un conjunto de relatos, que pasan a ser desechados por “utópicos”. Sin embargo, como se verá, esta creencia habitual postula la separación tajante entre el mundo de lo posible y el de lo imposible y, por lo tanto, ignora el “estatuto trascendental” del término “utopía” que lo muestra como “excedencia” o “irrealidad” actuante en toda empresa o realización humana. De acuerdo con dicho sentido trascendental –que devela el *a priori* utópico de toda tarea propiamente humana- puede decirse que la noción de lo *imposible* resulta imprescindible para descubrir el marco de *lo posible* (Bohórquez, 2005: 1034).

Ahora bien, ¿qué importancia reviste esta distinción entre “utopía” como representación de un mundo imposible y “utopía” como función operante en el mundo y transformadora del orden en la prioridad del concepto de “pueblo” con respecto al de “ciudadanía”? Hay que decir que en el marco tradicional de diseños utópicos occidentales, que comprende relatos tales como el del “País de Jauja”, la *Ciudad del Sol* de Campanella o la *Utopía* de T. Moro, desde el momento en que lo que se concibe son “ciudades”, “islas” o “países” perfectos, de ello también deriva la concepción de poblaciones y/o ciudadanías perfectas, y la consiguiente ausencia del “pueblo” como sujeto oprimido y, a la vez, motor del devenir histórico. En cambio, si de lo que se trata es de una “función” latente en el estado actual de las cosas y, a la vez, transformadora del mismo, entonces se interrumpe el divorcio entre utopía e historicidad y el pueblo – concebido como “lo otro que el sistema”- pasa a cobrar “prioridad”, sobre una “ciudadanía” que no hace más que representar el puntual “aquí y ahora” del *status* que se pretende transformar.

Haciendo una revisión de la utopía de acuerdo con el enfoque predominante en la tradición europea se observa que ésta exhibe las características de lo quimérico, que a su vez es “perfecto” y por lo tanto “a-histórico”. C. Bohórquez destaca que en América la utopía se ha desarrollado desplazando el sentido de lo imposible por el de lo “posible-transformador” y la obsesión perfeccionista, por el sentido de la justicia. El discurso de la utopía en América ha propiciado una verdadera articulación con las necesidades del contexto –religiosas, identitarias, libertarias- que la citada autora denomina “praxis de realización utópica” (Bohórquez, 2005: 1036).

La comprensión de la utopía como “función latente” en todo “aquí y ahora”, parte de la consideración reflexiva de que el presente humano nunca puede dejar de ser utópico para pasar a ser “mero presente”. Ahora bien, si todo presente –esto es, todo “lugar” dado- está signado, siempre ya, por el futuro como medio que actualiza el sentido de ese “aquí y ahora”, entonces el “lugar” (*tópos*) en el que nos hallamos de hecho debe hallarse sometido a la imaginación de un “por-venir” o un “todavía-no-ser” capaz de moldear ese “lugar” desde el “ningún lugar” (*ou-tópos*) de la utopía (Bonilla, 2003: 11). Sin embargo, así como hay individuos que de espaldas a esta constitución profunda de la vida humana tratan de situarse en un “puro presente”, y a resguardo de los “sueños diurnos” de los que habla Bloch⁵², también hay fuerzas políticas que desprecian dichas potencialidades; esto coincide con el desprecio por los sectores populares –situados en el “no-lugar”- en aras de la conservación de un “orden” elevado a la categoría de lugar sagrado e imperturbable. Si en el marco del antiguo régimen europeo, el burgués, con su reclamo de derechos del individuo ante el Estado, se constituyó en uno de los pilares utópicos de las grandes transformaciones modernas, en el contexto de las democracias liberales es el pueblo o *pauper* –en tanto “otro”, según la Filosofía de la Liberación- el sujeto cuya *praxis* apunta al “todavía-no-ser” que señala Bloch. Esto explica que la categoría de “ciudadano” pase a estar más del lado de la ideología, en tanto formalismo simulador de la democracia real, y el pueblo esté más del lado de la utopía, en tanto causa radicalizadora de la democracia formal.

Es reconocida la influencia de Bloch, en la apropiación de la función utópica por parte de la Filosofía de la Liberación. Cerutti destaca el peso de éste en la versión de la utopía cristiana de H. Assmann, donde la fe se manifiesta en la *praxis* como intento superador de la típica divisoria en “dos mundos” de las utopías idealistas (Cerutti, 2006: 212). Dussel, a su vez, considera que Bloch, al igual que Lévinas, constituye un antecedente clave de su filosofía, al situarse en el nivel de la afirmación de la vida como

⁵² Así como el inconsciente se nutre de lo olvidado o reprimido, el “sueño diurno” es para Bloch algo que debe incluirse en la categoría de “lo nuevo” o “todavía-no-consciente” (Bloch, 2007: 50). Esto último debe entenderse como todavía no articulado en un relato objetivo de mi conciencia y presente en mi espíritu, por tanto, como la irrupción de una realidad absolutamente nueva. Según Bloch se trata de un inconsciente que ofrece tanta resistencia como el inconsciente de la represión. A su vez, constituye la base de la esperanza y la función utópica. La utopía anticipa así el auténtico futuro, en tanto no es mero pronóstico en función de “un lugar” ya pasado sino anticipación transformadora del presente desde un inagotable “no-lugar”.

alternativa de superación del mero presente. Según Dussel, Bloch descubre el “más allá” en el espacio de lo dado, “lo analéctico” –de acuerdo con sus palabras- que desborda el orden de la totalidad del sistema con su “pulsión de esperanza” (Dussel, 2002: 455).

P. Ricoeur ha influido escasamente en la impronta combativa de la Filosofía de la Liberación, dado que la dialógica “de vía larga”, sostenida por él, si bien forma parte del recorrido hermenéutico de autores como Dussel⁵³, cede ante aquellas fórmulas más aguerridas y resistentes que este último levanta contra el sistema opresor y que proceden de Marx, Lévinas o Bloch. No obstante, es digna de destacarse la pertinencia del encuadre de Ricoeur en el análisis del campo discursivo que resulta de la conjunción ideología-utopía⁵⁴. Sobre todo, parece relevante para el intento –en sintonía con la Filosofía de la Liberación- de rescatar la “función utópica” y la “ideológica” de aquellos prejuicios que suelen encasillarlas bajo los respectivos cargos de evasión o mera simulación.

Enfrentándose al proceder más difundido, Ricoeur sitúa las nociones de ideología y utopía dentro de un mismo marco conceptual. A partir de sus estudios del campo de la “filosofía de la imaginación” deriva la hipótesis de que una dialéctica entre los conceptos de ideología y utopía constituye la base más sólida para el tratamiento de la imaginación como problema filosófico. Ideología y utopía son “polos” distintos de un campo semántico común; cada uno de ellos, tal como se expresó más arriba, exhibe un aspecto positivo y uno negativo, lo que Ricoeur denomina una “dimensión constitutiva” y una “dimensión patológica”. Puede observarse que la llamada “dimensión patológica” o “negativa” de ambas modalidades es la más explotada por los análisis convencionales. La clave del aporte de Ricoeur consiste en mostrar que ambas, ideología y utopía, tienen funciones indispensables y positivas para el desarrollo de la vida humana; pero que, precisamente, la exclusiva focalización de sus aspectos patológicos reside en el hábito

⁵³ Según notas autobiográficas de Dussel, una vez realizado su doctorado en Madrid (1957-1959) sobre *El bien común*, marchó hacia Israel donde estuvo desde 1959 a 1961. Luego de esa experiencia se dirigió a Francia y continuó sus estudios, centrados básicamente en *La symbolique du mal* que, según palabras de Dussel, “(...) se transformó en el fundamento mismo de mi proyecto filosófico latinoamericano” (Dussel, 1993: 139) y lo llevó a desarrollar una hermenéutica de los símbolos que cuajó en la redacción de *El humanismo helénico* y *El humanismo semita* (1964).

⁵⁴ Me refiero a las tesis publicadas bajo el título de *Ideología y utopía*, desarrolladas por Ricoeur en las conferencias dadas en la Universidad de Chicago en 1975

de percibir las por separado, más allá de la relación dialéctica cuyo juego puede apreciarse en el marco de la función social de la imaginación.

El proyecto de vincular dialécticamente ideología y utopía requiere el tratamiento preliminar de cada una por separado. De acuerdo con ese propósito, Ricoeur examina el uso de la categoría “ideología” en el contexto de la filosofía de Marx. En los escritos de Marx la ideología es invocada de acuerdo con la metáfora física o fisiológica de la “experiencia de la imagen invertida que se da en una cámara oscura o en la retina” (Ricoeur, 1994: 47). De este modo, la ideología falsea la realidad proyectando en la conciencia un reflejo invertido del orden de las cosas. Es función de la ideología, por ejemplo, presentar el mundo material como derivado del mundo inteligible, el artificio histórico de la propiedad privada como la expresión de un estado natural y a las personas como cosas y las cosas como personas.

En el marco de esta connotación negativa de la ideología se distinguen dos épocas o etapas. En la primera de ellas -la del “joven Marx”- la alternativa conceptual de la ideología no es la ciencia, como va a serlo en la segunda etapa -La de *La ideología alemana*- sino la realidad entendida como *praxis* (Ricoeur, 1994: 49). Esta distinción resulta crucial, ya que la oposición ideología-*praxis*, propia de los escritos juveniles de Marx, será la herencia capitalizada por Dussel y la mayor parte de la tradición latinoamericana, a la hora de apuntar contra el perfil “patológico” de la ideología.

No puede pensarse que la ideología se reduzca a este aspecto negativo que brota de los textos de Marx. No habría manera de estar seguros de que el supuesto discurso “científico” no es más que otra versión encubridora, con lo cual se extraviaría toda posibilidad de distinguir lo ideológico de lo que no lo es. Tal es la paradoja que denuncia Mannheim⁵⁵. Frente a la imposibilidad de distinguir lo “verdadero” de lo

⁵⁵ En *Ideología y utopía* este autor presenta una significación particular del término “ideología” y otra total (Mannheim, 1958: 114). La “particular” denota escepticismo sobre las ideas y representaciones del “contrario”. El sector de la sociedad que la enarbola considera tener la “representación adecuada” de determinada situación o naturaleza y, por tanto, tacha de “ideológica”, a la representación del sector antagónico. Esto coincide con la distinción “ciencia-ideología” que establece el marxismo, según la cual la “ideología” deforma la realidad favoreciendo los intereses de la burguesía en el poder. La concepción total o más amplia de “ideología” describe las características y composición de la “estructura total del espíritu de esta época o este grupo”; por ejemplo, la ideología o cosmovisión de una época que puede incluir la diferencia burguesía *versus* proletariado. Si se parte de la base que la ideología deforma, ¿porqué no pensar que ambos sectores son “cómplices” de una misma deformación en la medida en que se conjugan y reproducen en el plexo ideológico de una época?

“arbitrario”, tal vez se imponga la consideración de que todo orden simbólico es cultural y, por lo tanto, arbitrario, no natural o, si se quiere, ideológico. La paradoja se establece en la medida en que se distinguen dos esferas, por un lado la supuesta “verdad objetiva” de la ciencia; por el otro, el discurso fraudulento o enmascarador de la ideología. Sin embargo, si toda “verdad” es una construcción sociocultural y, en tanto tal, sintoniza con lo “imaginario” o “ideológico”, de esta sintonía pueden extraerse dos importantes conclusiones. La primera de ellas es que no todo lo “ideológico” es *per se* deformante; la segunda, que la expresión “patológica” de la ideología sólo puede darse como defecto resultante de una dimensión “saludable”. De ahí que si se quiere encontrar la dirección antagónica de la ideología como discurso alienante, ésta no deberá buscarse en la “ciencia”, sino en la *praxis* entendida como interacción éticamente mediada, capaz de resistir el predominio opresor de un discurso sobre otro. En efecto, cuando lo ideológico neutraliza la conversación “de igual a igual” entre los seres humanos, desdibuja la sociabilidad en beneficio del poder de unos sobre otros, y con ello asume todo su potencial deformante o manipulador.

Lo dicho indica que puede reconocerse un sentido que descubre la ideología como dimensión constitutiva de la *praxis* humana, dado que ésta es siempre *praxis* mediada por símbolos:

“Si la realidad social no tuviera ya una dimensión simbólica y, por tanto, si la ideología (...) no fuera constitutiva de la existencia social, sino meramente deformadora y disimuladora, el proceso de deformación no podría iniciarse. El proceso de deformación está injertado en una función simbólica. Sólo porque la estructura de la vida social es ya simbólica puede deformarse” (Ricoeur, 1994: 53).

Por lo tanto, la estructura de toda comunidad humana puede ser considerada un fenómeno ideológico, dado que no consiste en una relación “natural” entre juicios y estados de cosas, sino el efecto de una configuración simbólica dada, siempre en el plexo de una particular situación histórica. Lo que sucede es que esta dimensión integradora y “saludable” de la ideología, se ve desvirtuada por la irrupción de la función patológica que fija el sistema de autoridad socialmente contra el ansia de libertad y diferenciación que habita en el hombre concebido como “animal utópico”.

En cuanto a la utopía, Ricoeur considera que hay en la especie humana una “estructura fundamental de la reflexividad” que consiste en “concebir un lugar vacío”

desde el cual puede lanzarse una mirada sobre nosotros mismos. La tendencia que conduce a ese “lugar vacío” constituye una especie de “instinto utópico” que despierta la desconfianza hacia toda estructura de poder. Dicha disconformidad constitutiva ha sacudido el ingenio de la humanidad, dando como resultado un variado repertorio de contenidos utópicos. Sin embargo, los contenidos de las utopías particulares no deben distraernos de lo que para Ricoeur representa el aspecto fundamental de la utopía, su “estructura funcional” como acción de la imaginación crítica, siempre presta a operar sobre el orden social consagrado.

Si he traído este esquema a consideración es porque deseo mostrar, en primer lugar, la incidencia de este planteo de Ricoeur en el pensamiento de Dussel, más allá de la reconocida influencia de la filosofía de Lévinas; lo cual también aportará una valiosa ayuda para delimitar el sentido de la conexión de los conceptos “pueblo” y “ciudadanía”. Como se vio al comienzo de la primera parte de este trabajo, para Dussel “pueblo” es una “categoría dialéctica”. A su vez, el pasaje de *Política de la liberación* donde Dussel señala al pueblo como “portador positivo de una historia propia (...) como exterioridad o alteridad”, lleva la marca distintiva del pensamiento de Lévinas. Si nos limitamos a ésta última demarcación no queda muy claro el sentido dialéctico de la categoría y más bien parece que “pueblo” (o “pobre” de acuerdo con la sinonimia posible para este contexto), en tanto “exterioridad o alteridad”, describe una dimensión puramente utópica, ajena al poder y centrada exclusivamente en la ética. Puede considerarse que esta *hipérbole* de la alteridad sirve a Dussel para hablar desde los márgenes de una exterioridad absoluta, es decir, “combativa”, “interpelante”, radicalmente ajena a la *mismidad* occidental y sus discursos ideológicos y utópicos⁵⁶. No hay demasiadas alternativas a Marx o Lévinas en el momento de asumir una dirección extremista y beligerante, como la que pretende Dussel. Sin embargo, si el pueblo es concebido como “pura alteridad”, pura exterioridad, pura utopía, el sentido liberador de lo popular se extravía; el sujeto de la historia se torna equívoco, inoperante, evasivo. Pues la liberación, en tanto proyecto histórico *posible*, necesita de escenarios

⁵⁶ Cuando Dussel se refiere a aquello que termina distanciándolo de los planteos de Ricoeur, confiesa que su preocupación es “(...) el enfrentamiento entre dos mundos; la dominación de uno sobre el otro; la destrucción del mundo amerindiano por la conquista en nombre del cristianismo. Todo esto pondría en crisis el modelo ricoeuriano, apto para la hermenéutica de *una cultura*, pero no tanto para el enfrentamiento *asimétrico* entre varias culturas (una dominante y las otras dominadas)” (Dussel, 1993: 140).

reales y, por lo tanto, debe valerse de ordenadores simbólicos o ideológicos claves. La categoría de “ciudadano” es una categoría que se inscribe dentro del orden simbólico con que la modernidad se representa la acción política. Por lo tanto, puede afirmarse que un proceso liberador, en el marco del contexto moderno y poscolonial de Latinoamérica, no puede prescindir del concepto “ciudadanía” si no pretende morir en la indefinición de una “otredad” sin consistencia histórica alguna. Siguiendo el hilo de esta argumentación se arriba a la idea de que la relación “pueblo-ciudadanía” sugiere una lógica similar a “utopía-ideología”. La diferencia es que en la dialéctica “pueblo-ciudadanía”, que plantean la ética y la política de la liberación de Dussel, el concepto de “pueblo” es la *instancia superadora*; la que, por así decir, “gobierna” la relación⁵⁷. De este modo, tanto la pretensión fascista de un pueblo homogéneo y sin alteridad, como la pretensión liberal de una ciudadanía autónoma y desvinculada del concepto “pueblo”, representan formas ideológicas en el sentido patológico y enmascarador del término “ideología”. A continuación, se desarrollará la hipótesis planteada en base a las oposiciones citadas al comienzo de este apartado.

⁵⁷ Este predominio del término “pueblo” conduce a la distinción de determinadas personas o “personajes de la historia”, que son aquellas que “interpretan” o “lideran” el curso de la liberación popular. Tomando como ejemplos de esta condición a Fidel Castro y a Ernesto “Che” Guevara, en el marco de la Revolución Cubana, Dussel afirma: “Paradójicamente, las personas singulares no son el fruto de una mera biografía individual, sino la producción de una dialéctica entre la biografía singular y las reivindicaciones de un pueblo. El pueblo *inviste* al personaje concreto de un *ideal del yo* mítico que el pueblo va forjando” (Dussel, 2007: 488).

II.2. Sistema y vida concreta

II.2.1. La vida concreta en la obra de Enrique Dussel

A lo largo de *Ética de la liberación* Dussel insiste en que se trata de una “ética de la vida” (Dussel, 2002: 91). Con ello está planteando una *ética de contenido o material*, caracterización que sugiere un fuerte contraste con la ética de Kant. No obstante, el concepto “material” no lleva a reducir esta dimensión a un plano meramente axiológico, lo cual confundiría esta “ética de la vida” con las “éticas materiales de los valores” como la de Max Scheler. Para despejar este escollo es de importancia aclarar que la “materia” de la ética de Dussel no se refiere a “los valores” sino a la “vida concreta”, entendida bajo la triple dimensión de “corporalidad”, “deseo de autoafirmación” (pulsión autoafirmativa) y “deseo del Otro” (pulsión alteritaria).

La diferencia con Kant no radica en el tipo de “materialidad” de la que se está hablando sino en el principio material mismo que, como tal, se sitúa en los antípodas del *a priori* formal de la ética kantiana. Por eso, la distinción entre una y otra ética reviste un carácter modélico. En Kant la universalidad de un juicio práctico remite a condiciones diferentes de aquellas que fundan la universalidad y necesidad de una ley de la naturaleza. Por ejemplo, la universalidad de un juicio que describe la órbita de un planeta es distinta de la universalidad del juicio que prohíbe matar. En este último caso, el de los juicios de tipo moral, el contenido, es decir el valor que representa el hecho de no matar, no sería suficientemente válido para justificar el alcance universal del enunciado en cuestión. Lo que se llama “contenido” o “materia” de la proposición “no matarás” apunta al sentimiento, la utilidad o el valor en sí, recayendo sobre el objeto de la acción o la finalidad del sujeto que la realiza. Kant se expide acerca de la inviabilidad de tales objetivos a los efectos de determinar la universalidad de una ley moral, en un pasaje de su *Crítica de la Razón Práctica*. En la Tesis I de la Primera Parte señala: “Todos los principios prácticos que presuponen un objeto (materia) de la facultad apetitiva como motivo determinante de la voluntad, son empíricos en su totalidad y no pueden dar leyes prácticas” (Kant, 2003: 28). Es decir, el principio práctico que puede justificar leyes de alcance universal no debe ser “empírico” y, por lo tanto, debe determinar a la voluntad desde una dirección distinta de la proveniente de la facultad

apetitiva o el deseo. Como es sabido, en el contexto de la ética de Kant, la determinación de la voluntad -la “buena voluntad”- en el caso de las leyes prácticas es aportada por la razón. De acuerdo con esta determinación racional, lo que explica la plausibilidad de los juicios que enuncian prohibiciones del tipo “no matar”, “no robar” o “no mentir” es la capacidad de cada una de estas máximas de comportarse como principio de un juicio universal sin caer en contradicción. La imposibilidad formal de una máxima de revestir el carácter de ejemplo de un juicio de alcance universal sin contradecirse es lo que conduce a impugnarla como tal y elevar la máxima contraria a la condición de norma éticamente válida. Con ello se arriba a la conclusión de que lo ético es ético *si y sólo si* es racional. Este ejemplo es el que utiliza el propio Dussel, reforzado por otro pasaje de Kant, de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*:

“(…) conservar la propia vida es un deber, y además todos tenemos una inmediata inclinación a hacerlo así. Más, por eso mismo, el cuidado angustioso que la mayor parte de los hombres pone en ello no tiene un valor interno, y la máxima que rige ese cuidado carece de contenido moral” (Kant, 1990: 59).

Lo que Kant quiere expresar aquí es que el “cuidado angustioso” de la vida se eleva desde un fondo afectivo, instintivo, natural, es decir, brota de la inclinación hacia un objeto o “contenido” dado. Por lo tanto, si asentimos a la idea de que los contenidos son “empíricos”, es decir, “exteriores” a la conciencia moral, y de acuerdo con ello no pueden determinar moralmente a la voluntad, entonces, el hecho de conservar -reproducir y desarrollar, agregaría Dussel- la vida por puro “cuidado”, instinto o deseo, carece de valor moral para Kant, reservándose esa dignidad tan sólo al hecho de conservarla por determinación racional. Dussel acude a dichos ejemplos para mostrar que la ética de la liberación invierte, en el nivel de la reproducción de la vida humana, la lógica que se desprende de la argumentación de Kant. Para ello se tiene que partir de un *a priori no formal* de la ética, capaz de derivar juicios de valor del crudo “hecho” que representa la existencia. Entonces, se podrá afirmar, en dirección opuesta a la kantiana, que el uso práctico de la razón sólo cobra sentido en la medida en que se efectúe al servicio de un contenido “ético-originario”, que es, como se dijo, “la conservación, reproducción y desarrollo de la vida”. Esto conduce a una clara comprensión de por qué Dussel afirma enfáticamente que la razón es sólo “la astucia de la vida” (Dussel, 2002:

91). De igual modo, sale al cruce ante ese presupuesto tan liberal de que la facultad apetitiva del hombre es meramente egoísta, lo cual reduce necesariamente la esfera ético-jurídica al orden proveniente del discurso racional-contractual.

El punto de partida de la ética de Dussel rechaza el modelo kantiano de “razón formal”. Dussel se orienta hacia una comprensión de la ética que rescata el valor de la pulsión o la afectividad, sobre la base de que hay factores pulsionales en la corporalidad humana de los que es posible extraer derivaciones éticas de alcance universal. En ese sentido, se advierte en la expresión más elemental de la vida material del hombre un “sistema afectivo-evaluativo” (Dussel, 2002: 93). La constatación de que en los afectos más vitales hay ya una determinación de alcance ético o moral no conspira contra la racionalidad sino que la incorpora como momento clave de la lógica de afirmación de la vida. Se apunta a la salida del dualismo reduccionista “mente-cuerpo”, que parte de Descartes y se generaliza en la filosofía moderna. Una de las derivaciones más relevantes de esta crítica es la recuperación de la corporalidad como forma de acceso a la evaluación moral. Siguiendo este propósito, parte de la tarea de Dussel discurre en un detallado estudio empírico de la biología cerebral, cuya descripción no aporta demasiado a la presente línea argumental. Sólo baste decir que Dussel intenta señalar el carácter ético de la corporalidad, como si se pudiera hablar de una inteligencia ético-afectiva, “anterior” a la evaluación del juicio “explícito y abstracto” (Dussel, 2002: 96). Estas determinaciones sirven para salir del dominio del esquema kantiano que reduce la afectividad al mero principio del placer, restándole toda significación en el orden normativo⁵⁸. Sin embargo, con todo esto no se gana demasiado, a mi entender, si no se conjuga dicha dimensión “corporal” o “afectiva” de la ética, a la que Dussel dedica no pocas páginas, con esa tendencia originaria que Lévinas denomina “deseo metafísico” (Dussel, 2002: 58) que remite al deseo de un “otro”. Precisamente esa “pulsión de alteridad”, como la llama Dussel (Dussel, 2002: 361), es lo que mueve al hombre, en una instancia fenomenológicamente “previa” a toda razón formal, a *salir de sí*. Se trata de un impulso que des-conecta al viviente de las pulsiones auto-conservadoras de su psiquismo y lo orienta hacia el encuentro con el prójimo. De ahí que el concepto de

⁵⁸ El sistema “evaluativo cerebral” funciona como un “sistema de alarma”; vale decir, detecta una situación de peligro -por ejemplo, el tener sed- y conforme a ese riesgo, por mínimo que sea, para la vida, enuncia: “yo debo beber líquidos”. En consecuencia, “(...) en cuanto exigencia subsumida en un sistema evaluativo, que es también y siempre racional, ético-cultural, el enunciado descriptivo vital humano se torna normativo: es un deber” (Dussel, 2002: 105).

“afirmación de la vida” que preside el desarrollo de la ética de la liberación no reproduzca el sentido nietzscheano de “voluntad de poder”, evaluado como propio de un *Eros* narcisista (Dussel, 2002: 361).

En este contexto, tampoco debería entenderse el “deseo del otro” en conformidad con la dialéctica hegeliana del reconocimiento. En el sistema de Hegel hay una referencia a la disociación de la autoconciencia en un *yo* y un *otro*, que describe un carácter necesario pero a la vez transitorio, ya que tiende a resolverse en un “retorno” a la autoconciencia en su concreción como unidad superior. En Lévinas, por el contrario, *no hay retorno* de la exterioridad: “el deseo metafísico no aspira al retorno puesto que es deseo de un país en el que no nacimos” (Lévinas, 2002: 58). La definitiva incorporación de semejante influencia en la Filosofía de la Liberación hace que ésta rompa con la tendencia propia de los nacionalismos a la identificación con un “nosotros” bajo la forma de “comunidad homogénea”. A su vez, combate la posible caída en formas parciales o atomísticas de afirmación de la vida, combinando prudentemente las enseñanzas de Marx y Lévinas: “Ese criterio material sobre el que se funda la ética, la reproducción y el desarrollo de la vida humana, es universal, y además no es solipsista sino comunitario” (Dussel, 2002: 131).

Como se viene analizando, la vida humana no puede dejar de darse un *sistema* para sobrevivir a los rigores del medio natural y mediar en los inagotables conflictos de intereses que enfrentan a los seres humanos. Un sistema es también un determinado “orden simbólico” que resuelve muchos de esos temas en base a estructuras de valores que regulan las prácticas de convivencia, producción y distribución de bienes, lo que Dussel llama: “sistemas de eticidad” (Dussel, 2002: 297). Sin embargo, la enseñanza fundamental de la ética de la liberación estriba en señalar que, si bien no hay “reproducción de la vida” sin un sistema que ordene cierta tendencia al caos y al conflicto, la vida siempre comporta un *excedente* al servicio del cual *debe* funcionar el orden. La tendencia a la inversión de este postulado, es decir, a que el sistema *utilice* la vida como combustible para la reproducción y desarrollo del sistema mismo, constituye el meollo de lo que se denomina “opresión”. La opresión es siempre el sacrificio de la vida, en la subjetividad negada de una víctima, a favor de la reproducción de un orden o sistema de eticidad⁵⁹ dados. Entonces, la vida, es decir, ese “plus” o excedente que se

⁵⁹ Considero que el concepto de “nación” cae bajo la órbita de lo que Dussel denomina “sistema de eticidad”. Un sistema de eticidad no es solamente su representación jurídica en el marco de un Estado,

resiste a ser capturado por las formas de “lo bueno” como totalidad jurídica o cultural, es el “lugar” siempre utópico de la víctima (*pauper* o “pueblo”), desde el cual se enuncia una ética que ya no es mera “ética”, a secas. Se trata ahora de un discurso indisolublemente ético-crítico que puede resumirse en los siguientes términos: cualquier sistema de eticidad es “una realidad pasada, que se produce y reproduce” (Dussel, 2002: 297). En tanto “realidad pasada” –espacio instituido de valores y normas- se convierte en punto de partida para cualquier acción futura y, al mismo tiempo, en instancia dominante, es decir, en lo que “disciplina y comienza a limitar”, de acuerdo con la “doble cara” (instituyente/opresiva) de toda institución. Entonces, la distancia entre lo *ya dado* –el sistema de eticidad que comienza a sacrificar la vida como combustible de su existencia cristalizada e inercial- y lo “por darse”, es decir, *la utopía*, exige (éticamente) el saber “deconstruir lo ya dado”, para dar paso a lo *nuevo*; deconstrucción, que es un “proceso *negativo*” o “crítico” (Dussel, 2002: 297).

II.2.2. Crítica de la “falacia naturalista”

Debe tenerse presente la observación de Dussel de que un enunciado descriptivo del orden de lo “vital-humano” se torna enunciado normativo, es decir, que *vale como deber*. La mejor explicitación que puede hacerse de esta tesis es reproducir las premisas y ejemplos del propio autor. El carácter frágil de la vida humana implica límites que alertan sobre serios riesgos de supervivencia, tanto si se sobrepasan, como si ante ellos se omite la necesaria puesta en práctica de determinados cuidados. Dussel pone los siguientes ejemplos:

“(…) si sube la temperatura de la tierra, morimos de calor; si no podemos beber por un proceso de desecación (...) morimos de sed; si no podemos alimentarnos, morimos de hambre; si nuestra comunidad es invadida por otra comunidad más poderosa somos dominados” (Dussel, 2002: 129).

sino cierta cosmovisión intersubjetiva que asocia tal Estado a un determinado imaginario. En este sentido adhiero al concepto de nación como “comunidad imaginada”, inherentemente limitada y soberana (Anderson: 1997: 23). En el pensamiento del autor estudiado, puede interpretarse que este sentido “limitado” de la nación, que se desprende de la definición de Anderson, es lo que determina su diferencia esencial con la apertura y “exterioridad” que Dussel asigna al término “pueblo”.

Todos son “hechos” y, como puede fácilmente inferirse, la última opción, que plantea el caso de una voluntad dominante, es la más significativa para la ética de la liberación. La secuencia de hechos que aquí se emplea con carácter ejemplificador: las crisis ambientales, el hambre que sufre la mayor parte del planeta y acciones invasivas y de opresión, manifiesta la relevancia de las determinaciones políticas en todos los casos aludidos. En definitiva, lo que está sosteniendo Dussel es que del “hecho” de que haya necesidades primarias (o “del orden de la vida”) insatisfechas se deriva que *se debe* – éticamente hablando- hacer todo lo humanamente posible para atenderlas. Esto, que termina pareciendo una obviedad, no es tan obvio en el marco de los enfoques teóricos sobre la sociedad o la moralidad. No es usual la afirmación de que las injusticias sociales remiten, en el fondo, a una problemática de raíz ético-política y que, por lo tanto, toda ciencia social crítica debería considerarse “ético-crítica” (Dussel, 2000: 20).

Ahora bien, lo que puede inquietar especialmente al consenso filosófico-académico es que Dussel caiga, presa de presunta ingenuidad, en esa forma de razonamiento que técnicamente se denomina “falacia naturalista”. Dicha falacia consiste en derivar un juicio de valor absoluto partiendo de juicios de hecho o de juicios de valor relativo; por ejemplo, extraer del hecho de que la gente se case la obligación moral de hacerlo. Dussel acuerda con la imposibilidad de esta derivación en el marco de la lógica formal. Por lo tanto, hay toda una multiplicidad de enunciados que expresan gustos o valores relativos a formas particulares de vida, cuya pretensión de hacer de ellos juicios de valor universal cae siempre en la citada falacia. Por ejemplo, el enunciado “se debe ir a la iglesia” es un enunciado que puede separarse, es decir, “abstraerse”, de la lógica de la reproducción de la vida en general. Esto no quiere decir que para el creyente el “ir a la iglesia” no sea tan necesario como para el sediento tomar agua. Lo que quiere decir es que de ese hecho, propio de una forma particular de vida o cultura, no se puede extraer un deber de carácter universal. En cambio, los juicios que hacen a la condición de posibilidad más elemental (la reproducción de la vida), para desarrollar luego formas culturales variadas, son juicios universales; dado que si uno no come, por ejemplo, no tiene fuerzas ni para “vivir religiosamente”, ni para proyectar su existencia bajo cualquier otra alternativa. Entonces, hay juicios que remiten al criterio básico-material de reproducción de la vida y que son dialécticamente articulables con juicios de valor. El ejemplo singular que utiliza Dussel es “Juan come para vivir” (Dussel, 2002: p.134). Pues bien, del “hecho” del orden vital-reproductivo de que “Juan come” se deriva el

deber universal de que “debe comer” y que su necesidad debe (ética y universalmente) ser satisfecha. En cambio hay hechos relativos y, por lo tanto, analíticamente “desmontables” de las condiciones materiales de reproducción como, por ejemplo, “Juan come comida china”. Estos hechos pueden juzgarse a través de la razón formal -la razón desvinculada de la vida- y en base a ésta se determinará la invalidez de su pretensión de universalidad.

El hilo conductor de las reflexiones precedentes parte del discurso del joven Marx; en su lectura Dussel encuentra esbozos de ideas y argumentos que serán desarrolladas luego por el Marx maduro de los *Grundrisse*. Retomando la senda del sentido común, Dussel, que no se hace eco de los planteos “científicos” del filósofo, considera que en la producción de Marx *hay una ética* implícita. Más allá de la “incompatibilidad” entre marxismo y “ética de la alteridad” defendida en los setenta y la “compatibilidad” con Lévinas que se revela en el análisis de los *Grundrisse*, es notorio que Dussel elabora su ética bajo la influencia central de estos dos autores. Para Dussel, Marx ya desde sus primeros escritos “(...) opone lo *material* a lo meramente *formal* en Hegel” (Dussel, 2002: 130). Lo que se denuncia es que Hegel se vale de la “materialidad” o “la vida” como paso dialéctico para retornar a una “autoconciencia” del “pensar que se piensa a si mismo” desligado de todo contenido. Ante esta subordinación de la materia a la idea, el logro “ético” de Marx consiste en invertir la dirección de la dialéctica hegeliana en una lógica para la cual el “pensamiento” es una mediación del florecimiento de la vida concreta. En consecuencia debe destacarse que Marx está muy lejos de un materialismo “físico” o “simplista”. El “materialismo físico” es el que concibe la materia como sustancia inerte y des-espiritualizada. Este es el materialismo “mecanicista”, según el cual los objetos pueden ser analizados por separado de la vida o yuxtapuestos a ella, como superficies extensas dispuestas para el cálculo y la intervención utilitaria del hombre. Esta connotación cartesiana y fisicalista de “materia”, escindida de la dimensión de la *res cogitans*, es lo que, siguiendo la terminología usada por Marx, Dussel denomina lo “*materiell*” con “e”. A ella se le opone el sentido propiamente marxista, según el cual “lo material” que caracteriza la vida humana no queda encerrado en los límites de la sustancia tangible o cuantificable y expresa una situación a la cual es inherente el desarrollo de formas culturales de vida (Marx escribe “material” con “a”). Esto hace que “lo material humano” lleve inscripto en su *modo de ser* la paradójica tendencia a *trascender el ser* mismo, dado que no hay lenguaje ni cultura sin “otros”. Por ende, la materialidad humana *es ética* de suyo; dado

que su más primaria aparición ya acarrea el implícito cuidado de sí mismo y del otro, en beneficio de la reproducción y desarrollo de la vida, entendida siempre como “comunidad de vida” (*Lebensgemeinschaft*).

Lo dicho, entonces, describe ese aspecto material de la ética al que pertenecen los enunciados que, como se vio, tienen pretensión de verdad práctica. Hay juicios tales como “tal sujeto come para vivir” que no son enteramente reductibles a la razón medio-fin (instrumental) que, según Weber, sirve para articular juicios de valor relativos y carentes de validez universal. Cuando un individuo expresa: “como para vivir”, está expresando *algo más* que un juicio meramente instrumental que vincula un medio con un fin relativo. El “comer” es un contenido que hace del enunciado un juicio *de hecho* “no meramente instrumental ni formal” (Dussel, 2002: 135), sino que reviste la cualidad de “enunciado sobre un sujeto viviente”, cuya reproducción implica siempre un deber inherente a la pulsión que afirma la vida. De este modo, no se trata de un impulso crudo e irreflexivo, irremediabilmente asociado a conductas de autoafirmación, sino de un apetito que dialécticamente implica la estimación de la propia vida y la del otro en comunidad. Esta implicación describe de modo eficaz el *modus operandi* de lo que Dussel, junto con Hinkelammert, denomina “razón práctico material”, “ético originaria” o, más precisamente, “reproductiva de la vida”. Por eso mismo se rescata el sentido clásico de “racional” para referirse a lo que suena sensato, responsable o “justo” en el orden de las determinaciones humanas. No obstante este uso del predicado “racional” contrasta con otro posible uso, ligado –como también ocurre en el marco teórico de la llamada Escuela de Francfort- a la “razón estratégica” (medio-fin aplicada a la intersubjetividad) o “razón instrumental”, que no necesariamente funciona “al servicio de la vida”, sino, siempre que puede, favoreciendo su “sacrificio” a cambio de la reproducción del orden. Esto explica el siguiente fragmento, seleccionado por Dussel, donde Hinkelammert se expide con total claridad: “A la luz de la racionalidad medio-fin algo puede parecer perfectamente racional; sin embargo, a la luz de la racionalidad reproductiva del sujeto puede ser perfectamente irracional” (Dussel, 2002: 135).

Debe establecerse, entonces, que el pasaje de enunciados descriptivos a normativos, propio de la ética de Dussel, no puede ser objeto de esa crítica que, en nombre de la razón formal, impide la derivación de juicios deónticos de juicios de estados de hecho. Dussel evade los límites de esta observación, dado que propone un proceso dialéctico y no de “deducción formal” de juicios normativos a partir de “juicios de hecho sobre la vida” (Dussel, 2002: 136). De estas consideraciones se extrae un

criterio -“material universal de verdad práctica”- que describe, en líneas generales, el contenido de la acción humana como *praxis* conforme a la “(...) producción, reproducción o desarrollo autorresponsable de la vida de cada sujeto humano en una comunidad de vida” (Dussel, 2002: 132). Este criterio, que describe la orientación general de las acciones humanas organizadas a los efectos del cuidado y desarrollo de la vida, preside el establecimiento del *principio ético material normativo* que permite elevar a la categoría de “deber ser” el mencionado contenido. Refiriéndose a este “pasaje” Dussel señala que no se sitúa en el mismo nivel abstracto o formal de la llamada “falacia naturalista”, dado que la derivación no es “formal” y se hace “a partir de un tipo particular de juicios de hecho” que son los referentes a la vida humana en concreto. En el plano exclusivamente lógico-formal la deducción es imposible, como ya lo demostró Hume, dado que la conexión necesaria en las relaciones de hecho carece de impresión empírica. Por lo tanto, si la única lógica capaz de focalizar la vida humana fuera la formal, de ello resultaría la inderivabilidad del deber ético de “conservación y desarrollo de la vida”, a partir de la mera constatación del “vivir” de un organismo viviente cualquiera que sea. Sin embargo, Dussel reflexiona sobre el *modo humano de ser viviente*, que da pie a ese tipo particular de juicios de hecho de los que se viene hablando. El modo propiamente humano de ser se desarrolla en base a tres dimensiones cuya conexión describe una particular secuencia evolutiva. En primer lugar, se destaca el carácter organizativo y de “control autoconsciente” de los procesos vitales que desencadena el individuo humano. En segundo lugar, Dussel señala la “corresponsabilidad” que se refiere a la constitución básicamente intersubjetiva del modo humano de desarrollar la vida. Por último, debe caracterizarse al sujeto humano como un ser que desde su origen participa de un mundo cultural (Dussel, 2002: 137). De esta estructura se deriva que un juicio descriptivo del orden de la vida humana no enuncia un hecho puramente “instintual”, es decir, algo que acaece de manera simple e inconexa; más bien es el eslabón de una lógica especial, consistente en transformar las motivaciones instintivas en comportamientos histórico-culturales que conllevan valores y normatividad ética. Entonces, el factor decisivo que sirve para distinguir la vida humana de la vida animal es, justamente, la ética. Por lo tanto, hay por lo menos dos procedimientos reflexivos que pueden ejercitarse con enunciados del orden de la vida humana. El primero responde al uso de la razón “analítico-formal”, el cual da a los citados juicios el mismo trato que a los “juicios de hecho en general” y, en consecuencia, prohíbe –so pena de caer en la “falacia naturalista”- el deducir de

proposiciones descriptivas afirmaciones de carácter normativo. El otro uso reflexivo, el *fundamental* para la ética de la liberación de Dussel, parte de la distinción entre enunciados generales “de hecho” y enunciados *de hecho* referidos a la reproducción de la vida. Estos últimos remiten a una dimensión que es condición de posibilidad de los primeros, dado que la reproducción y desarrollo de la vida es la base de, entre otras cosas, toda formulación analítico-formal sobre la misma.

II.2.3. Afirmación de la vida y “dar-la-vida-por”

La razón formal y sus estructuras son un recurso de la vida. Como dice Dussel, se trata de una “astucia” de la afirmación de la vida, cuyo “contenido” es el *hecho* mismo de vivir, hecho que deriva en un derecho universal que puede defenderse racional y argumentativamente. Por lo tanto, la ética de la liberación parte de un nivel básico, material, pero reconoce la relevancia del nivel formal de la argumentación como estadio de singular incidencia en la justificación del cuidado y de la reproducción de la vida. Estos niveles describen un radio de alcance global y, por tanto, expresan el sentido humanista y ecuménico de la ética de la liberación. Pero lo que debe tenerse en cuenta es que la vida como contenido nunca se da en estado puro, sino que siempre aparece encarnada en contenidos históricos y eticidades o “sistemas de eticidad” particulares. Entonces, no debe confundirse lo “originario” o “primario” del orden del *deber ser* de la ética con lo “primitivo” o “primario” en el orden del aparecer de una cultura. Hay en cada forma de vida o sistema de eticidad una evolución que va de la mera autoafirmación al desarrollo de un humanismo crítico, fiel a la demanda (interpelación) de un “otro” radicalmente distinto, que también será denominado “víctima”.

Debe precisarse el sentido que Dussel le asigna a este término “otro” en el marco de su ética. Contra la frecuente tentación a la caída en interpretaciones de cuño teológico, pone especial énfasis en señalar que la referencia al “otro” se situará *siempre y exclusivamente* en el nivel antropológico (Dussel, 2002: 16). De acuerdo con Dussel el tema del Otro no debe encasillarse como problema “no-filosófico”, arguyendo de manera simplista una supuesta e imprescindible remisión del término al plano religioso. Según Dussel el Otro debe ser entendido como ser humano o “sujeto ético”. A la vez, su “rostro” como “epifanía” de su “corporalidad” –y no necesariamente de Dios-, será un

tema de significación exclusivamente “racional-filosófico-antropológica”. Conforme con esto, el “extranjero”, el “pobre”, el “pueblo”, grupo o individuo, en tanto encarnaciones de la vulnerabilidad humana ante el poder, revestirán la condición ético-antropológica de “víctima”.

El hecho de que la vida se dé siempre “dentro” de un “sistema de eticidad” no debe llevar a confundir “sistema de eticidad” con “ética crítica”. Puede afirmarse que toda cultura, por primitiva que sea, se ordena en base a un sistema de eticidad y que, en la medida en que evolucione como comunidad moral, irá desarrollando una ética crítica conforme a los contenidos originarios de reproducción de la vida y cuidado del otro. Entonces, hay una evolución que transita desde la eticidad a la ética sin que la primera deponga totalmente su influencia, dado que la universalidad de la “reproducción de la vida” y del “cuidado del otro” está siempre surcada por historias y simbologías locales. Todo sistema de eticidad, por tanto, desarrolla una dirección hacia el reconocimiento del conflicto y hacia la conformación de una “masa crítica”; pero también recrea la tendencia hacia su reproducción como totalidad en perjuicio del Otro. Ahora bien, dado que el estadio propiamente ético-crítico o “humanista” es resultado del desarrollo de un mundo cultural y que la vida siempre se manifiesta en mundos culturales (sistemas de eticidad) diferenciados, *no puede* hablarse estrictamente de *un solo* humanismo.

La pretensión de que el humanismo de una cultura representa el humanismo *par excellence*, cuyas notas distintivas deben ser reproducidas por todas las culturas del universo, no es más que el interés de entronizar un sistema de eticidad por sobre los de los demás mundos existentes. Entonces, debe reflexionarse sobre la ambigüedad que reviste el término “humanismo”, casi equiparable a aquella que atraviesa el contenido de la palabra “pueblo”. Por un lado, hay un humanismo que no es más que la cara visible del “sistema de eticidad dominante”, por ejemplo, cuando se habla de “civilización” o de “humanismo occidental”, como único destino de un devenir progresista. Esta forma ideológica –en el sentido “patológico” de la expresión– funde en un mismo concepto “vida” y “sistema”, “eticidad” y “ética”. En cambio, la acepción de la categoría “humanismo”, desde la perspectiva liberadora de Dussel, residirá en la progresiva apertura a la “escucha” de “lo otro que el sistema de eticidad”, es decir, de su potencial “víctima”. Ha de señalarse el parentesco de esta polisemia con un importante aspecto de la complejidad semántica de “pueblo”. El pueblo también puede ser confundido o, mejor dicho, integrado con el concepto de “sistema de eticidad” cuando, por ejemplo, se habla de “el pueblo de la nación”, “el pueblo argentino” o “el pueblo

alemán”. Sin embargo, el concepto de “pueblo” que intenta demarcar la ética de la liberación es, como se planteó desde el comienzo, el del oprimido, el *otro* del sistema cultural dominante. Por lo tanto, hay un “humanismo” liberador que se expresa en humanismos múltiples, para los cuales el concepto “pueblo” es expresión de comunidad pero también de conflicto y lucha con las formas opresivas de todo sistema de eticidad.

Ahora bien, una cosa es la eticidad y otra su tratamiento filosófico. El abordaje filosófico siempre remite de algún modo al orden de lo formal-conceptual. Hay contenidos de eticidad tanto en los libros homéricos o los textos de Hesiodo, como en el *Libro de los muertos* egipcio, las *Upanishads* o las enseñanzas de Lao-Tsé. Todas son “propuestas culturales de contenidos de eticidad” (Dussel, 2002: 20). En nombre de esto, Dussel propone la posibilidad de abordar filosóficamente los contenidos éticos de las distintas tradiciones culturales, sin asignar, como ya se dijo, exclusividad filosófica a ninguna de ellas. Que cualquier cultura pueda ser tratada formal y conceptualmente, sin que ello implique “occidentalizar” sus contenidos quiere decir que para Dussel lo formal-conceptual no es patrimonio exclusivo de Occidente. Más bien ha sido el mundo occidental el que arbitrariamente se ha auto-adjudicado la “razón” y la “filosofía” como producto *exclusivo* de su sistema de eticidad. Al logro de este efecto ha contribuido fundamentalmente la disociación entre forma y contenido, es decir, entre *razón* y *vida*. No obstante, el impacto de la colonización y la consiguiente devastación de las culturas regionales -más allá de cierta paradójica “ganancia” en términos de integración y desarrollo- logró entorpecer el florecimiento de “la razón del otro”, tanto como condujo al postulado dogmático de una periodización de la historia -Antigua, Medieval y Moderna- de raíz “helena y eurocéntrica” (Dussel, 2002: 24).

En el marco de la dialéctica que se viene exhibiendo podría decirse, erróneamente, que “pueblos europeos colonizaron a pueblos americanos”. Pero si asignamos al contenido del término “pueblo” un sentido crítico, del lado de la *alteridad* y no de la *nacionalidad*, debemos corregir el juicio anterior y postular que, relacionalmente hablando, el concepto “pueblo”, en tanto *polo oprimido* del conflicto, se ubica del lado de las comunidades invadidas, “exteriores” -en el sentido de Lévinas- a la ola expansiva del invasor poderoso.

Cuando se hizo mención a la responsabilidad del “*ser para otro*” de Lévinas - que llega hasta el extremo del “dar la vida” por el otro- se aludió a la puesta en marcha de un proceso en sí mismo ético-crítico. Se trata de un posicionamiento de la subjetividad que puede, obviamente, ser reproducido y justificado desde la crítica

filosófica; pero que, más allá de su formulación conceptual, representa un acontecimiento que desata una *crisis* en el seno de todo sistema de dominación. El sentido más categórico de ese eventual “dar la vida” se juega en la disposición a asumir al otro, es decir, a la víctima, bajo nuestra responsabilidad. Esto produce una *crisis* que sacude las estructuras mismas de la dominación, dado que el acto de “tomar a cargo la vida negada del otro” y en nombre de ello enfrentar al sistema pone en marcha un proceso de “negación” de las formas que determinan su exclusión. Debe concluirse, entonces, en que *sólo* se “da la vida” por el otro y que la “liberación”, en lo que Dussel describe como su aspecto o momento “negativo”, representa el curso de una acción guiada por esa posibilidad extrema y heroica. Por lo tanto, dicha acción, consistente en la exposición de la propia vida para negar el “orden” que impide vivir (o vivir dignamente) a la víctima, constituye el punto de partida deóntico que representa el “tema medular de la ética de la liberación” (Dussel, 2002: 372). De acuerdo con lo planteado, puede hallarse la superación de la “falacia naturalista” ahora, en esa proyección de la ética indisolublemente articulada con el conflicto social, que constituye el motivo central del discurso liberador. Se ha visto que de un juicio “de hecho” del orden de la reproducción y del desarrollo de la vida era correcto extraer un juicio de valor moral que indique el deber de asegurar dicha reproducción y desarrollo. Conforme a ello, sólo resta transportar el motivo indicado al área social del conflicto que “vuelve imposible” el hecho de la reproducción y el desarrollo de la vida de un sujeto al que Dussel denomina “víctima”. Entonces, de la imposibilidad de ese hecho, que debería (éticamente) ser posible, se deduce el deber de *enfrentar* la estructura social que lo imposibilita⁶⁰.

Nótese que en el llamado “aspecto negativo” de la ética de la liberación, guiado por la hipérbole heroica del “dar-la-vida-por”, todo remite a esa “vocación” o *klesis* mesiánica que, como enseña Agamben, es también “revocación” del orden existente. No

⁶⁰ Para Dussel la existencia del mal descansa sobre el hecho de la finitud humana. Ella determina la imposibilidad de un conocimiento perfecto y alimenta la ineludible tendencia a la caída en el psiquismo egoísta. No hay, por tanto, planificación humana infalible. No hay institución ni sistema de eticidad que no arrastre en su realidad misma el costo ético de una víctima real o potencial. Entonces, el ser humano debe decidir siempre en “el espacio ambiguo” entre la realidad sistémico-pulsional, de presencia inevitable y perfección imposible, y la norma que condena como “éticamente imposible” al hecho de la “negación de la vida” (Dussel, 2002: 373). No se puede vivir sin sistema pero, a la vez, el sistema amenaza siempre con impedir la vida.

obstante, Dussel señala un aspecto crítico “positivo” de su ética para el cual, en aras de asignarle una categorización precisa, yo adoptaría la construcción: “crear-formas-de-vida-con”. En el marco de dicho aspecto se apuesta a la producción co-solidaria de un “nuevo orden”, donde el sistema se ponga al servicio de la reproducción y del desarrollo de la vida del sujeto en comunidad. Una de las aporías de semejante planteo es que parece reeditar un sentido teleológico, donde el “crear-formas-de-vida-con” supone un previo “dar-la-vida-por”, con lo cual queda sellada la imposibilidad “creativa” de quienes heroicamente “donaron” su vida. Pienso que aquí, nuevamente, podría salirse del dilema, apelando a un laicismo que relativice la “metáfora teológica” de Lévinas evitando el riesgo de asumir “religiosa y santamente” dicha fórmula.

Hay otra paradoja que contribuye a reforzar la distinción sobre la cual descansa el predominio conceptual del término “pueblo”. Todos aquellos ciudadanos que afirman su propia vida, a espaldas de la exclusión o la negación de la vida del otro, serán protegidos por el sistema vigente, más allá de las flaquezas que éste pueda exhibir en materia de seguridad interior. En cambio -más en el contexto de dictaduras o “democracias” digitadas por el capitalismo- el ciudadano cuya forma de afirmar la vida consista en hacerse cargo de la víctima (del sistema)⁶¹, absorberá de ésta el modo frágil e inseguro de toda existencia amenazada por las estructuras defensivas de la sociedad. Ser ciudadano es una condición general; optar por el pueblo, una decisión ético-crítica de considerable riesgo.

II.2.4. Ciudadanía e ideología

De acuerdo con lo visualizado como “estructura funcional de la utopía”, y recuperando el concepto dusseliano de “sistema de eticidad”, puede inferirse que la ideología es a la utopía lo que el sistema (sistema de eticidad) a la vida. De ser así, esta

⁶¹ “Hacerse cargo de la víctima” no significa hacerse cargo “desde afuera”, ni implica que quien se “hace cargo” no sea él mismo víctima. La expresión puede generar la confusión de que se está hablando de una “vanguardia” que desde un lugar de privilegio “desciende” para “dar la cara por” los que están “abajo”. Pero esto no es necesariamente así. En rigor, la categoría alude más precisamente a la propia “comunidad de víctimas” (concepto que Dussel considera más apropiado que “pueblo” en este trabajo), que se hace cargo de su condición de “otro” ante el sistema opresor.

equivalencia también es trasladable a la relación ciudadanía-pueblo (víctima) bajo la diferencia establecida entre pertenencia y alteridad.

Se señaló que ambas, ideología y utopía, tienen una “dimensión constitutiva y una dimensión patológica”. Esta idea se completa con la indicación de que el aspecto negativo o patológico de la ideología consiste en el falseamiento o simulación de la realidad, con el agregado de que lo que se enfrenta a dicho falseamiento, en este caso, no conduce a la versión éticamente aséptica de la realidad que dan las ciencias positivas. Más bien debe pensarse que el antagonista más decisivo de la ideología deformante es esa realidad más próxima y éticamente comprometida que se caracteriza como “*praxis*”. Volviendo a Ricoeur, éste señala la *praxis* como dimensión contrapuesta a la función distorsiva de la ideología. A su vez se ha visto que la utopía tiene su costado patológico en la “evasión” de todo compromiso con la realidad; casi, podría decirse, como si representase “literalmente” la definición de “no-lugar”, recurso común de toda interpretación que la torna fantásica e inoperante. La dialéctica propuesta por Ricoeur, que libera ambas de sus correspondientes tendencias destructivas, parte de la aceptación de la *praxis* como hecho narrativo/imaginativo aunque inevitablemente ideológico. El hombre no puede vivir totalmente “fuera” de una configuración ideológica del mundo, pero ninguna cosmovisión, a su vez, debe prescindir de una exterioridad utópica que cuestione su alcance y sacuda sus rituales de auto-legitimación. A continuación se argumentará en favor de la equivalencia de la relación “ideología-utopía” con la relación “sistema-vida concreta” en el marco del pensamiento de Dussel.

El ordenamiento social a menudo necesita de la ideología como recurso “patológico” para contribuir a la mutilación de los aspectos de la vida humana que no se ajustan a sus formas. El argumento de que cuando se está defendiendo la sociedad se está defendiendo la vida es una de las mentiras ideológicas más recurrente. Con ella se encubre que la *praxis* humana –comprendidos el deseo y la ética- se escurre de todo ordenamiento socialmente instituido. Ahora bien, a esta “enfermedad” de los sistemas, consistente en la postergación -o la aniquilación- de la vida, que siempre los excede, se contraponen otra “enfermedad” de inspiración utópica. Es común enfrentarse con discursos o teorías de raigambre anarquista que defienden “la vida” o “la libertad” como bienes que acontecen justamente allí donde desaparecen los lazos institucionales de los sistemas. Del lado de la tradición más propiamente marxista abundan aquellos que aún partiendo del acierto de la negación de la vida por parte del sistema vigente, sueñan con la construcción de un “reino de la libertad” futuro, donde la contradicción vida-sistema

quede definitivamente superada. Esto último es para Dussel empíricamente *imposible*, como es inviable un sistema de eticidad futuro cuya reproducción coincida plenamente con la de la vida. La observación de Dussel se hace explícita en las primeras líneas que dedica al *criterio crítico*: “La inevitabilidad (de la víctima) deriva del hecho de que es *imposible* (subrayado del autor) empíricamente que una norma, acto, institución o sistema de eticidad sean *perfectos* en su vigencia y consecuencias” (Dussel, 2002: 369). Las representaciones puristas que parten de la concepción de sistemas u ordenamientos perfectos, por lo tanto, impiden toda mediación eficaz de transformación efectiva del mundo, configurando una práctica, a pesar suyo, *evasiva*.

La inevitable imperfección de todo sistema estimula la operatividad de la utopía como empresa práctico-imaginativa en pos de la transformación del orden para la reproducción y el desarrollo de la vida. Dussel ilustra esta expectativa transformadora recurriendo a uno de los autores que ha tenido mayor influencia en la construcción del imaginario utópico que caracteriza la Filosofía de la Liberación: Ernst Bloch. Ya se analizó -en II.1- la importancia de Bloch en la correspondencia del concepto de “pueblo” con la noción de “todavía-no-ser”. De acuerdo con ello, Dussel afirma que el lugar de la filosofía de Bloch en el marco de la ética de la liberación es el de la función utópica como “momento *positivo*” en el acto de proyección de alternativas posibles, todavía no realizadas (Dussel, 2002: 453). Por eso, el aporte de Bloch refuerza la distinción planteada entre *ética de la vida* y *sistema de eticidad*. Esta distinción constituye el eje de una crítica “trans-ontológica” –*más allá* de la neutralidad de lo que “es”- orientada desde el exterior de la “totalidad dominadora” como “apetito de horizonte” al que sólo tiende la víctima. Lo importante es que dicha proyección (ético-utópica) se eleva –fuera de todo idealismo y “falacia naturalista”- desde *juicios de hecho* sobre el sufrimiento y lo intolerable del sistema que “no deja vivir” (Dussel, 2002: 458). No obstante, este “horizonte” o “proyecto utópico” será crítico y no “evasivo” en la medida en que el privilegio de la imaginación se imponga al interés dogmático por un “reino de la libertad” plenamente emplazado en la experiencia histórica, bajo la pretendida emancipación de toda forma ideológica. A su vez la ideología desplegará su arquitectónica del orden, más allá de toda simulación y engaño, en la justa medida en que su objeto se ponga al servicio de las inagotables fuerzas de la imaginación utópica.

Entonces, la equivalencia trazada bien puede hacerse extensiva a la distinción ciudadanía-pueblo. El concepto “ciudadanía” se inscribe por su contenido en el listado

de realidades comprometidas con la dimensión del sistema y la ideología. En cambio, la noción de “pueblo”, tal como se viene analizando en el contexto de la filosofía de Dussel –es decir, en sentido “analéctico”, como “exterioridad” o “víctima”- remite a las claras al ámbito de la “vida concreta” que se articula con la utopía. Para reforzar esta idea cabe puntualizar que “ciudadano” no es por definición una categoría victimizante. Que haya ciudadanos que pese a exhibir esa denominación no sean tratados como tales, no expresa nada en contra de la equivalencia conceptual “ciudadanía-inclusión”. Sin embargo el hecho de que toda inclusión sistémica, es decir, toda ciudadanía, remita al interior de un “nosotros” y por tanto se distinga esencialmente del *désir métaphysique* de Lévinas, sugiere que ser ciudadano define mucho más una condición básica de la *mismidad* moderno-liberal que un estatuto ligado a un compromiso liberador. Puede sostenerse en el marco de la presente analogía que el ideal de ciudadanía comporta, del mismo modo que la ideología, un aspecto negativo o “simulador” y un sentido integrador, provechoso o “constitutivo”. Lo distorsivo, digamos, en la misma línea del Marx de *La cuestión judía*, se expresa en el recurrente uso de la categoría “ciudadanía” en el contexto de discursos enmascaradores del conflicto y las asimetrías sociales. Por ejemplo, la adquisición universal de derechos civiles y políticos, impulsada en el contexto de la modernidad, describe un “estado de derecho” (igualdad del ciudadano ante la Ley) donde el “privilegio” de la propiedad es políticamente abolido. Marx presenta esta situación como una forma ficcional de “eliminación política de la propiedad privada” que no sólo *no* la elimina, sino que también “la supone”. La eliminación por parte del Estado de las distinciones de nacimiento, clase, educación o profesión, al ser consideradas sin valor político alguno bajo la proclama de que “todos los ciudadanos son iguales”, encubre la desigualdad existente en la “vida material” de los pueblos (Marx, 1998: 25). Marx observa en la sociedad civil, por debajo de la esfera reguladora del Estado y su derecho formal, la persistencia de las inclinaciones egoístas que enfrentan a los hombres. Por lo tanto, el concepto de “ciudadanía” en el marco de la sociedad democrático-burguesa designa tan sólo una “apariencia” de vida en común, ocultando la dominación que constituye su aspecto esencial (Marx, 1998: 26).

Traduciendo la sospecha marxiana al lenguaje de Dussel, puede decirse que lo que puede ocultar la ciudadanía, en su formato de máscara ideológica, es a la víctima *del* sistema. Efectivamente, en toda organización de la vida humana existen ciudadanos que delinquen contra otros ciudadanos; jurídicamente hablando, existen “víctimas” y “victimarios”. Sin embargo, el concepto de “víctima” que esgrimen Dussel y

Hinkelammert no es un concepto de base jurídica. Ellos no se refieren a la víctima *en* el sistema sino a la víctima *del* sistema. Hinkelammert, fiel a un discurso de raigambre teológica habla del “pecado” o “delito estructural”⁶², para referirse a una negación real o potencial del hombre. Este aplazamiento hace del sujeto negado una realidad que se sustrae del colectivo “ciudadanía” para conformar ese polo políticamente resistente que ha sido caracterizado bajo la denominación de “pueblo”. No obstante, la incondicional disposición hacia “la víctima”, absuelta de toda mediación política o institucional –tal como se desprende de la “prioridad” que establece *Totalidad e Infinito*– es, en el mejor de los casos, una *hipérbole* que de no ser advertida como tal, puede fácilmente desmoronarse por la pendiente “evasiva” del pensamiento utópico. En relación a esto bien vale concluir con una observación que Daniel Guillot expresa en la Introducción a la obra citada arriba: el “cara a cara” de Lévinas se instala en una relación “abstracta” y “absoluta”, resintiendo la conexión de la moral con la historia y con el “concreto histórico” al que habría que servir con urgencia. Conforme a la corrección de este sentido abstractivo, señala:

“Dussel intentará ensamblar la noción de alteridad, y la ruptura de la totalidad que ésta implica, con la historia. Es necesario que el Otro entre en la historia y se concrete políticamente para que una ética de la liberación signifique algo más que un discurso para las minorías de la filosofía académica” (Dussel, 2002: 32).

En síntesis: cuando “ciudadanía” y “víctima” pretenden existir por separado, reviven un malestar análogo al que se examinó con el divorcio entre ideología y utopía. Pero el hecho de que la articulación “ciudadanía-pueblo” pueda conjugar una interpretación “saludable” de ambos términos -en una práctica liberadora- no significa que éstos describan una dialéctica que los conjugue en “pie de igualdad”. Por un lado hay que reflexionar en que la filosofía de Dussel es, ya desde la finalidad sellada en su nombre propio: “de la liberación”, una actividad que no remite a una “posición neutral”, como: “metafísica”, “fenomenología” o “hermenéutica”. En todo caso, cada rama o tendencia filosófica debería, para gestionar su ingreso a un pensamiento liberador, pasar eficazmente la prueba que sugiere el interrogante acerca de “a favor o en contra de

⁶² Hinkelammert, fiel a su formación teológica habla de “pecado estructural”. De este modo afirma con ironía: “La ideología transforma el genocidio en un acto de amor al prójimo. Pero detrás de la ideología se esconde el pecado estructural, que usa la ley para matar” (Hinkelammert, 1989: 34).

quién se está”. Tal vez sirva acudir a este simple recurso para alumbrar, aún tímidamente, los complejos caminos que separan a Dussel de Ricoeur. Una dialéctica ideología-utopía, pensada en clave liberadora, exige que todo aquello que figure en el infinito listado de funciones utópicas, en este caso: “vida concreta”, “pueblo” o “víctima”, gobierne o gestione a su favor la relación funcional con el marco ideológico. Es como decir que aquellos elementos claves que el discurso ideológico presenta como “neutrales”, tal es el caso de “ciudadanía” o “derechos civiles y políticos” puedan ser puestos, merced a la *astucia de la imaginación* utópica, al servicio de la liberación del oprimido.

II.3. El sistema opresor y la víctima

II.3.1 De la hipótesis del “buen salvaje” a la utopía desde el Otro

El intento de historiar la utopía *en* nuestras latitudes y el de plantear una perspectiva ético-utópica *desde* América no son hechos que se contradigan, como puede insinuar la usual tentación de contraponer historicismo y eticismo.

La crónica de la utopía en América puede arrancar de la consideración de aquellos sueños e imágenes idílicas europeas proyectadas sobre nuestro territorio, transferencia que exhibe la doble faceta de lo paradisíaco y lo ominoso; de la excitación festiva ante “la otredad” como extensión geográfica de virtudes edénicas y la fobia muchas veces despertada ante sus nativos, visualizados como la encarnación misma de lo inhumano o lo “monstruoso”. Sin embargo, no habría que analizar el hecho de la Conquista como una mera traslación de imaginarios utópicos desde un mundo viejo a uno nuevo, sin destacar el efecto que ese impacto produjo en la configuración de la utopía como “género filosófico”; fundamentalmente, debido al ensanchamiento intelectual que motivó el inédito encuentro de culturas. Una de las principales obras europeas que recoge el estímulo representado por el Descubrimiento es *Utopía* de Tomás Moro. Esta obra se caracteriza por exhibir la estructura literaria de la novela combinada con el ensayo filosófico-político en torno a la delimitación de una sociedad perfecta o ideal. Transcurre en una isla que, en honor de su nombre no tiene lugar, aunque queda sugerido que el “*tópos*” de dicho “no lugar” se sitúa en América. El hecho de que “Utopía” sea una isla, expresa una coincidencia de los planteos narrativos de Moro con la tendencia hacia los “experimentos racionales” propios de la ciencia experimental moderna. En este caso se trata de separar al hombre de su contextualidad para comprenderlo a la luz de formas “puras”, no distorsivas en el desarrollo de su carácter. Pero si para todo este nuevo “credo” experimental debió considerarse una naturaleza pasiva, neutra o “buena” en el sentido de lo mansamente otorgado a la disposición expansiva del hombre occidental, el utopismo del siglo XVI configurado en torno a la Conquista se aferró al mito de la “naturalidad” de lo “todavía no desvirtuado” por la cultura, para proyectar sobre ese elemento “virginal” el contenido de sus más preciadas aspiraciones. De ahí el valor utópico de la supuesta orfandad cultural del

hombre de estas tierras; la “novedad” de América como oportunidad para plasmar los sueños edificantes de Europa en la amorfa realidad del “buen salvaje”, imagen que Moro ha recuperado de textos de viajeros europeos por el territorio americano (Bonilla, 2004: 6).

Fernando Aínsa asocia el desarrollo del pensamiento utópico en América con una tendencia que está relacionada con el imaginario de los viajes y con el carácter “emigrante” que habita en el fondo de todo hombre. De esto deriva la importancia de la geografía en el pensamiento utópico y sobre todo la *distancia* impuesta entre el mundo de origen y esa tierra idealizada y futura, anticipada en la sociedad presente, desde la que se proyecta como una suerte de “Tierra Prometida” (Aínsa, 1999: 45). Según Aínsa toda emigración *in terram utopicam* se proyecta como “terapia de la lejanía” en base a la esperanza de hallar el “*novum*” latente en ese “otro lugar” (Aínsa, 1999: 46). En sintonía con la advertencia de “dos caras” de la utopía, Aínsa también señala esa tendencia a la “fuga”, la “deserción” o la “evasión”, tal como se apuntó más arriba, en línea con los experimentos mentales y observacionales del racionalismo y el empirismo modernos. Según Bonilla, la influencia de los movimientos mesiánicos y milenaristas, o la revisión de textos paganos y cristianos que caracterizó el complejo de influencias europeas en América, no hubiera dado lugar a la utopía sin el aporte fundamental de una concepción de la razón en tanto “*lumen naturale*” capaz de transparentar la naturaleza humana y gobernar la empresa del expansivo dominio del mundo “no humano” (Bonilla, 2004: 9). Más allá de las derivaciones utilitaristas y colonialistas de esta racionalidad moderna, puede observarse que también comportó una faceta libertaria que contribuyó a la emancipación de tradiciones basadas en la ciega obediencia a la autoridad. La búsqueda del fundamento racional de la naturaleza humana fue también el cultivo de propuestas críticas y liberadoras. De este potencial de autonomía deriva una segunda tendencia utópica –fundamental para el desarrollo de la Filosofía de la Liberación- que Aínsa denomina “de reconstrucción”. De acuerdo con esta modalidad puede percibirse esa función socialmente operativa de la utopía, en tanto quehacer político transformador que promueve un modelo alternativo de sociedad (Aínsa, 1999: 46).

El viaje utópico de la Conquista ha proyectado sobre la alteridad del nativo americano una gama de fantasías que van de lo “maravilloso” a lo “monstruoso”. Estos matices se explican en dos modalidades básicas de posicionarse ante el Nuevo Mundo como “espacio del anhelo”. Por un lado la percepción del otro como “estorbo” que con

su presencia empaña la belleza paradisíaca atribuida a la Tierra Prometida. Esto último condujo, o bien a la fobia y su consecuente ansia exterminadora, o bien al esfuerzo de convertir al nativo al sistema del colonizador como modo más integral de “reducción de su alteridad” (Aínsa, 1999: 103). Tanto Bonilla como Aínsa, en correspondencia con M. Zambrano, destacan el papel de la conjunción de la nostalgia ante el paraíso perdido y la esperanza de reencontrarlo en aquellos descubrimientos y encubrimientos que resultaron de los experimentos utópicos sobre el “buen salvaje”.

La visualización del nativo como espacio de proyección de los propios deseos define que la “bondad” del “buen salvaje” debe corresponderse con la categoría de la “pasividad”. Hay también en las utopías derivadas de la Conquista un expreso malestar contra el desarrollo de la cultura europea, plasmado en la convicción de que los sueños más excelsos de Europa no podrían realizarse sino en América, dados el desgaste y la corrupción de la sociedad europea de la época.

En el marco del desarrollo de la utopía en el período hispánico de nuestra América puede señalarse la labor del humanismo cristiano como sujeto utópico a través de sacerdotes misioneros, fundamentalmente, franciscanos y jesuitas. También se destaca la utopía propiamente indígena de Guamán Poma de Ayala quien en su *Nueva Corónica y Buen Gobierno* elabora una verdadera enciclopedia andina con una crítica del presente colonial y una reformulación de contenidos utópicos en consonancia con las líneas trazadas por Tomás Moro (Bonilla, 2004: 185).

La iniciativa de aquellos sectores provenientes de la Iglesia adopta la forma que Roig denomina de “misiones aisladas”. Ésta se nutre de elementos tales como las nociones de “aislamiento” y “reducción”, el sentido milenarista y mesiánico del cristianismo primitivo, la teoría del “buen salvaje” y el descontento ante la decadencia de la civilización europea, que se suponía un impedimento para la realización de ideales humanistas dentro de los márgenes del viejo continente. Los primeros franciscanos en América estaban convencidos de la “buena naturaleza” de los indígenas al hallarlos “desnudos y puros”, no corrompidos como los españoles; sin embargo, lejos de “escuchar” al indígena como “sujeto” capaz de cultura, buscaron modelarlo –cual si fuera un “objeto”- de acuerdo con un programa basado en sus esperanzas escatológicas (Bonilla, 2004: 184).

Las misiones aisladas, ciertamente enfrentadas a la ideología mercantilista de la empresa conquistadora, pese a su tendencia a la evasión y al aislamiento, inauguran una dialéctica humanista en el interior del proceso colonizador. Constituyen las utopías más

tempranas de nuestro continente, utopías “campesinas”, que serán luego desplazadas por utopías “ciudadanas” en el marco del proceso emancipador y organizador de nuestras naciones. La obra de Vasco de Quiroga⁶³ en Michoacán (México), en pleno siglo XVI, constituye un ejemplo relevante de estos experimentos utópicos. Este obispo se ocupó de crear organizaciones comunitarias denominadas “hospitales”, inspiradas en principios moreanos, tales como la comunidad de bienes, el rechazo del lujo y de los oficios destinados a fomentarlo y una magistratura familiar y electiva. El proyecto evangelizador, en este caso, era considerado *inviabile* en el contexto que planteaban las políticas de la Corona; se debía, por lo tanto y en función de esa finalidad, separar indígenas y misioneros en comunidades para extraerlos del sometimiento a los regímenes de trabajo impuestos por la administración colonial (Roig, 2008: 227).

Resulta fecundo ponderar estos modelos del mundo colonial sobre la base de la categoría de “víctima”, tan determinante en el nivel crítico de la ética de Dussel. En el marco del ideal humanista y cristiano que constituía el espíritu de las comunidades aisladas, los indios eran reconocidos como “víctimas” de la Corona. Este planteo se basaba en una consideración crítica del poder terrenal, asociada a la idealización positiva del hombre natural, bajo el imaginario del “buen salvaje”. De este modo, se pretendía reivindicar el espíritu de la supuesta “Edad de Oro” del hombre americano, salvándolo del sometimiento en que lo hundía la fiereza de una decadente “Edad de Hierro” europea. Nótese que estas “misiones aisladas”, a las que Roig hegelianamente clasifica como “utopías para otros”, son pensadas desde un “otro” portador de una identidad tan europea como la más violenta y opresora, sólo que encuadrada en un paternalismo de raíz religiosa y pedagógica. Los indios eran como la “blanda cera” que permitía “modelarlos” e ir construyendo en base a ella una “ciudad ideal”. De buscarse el aspecto *evasivo* de semejantes utopías éste se encontrará por el lado de su *aislamiento*, que les asignaba un carácter tanto *espacial* (el lugar del “no-lugar”) como *excepcional*; condición impuesta por la Corona para autorizar tales experimentos (Roig, 2008: 231). Por ejemplo, en 1542 se autorizó al célebre padre Bartolomé de las Casas, a quien se designó como “obispo de Chiapas”, a llevar adelante uno de estos proyectos poblacionales en La Veracruz, actual Guatemala. De las Casas fue un sacerdote educado

⁶³ Debe destacarse que Vasco de Quiroga en su *Información de Derecho* (1535) al Consejo de Indias sobre las juntas eclesiásticas de 1532, manifiesta gran reverencia por la *Utopía* de Moro, de la cual extrae una guía para la redacción de ordenanzas y la organización de los Estados, y la estima inspirada por el Espíritu Santo (Bonilla, 2003: 184).

en esa tradición paulina, tan grata a la Filosofía de la Liberación, y a él debemos una obra que, trascendiendo las limitaciones de todo experimentalismo, logró influir positivamente en la transformación del sistema de explotación de la fuerza de trabajo del indio.

Tanto las utopías aisladas, llevadas a cabo por las misiones jesuíticas en diversas regiones de América, como las que emprendieron sacerdotes de la orden franciscana, en particular en México, todas ellas reprodujeron la versión del “buen salvaje”, asociada a concepciones de tipo milenarista. En muchos casos se acudía a las profecías de Joaquín de Fiore⁶⁴, quien hablaba del advenimiento de un “Reino del Espíritu Santo”, para abonar las expectativas de su cumplimiento en la consideración de los indígenas como “seres de estirpe angélica”.

Como puede observarse, son abundantes en América las huellas de utopías clásicas y renacentistas en torno a la puesta en práctica de la teoría del “buen salvaje” o utopía “para otro”. A las ya apuntadas influencias de Moro o De Fiore, debe sumársele la de Platón leído por los humanistas de la época. En la obra del sacerdote jesuita José Manuel Peramás: *De administratione guaranítica comparate ad Republicam Platonis commentarius* (1793) -escrita en el momento de la expulsión de los jesuitas de los Dominios de la Corona española-, se evidencia un uso de conceptos extraídos de *la República* y otros diálogos de Platón, en su descripción de la constitución de las reducciones jesuíticas del Paraguay. Allí la misión aislada expresa la “no contaminación” de los indígenas reducidos en contraste con los vicios hombres del Viejo Mundo. Los indígenas, debido a la pureza de su constitución que los eleva por encima del hombre europeo, se asemejan al sujeto elegido para ser transportado desde el “reino de las sombras” al “reino de la luz”. Sin embargo, el sujeto de esa elevación no es el indio mismo, sino el sacerdote jesuita que halla en la reducción (“reducción del otro”) la posible constatación de principios platónicos en la organización de la vida de los guaraníes (Bonilla, 2004: 185). Según Roig, estas expresiones utópicas, ya avanzado el siglo XVIII y con los jesuitas en el “exilio”, instalan el germen de las primeras utopías “para sí” surgidas en el ámbito de la población criolla (Roig, 2008: 231).

En el uso de este concepto “para sí” se delata la presencia de la categoría “ilustración”, tan magistralmente definida por Kant como “mayoría de edad”. Se vislumbra un pronunciado pasaje, que va del ser “materia” del paternalismo de un

⁶⁴ Ver nota 17 de este trabajo.

“otro” a la asunción de una perspectiva liberadora, interesada en moldear *desde sí* el propio destino. Puede hablarse, por lo tanto, de un verdadero “giro copernicano” que logra derribar el dominio ejercido en el plano intelectual por la teoría del “buen salvaje”. La supuesta “bondad” del estado natural pasa a asociarse más a la bondad de las cosas, confrontada con el valor intrínseco del hombre en tanto artífice del orden social. Se produce el pasaje de la *pasividad* a la *actividad*, o de la *heteronomía* a la *autonomía*.

En el impulso histórico a esta forma moderna y revolucionaria de utopismo, como apunta Roig, convergen hechos fundamentales: las Guerras de Independencia de los EEUU (1775-1783), la insurrección de Túpac-Amaru (1780-1781), la Revolución Francesa (1789) y la revolución e independencia de Haití (1791-1804) (Roig, 2008: 238). Las utopías “para sí”, en tanto utopías, conservan algo de la visión idílica del hombre americano que caracterizó a las “misiones aisladas”, pero en este caso proyectada desde un activismo militante basado en la idealización de lo “nuestro” frente al enemigo externo. El desarrollo de estas representaciones en el discurso liberal de la época abarca una etapa de emergencia y otra de consolidación (Roig, 2008: 244). En general, la relación ideología-utopía exhibe un campo en el que rivalizan dos tendencias divergentes: el “aislacionismo” y el “aperturismo”. La primera de éstas se manifestó en la consideración utópica del continente americano, tempranamente, a través de la idílica reivindicación del “buen salvaje” por parte de las misiones; y luego, en la revalorización de “lo propio” frente a “lo europeo” –típico de las utopías “para sí”- que alcanza dimensión literaria en gran parte de la ensayística latinoamericana de mediados del siglo XIX (Rodríguez, Bilbao, Torres Caicedo). El “aperturismo” reflejó el ideal a menudo antiutópico de la integración al *status quo*, en este caso, al sistema mundial capitalista; integración que inexorablemente asumió el destino ideológico del enmascaramiento del conflicto interno. Básicamente, se trató de una “toma de distancia” con las masas campesinas, cuyo “americanismo”, convertido en sinónimo de “barbarie” (Sarmiento), buscó extirparse mediante políticas educativas y de promoción de corrientes inmigratorias europeas (Alberdi)⁶⁵.

⁶⁵ La publicación del *Facundo* (Sarmiento, 1845) y de *Bases y puntos de partida para la Constitución de la República Argentina* (Alberdi, 1852), constituyen referencias emblemáticas de la tendencia “aperturista”.

Los personajes que destaca Roig como figuras salientes de la etapa “para sí” o “de las Guerras de la Independencia” son los venezolanos Francisco Miranda (1752-1816) y Simón Rodríguez (1769-1854). El sentido utópico en el que descansa la obra de dichas figuras parte de una experiencia histórica que abrió el camino de lo que luego se consolidará como “línea bolivariana”. Se trata del proyecto liberal, defendido por los representantes criollos en las Cortes de Cádiz (1812), de terminar con la relación imperial entre España y sus colonias de ultramar, constituyendo una única “Nación española” integrada “por regiones de iguales derechos, sin diferencias entre las de la Península y las americanas” (Roig, 2008: 239). Este programa igualitario de “Nación Española” fue el antecedente de lo que luego pasó a ser el programa de unidad continental sostenido en el entorno ideológico de Simón Bolívar. La propuesta de una nación americana, o “Gran Colombia”, condensó la memoria de las revueltas indígenas contra la Corona en el marco de una apuesta hacia el futuro, capaz de congregarse símbolos autóctonos y modelar un sentido de comunidad no dissociado de sus raíces. Esta línea trasciende el límite de las guerras de la independencia y se incorpora a los ideales de la organización continental como uno de los ejes principales de la función utópica. El motivo del desarrollo “hacia adentro”, es decir, a partir de recursos propios y de la inventiva local que aflora en la propuesta de Simón Rodríguez “o inventamos o erramos”, es un antecedente nada soslayable para la comprensión de la Filosofía de la Liberación⁶⁶.

Aquí vale la pena establecer un paréntesis con el afán de desnudar uno de los propósitos que impulsa este breve recorrido histórico. El planteo invita a retomar una discusión abierta dentro del pensamiento latinoamericano, que Cerutti Guldberg, entre otros, describe como desencuentro entre posiciones “historicistas” y “eticistas”. La discusión cobra un valor fundamental, en este caso, ya que el propio Dussel es citado como figura emblemática de lo que Cerutti denomina “auto-imagen eticista de la ética de la liberación” (Cerutti, 2006: 77). Según esta imagen, se presenta a Dussel, junto con

⁶⁶ Conviene distinguir este latinoamericanismo, apoyado en el antecedente de la Liga Anfictiónica Bolivariana (1824), de esa ideología denominada “panamericanismo” surgida en 1823 a partir de la propuesta del presidente norteamericano James Monroe que propugnaba “América para los americanos”. Según Roig, el panamericanismo no es otra cosa que la “unidad” ideológica propuesta *por y para* el “fuerte”, con mera *apariencia* de integración horizontal y democrática (Roig, 2008: 42). Aquí el conflicto entre *fuertes* y *débiles* es ocultado bajo el manto ideológico de la unidad. Luego se verá que algo parecido sucede con la idea supuestamente universalista de “globalización”.

pensadores como Ardiles o Scannone, defendiendo la tesis de una supuesta “originalidad” o “novedad” *absoluta* de su filosofía. Es decir, se concibe la “analéctica” de Dussel como el pretensioso intento de dicho autor de empezar a filosofar a partir de un “punto cero”. Puede considerarse que atribuir semejante pretensión queda justificado por textos tales como la exposición del Coloquio de Morelia (1975), citada al comienzo de este trabajo, donde Dussel se expide como representante de una “generación” llamada a desarrollar “una crítica que supere la ontología”. La impugnación a la que es sometido todo tiempo pasado en nombre de un presente “superador” desata la crítica de aquellos autores más comprometidos con la trabajosa trama histórica. En esta línea, el citado Roig parte del rechazo de todo avance que de manera “consciente o inconsciente” pretenda estar hablando desde “un partir de cero”, lo cual exige, dicho en palabras de Roig: “(...) una mirada histórica de lo nuestro que parta de la afirmación de una historicidad, aun cuando para plantearse este tema se corran los riesgos de una ontología” (Roig, 2008: 127).

Sin embargo, más allá de los estilos y las formulaciones de Dussel, que parecen otorgarle a su filosofía un carácter “decisivo y autosuficiente” (Cerutti, 2006: 382) frente a las ciencias sociales y la historia, debe considerarse en su justa medida ese “paso metódico esencial” (Dussel, 1973: 156) al que Dussel refiere ya en la primera versión de su ética. Se trata, entonces, de advertir que dicho “paso”, que no es otra cosa que la apertura a la dimensión “trans-ontológica” -vía Lévinas-, tal vez sea el elemento filosófico clave para darle “voz” a la historia, sin que el historicismo termine derivando en eclecticismo o relativismo. Más que de una experiencia inédita, se trata de un “paso” capaz de traducir, en palabras y con herramientas filosóficas, el ímpetu de una dirección histórica, que, si bien algo informe y dispersa, está básicamente preocupada por la escucha de la palabra del “otro” oprimido.

En esta tesis se considera que la percepción trans-ontológica del otro está presente en la constitución de toda empresa utópica más allá de la consideración histórica de los distintos lugares discursivos desde donde la utopía haya sido enunciada. Ambas direcciones, la historiográfica y la ética, se ensamblan y complementan, dado que no hay verdadero reconocimiento del otro si se desestima la historia; pero si la historia se plantea por sí misma, sin un basamento ético que otorgue sentido liberador al acto de “historiar”, puede caerse en un enciclopedismo incapaz de evaluar con parámetros firmes la línea divisoria entre lo “evasivo” y lo “constructivo”, o entre un *nosotros* “narcisista” y un *nosotros* abierto a una *alteridad* siempre *irreductible*.

Propongo que en el marco estrictamente utópico-educativo podría trazarse una línea –tal como hace la historiadora Adriana Puiggrós (2005: 104)- que, articulando las propuestas pedagógicas de autores como Simón Rodríguez y Paulo Freire, sirva para salir de la utopía como “experimento” en dirección hacia una utopía “desde el otro”, concebida como *escucha* y participación de la “experiencia popular”. Nótese, sin embargo, que en la “mayoría de edad” y el “para sí” de los movimientos liberales revolucionarios se impondrá la tendencia a un “sí mismo”, concebido como “autonomía de la razón” y que deriva en “orden y progreso”, por sobre aquellas incipientes convocatorias a saberes e identidades originales. El predominio de dichas tendencias en la etapa de la “organización continental” se muestra en la centralidad adquirida por el europeísmo de un Sarmiento, acorde al “apertura” que caracterizó la última etapa de la obra de Juan Bautista Alberdi. Puede afirmarse que tanto estas formas aperturistas de incorporación al orden mundial, como los nuevos experimentos utópicos que, ya en pleno siglo XX y de la mano de la inmigración europea, proyectaron utopías libertarias tales como las “colonias socialistas” (Tovar/Gutiérrez/Vázquez; 1991), comparten un supuesto que los arroja a la infructuosa dialéctica de la integración meramente instrumental frente a una resistencia tan esclarecida como aislada⁶⁷. De este modo, reproducen el modelo del “para sí” desde una lógica de principios que deben implantarse en el espíritu del hombre americano como si éste fuera algo así como una *tabula rasa*. En cambio, el discurso que parte de la interpelación y el decir del “otro” - de eso se trata el “paso metodológico fundamental” de la analéctica- tendrá la ventaja de contribuir tanto a una crítica de la ideología como a una “crítica de la razón utópica”; sobre todo porque su consideración de la utopía se asociará al hallazgo de la *praxis dialógica*, por fuera de la obstinación idealista de instalar un “mundo ideal” en el mundo real⁶⁸.

⁶⁷ Con la posibilidad siempre latente de recaída en el engaño o el aislamiento por parte de la ideología o la utopía, respectivamente, no se trata de sostener una equiparación del valor de ambas. Podría argumentarse que el aislamiento suele ser “mejor” que el engaño, o hasta puede decirse que es el lado bueno de la deformación. Pero el hecho de ser “mejor” o “bueno” no quita su clara posibilidad de ser entendido también como “funcional” al sistema hegemónico.

⁶⁸ En una obra más reciente, con fuerte presencia de lo histórico sobre lo estructural, Dussel señala cierta “tradición” que sirve de respaldo a su filosofía y con ello combate la tendencia a que se la conciba bajo el calificativo de autosuficiente o la abstracta. Entre los antecedentes mencionados destaca a José Martí (1853-1895) y su visualización del inicio de la lucha contra el “coloso del norte”, el “imperio americano”, proceso al que denominará la “segunda independencia”. También rescata, como autor que puede incluirse

II.3.2. Hinkelammert y la crítica de la razón utópica

El compromiso intelectual y político que impulsó el vínculo entre filósofos y religiosos desde mediados de los años sesenta exhibe una de sus máximas expresiones en la estrecha familiaridad que existe entre las obras de Dussel y Hinkelammert. No es casual que pueda asociarse dicho parentesco a biografías similarmente afectadas por el clima persecutorio instalado en casi todos los países latinoamericanos bajo el mando de gobiernos militares feroces. Dussel se exilia en México en 1975, víctima del acoso de una violencia paramilitar que presagiaba el terrorismo de Estado en la Argentina, que se consolidó a partir del golpe de 1976. Hinkelammert, a su vez, vivió una experiencia similar cuando se vio obligado, en 1973, tras el golpe de Pinochet, a abandonar Chile, país en el que residía y ejercía la docencia desde hacía diez años. Luego del retorno a su Alemania natal y de una transitoria reinserción en la vida académica de la Universidad Libre de Berlín, se instala en Costa Rica, donde crea en colaboración con otros teólogos, como Hugo Assmann y Pablo Richards, el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI).

La influencia de Hinkelammert sobre Dussel se torna más sensible en el marco de las reflexiones que éste dedicó al tema de la *utopía*. El particular planteo utópico, fruto del encuentro de ambos autores, ocupa un lugar destacado en la parte de la *Ética de liberación* denominada “de la factibilidad empírica de la vida” (Dussel, 2002: 235). Suena paradójico que la utopía, siendo por definición una categoría destinada a la representación de lo imposible, vaya asociada con la dimensión de la *factibilidad*. No obstante, se medirá la importancia de esta paradoja en el marco de la reproducción de la vida, conforme con el sentido especial que reviste lo utópico en el pensamiento de ambos filósofos.

en una tradición común a la de Martí, a José Carlos Mariátegui (1895-1930). Considérese que estos autores, el primero vinculado con el contexto ideológico del liberalismo político, el otro decididamente marxista, ambos combatieron esa percepción de lo americano como *tabula rasa* y, en consecuencia, fueron también acusados de “populistas”. Según Dussel la izquierda “racionalista y dogmática” desprecia el imaginario popular puesto que no lo “sabe leer”. Digamos que aquí “saber” tiene una connotación de “responsabilidad ética” y, levinasianamente hablando, “trans-ontológica”. Dussel inscribe en esa tradición de “escucha” a personalidades y movimientos tales como Fidel Castro, los sandinistas, Rigoberta Menchú, etc. (Dussel, 2007: 486).

Reponiendo una de las referencias que encabezan estas reflexiones sobre la utopía, puede observarse que Hinkelammert coincidiría con Ricoeur en aquello de que la utopía exhibe una “dimensión constitutiva y una dimensión patológica”. Precisamente, para deslindar lo bueno de lo negativo, emprende un programa de investigación cuyo resultado es la publicación en 1984 de *Crítica de la razón utópica*. Sin embargo, la idea general de esta obra reviste originalidad con respecto al dispositivo de Ricoeur, dado que Hinkelammert observa cómo los planteos ideológicos, orientados hacia la legitimación del sistema de autoridad existente, también descansan sobre los cimientos evasivos de la vertiente utópica. En consecuencia, una buena crítica de la utopía es la herramienta metodológica indispensable de toda crítica seria y eficaz del costado oscuro de las ideologías.

En general se considera la utopía como la persecución o la postulación de “proyectos de transformación social que se tienen por imposibles” (Marcuse, 1969: 2). No se ve, por ejemplo, utopía alguna en una sociedad conservadora o capitalista dado que se entiende, precisamente, que el factor utópico reside en aquello que pretende removerlas en base a fórmulas alocadas de mundos irrealizables. Se suele sostener que las sociedades conservadoras o capitalistas no son utópicas porque son reales; serán injustas, pero reales. ¿Cómo no habrían de serlo si son “efectivas”, si sus estructuras contienen y organizan la vida material de los hombres? A esta convicción del sentido común Hinkelammert opondrá la observación de que no debe confundirse la “posibilidad” en tanto posibilidad de la vida humana, con la “efectividad” o “existencia” *de hecho* de un sistema. En esta línea afirma: “(...) ya desde hace más de cien años el capitalismo es imposible” pese a su existencia como principio que efectivamente regula las sociedades humanas (Hinkelammert, 1984: 26). Al respecto, Hinkelammert elabora la siguiente argumentación: el hombre es un *animal utópico*; de ahí que no haya aspecto de la vida humana incapaz de trascender el duro realismo de los hechos. De no ser así, el hombre sería una cosa más entre las cosas. Pero si el hombre es un animal utópico y “utopía” se define como “lo imposible”, se tropieza ante la paradoja de pretender que el hombre se despoje de su esencia utópica y se entregue de lleno a la cruda realidad de su entorno; eso es también una utopía. Es decir, la pretensión *antiutópica* es también una *pretensión utópica*, y en el peor, el más inhumano de los sentidos que puede asignarse al término “utopía”. Claro está, si se entiende que la divisoria sólo se establece entre sistemas vigentes que mal o bien “funcionan” y sistemas “imposibles”, entonces nadie puede sostener, por ejemplo, que el sistema capitalista sea algo así como una realidad

quimérica. Lo que sucede es que la imposibilidad en cuestión no debe ser referida exclusivamente al hecho de que un sistema se halle funcionando o no, sino también a la relación de ese sistema con respecto a la reproducción y el florecimiento de la vida humana. Entonces, si el supuesto de que la existencia del hombre coincida plenamente con el orden, o sea, que se ponga de lleno al servicio de su reproducción (la del orden), es una utopía, puede uno decir sin temor a equivocarse que un ordenamiento social opresivo descansa sobre un fondo utópico. Es más, debería sostenerse que toda motivación de que la vida quede confinada a la mera reproducción de un sistema, sea éste actual o imaginario, representa ese *costado patológico* de la utopía del cual habla Ricoeur.

Hay que subrayar que Hinkelammert sostiene como punto de partida que el hombre es un “animal utópico”. Según interpreta Arturo Díaz Quesada:

“(…) el no lugar; si bien no existe y no existirá en la historia presente del hombre es el fundamento de nuestros sueños, de nuestras aspiraciones y señala el sentido del caminar humano. Es necesario concebir lo mejor, pensar lo excelente; es más, el hombre está condenado a hacerlo, pues no puede evitarlo” (Díaz Quesada, 2007: 58).

De esta interpretación se deriva la conclusión de que no hay sociedad ni sistema en el mundo que pueda realizar empíricamente la utopía, ya que el hombre se halla constituido siempre en referencia a un “más allá” de todo *statu quo*. Pero ese “más allá” no es un mero “vacío de sentido” sino un más allá operante; en palabras de Hinkelammert: “(…) el contenido de lo posible es siempre algo imposible que da dirección a lo posible (...) todo posible existe en referencia a una plenitud imposible, en relación a la cual es experimentado y argumentado el marco de lo posible” (Hinkelammert, 1984: 27). Sin embargo, la pretensión de que eso “imposible” se objective en un sistema presente o futuro, quedando la vida humana supeditada a la reproducción de ese supuesto mundo imperfectible, es lo que congela toda posibilidad de despliegue de la imaginación utópica. De este modo la “utopía” (en sentido negativo) que sacraliza las relaciones sociales existentes se “realiza”, se vuelve viable y objetiva, sobre la base de volver imposible la vida misma. Así hay que entender, entonces, la observación de Hinkelammert de que el capitalismo es vigente tanto como “imposible”.

Ahora bien, si todo sistema, o de acuerdo con la terminología de Dussel, todo “sistema de eticidad”, encierra el riesgo de llegar a ese punto inercial donde la vida pasa

a ser un mero medio para la reproducción de sus estructuras, ¿qué diferencia puede establecerse entre un orden capitalista neoliberal y una sociedad socialista? Tanto Dussel como Hinkelammert adhieren al socialismo, partiendo de la base de que, dicho a la Kant, el hombre es “ciudadano de dos mundos”. Por un lado es animal utópico que cuestiona toda estructura desde la trascendencia misma de su libertad y su *ser para otro*. No obstante –recuérdese el sentido positivo de la ideología en Ricoeur- el hombre es también *bíos politikós*, en el sentido clásico de no poder prescindir de enmarcar su vida en una determinada forma de sociedad. Lo que explica la elección del socialismo por parte de ambos autores es que el “socialismo”, más allá de la variedad de opciones que pueda encerrar, representa un arte de organización que esencialmente entraña la puesta de las estructuras de un sistema al servicio exclusivo de las necesidades de la vida. Esto, sin embargo, no significa que el socialismo, en tanto formación social o sistema de eticidad, no pueda caer en ese punto inercial característico de los sistemas autoritarios, conservadores o neoliberales. De hecho Hinkelammert se doctora en Berlín con una tesis crítica de la economía soviética y en el año 1970 publica *Ideología del desarrollo y dialéctica de la historia*, obra que contiene una segunda parte: “La pérdida de criticidad e ideologización del marxismo”, donde somete a dura crítica al régimen estalinista (Cerutti, 2006: 163-185).

La citada obra de Hinkelammert gira en torno del eje de la *factibilidad* que, como se viene indicando, constituye el centro de gravedad de la problemática de la utopía. Allí se destaca para toda empresa humana una “barrera de factibilidad” o “concepto límite”. Como sostiene Cerutti, la “barrera de factibilidad” no se refiere a una “factibilidad causal o histórica” sino a “otro tipo de factibilidad” que es “principal” o “metahistórica”; se trata de un concepto *trascendental* que preside la organización de las teorías sociales. No se refiere a lo viable o inviable en tal o cual coyuntura histórica, sino a una imposibilidad connatural al ser del hombre que mueve a éste a la persecución de un ideal siempre irrealizable: “(...) la voluntad pura (...) siempre aspira a lo imposible en cuanto que aspira a lo mejor, sean los criterios de lo mejor los que sean” (Hinkelammert, 1984: 26). Es ese impulso utópico lo que posibilita la constitución y transformación permanente del mundo real. Las ciencias sociales plantean modelos de sociedad, pero estos modelos deberían incluir dicha “barrera”, cuya consideración impide que la ciencia degenera en “ideología”. Cuando se traspasa “a ciegas” el límite de posibilidad y se pretende realizar en el mundo empírico el contenido ideal que postula la teoría, la ciencia renuncia a su componente utópico (éticamente positivo) y se

entrega a esa forma también utópica -patológicamente utópica- que “sacraliza” las estructuras sacrificando la vida en puro beneficio de la plausibilidad de los diseños. Considérese la síntesis de Hinkelammert al respecto:

“(…) se concibe lo imposible para conocer, a través de la experiencia y del análisis de la factibilidad, lo posible. Sin embargo, la persecución y realización de este posible es constantemente desvirtuada por la ilusión de perseguir o realizar aquel imposible, de cuya conceptualización se ha partido” (Hinkelammert, 1984: 26).

Esta ilusoria “persecución” que conduce a la reducción de la vida humana a los efectos de amoldarla a una estructura, cualquiera que sea, constituye el fondo utópico que todos aquellos sistemas, que presumen de ser “realistas” y de haber abandonado la senda “evasiva”, comparten con las formulaciones más quijotescas.

De este modo, Hinkelammert emprende el análisis del perfil negativo de la utopía, que si es “evasión” no constituye una evasión en el sentido del aislarse de las objetividades del sistema, característico de proyectos tales como las “colonias socialistas”. Hay una evasión utópica en la afirmación supuestamente “realista” del sistema mismo, consistente en la elusión de la diferencia trascendental entre vida y sistema. Es decir, los modelos empíricamente dominantes, al rechazar el modo evasivo de la utopía “idealista”, caen necesariamente en un modo “realista”, inhumanamente utópico. Sea bajo los modos conservador o “reformista”, se trata de legitimar la caída disfrazándola de “sensatez”, de “responsabilidad”, como diría Weber⁶⁹, “ante las consecuencias” de las decisiones. Partiendo de esta base, Hinkelammert procede a exhibir analíticamente el carácter irresponsable, evasivo e insensato, de modelos que niegan la vida, como el conservador o el neoliberal, desde una base teórica que, por

⁶⁹ Hinkelammert asigna algo de razón a autores como Weber o Popper en lo que respecta a la crítica que éstos –más precisamente el primero de ellos- hacen de la ideología marxista. Según Hinkelammert el carácter de escasez e imperfección propio de la vida humana hace que determinadas relaciones propias del capitalismo sean necesarias, aunque puestas siempre bajo la lógica socialista de la reproducción y del desarrollo de la vida. De este modo, sostiene: “Weber también tiene razón cuando afirma que las relaciones mercantiles son insustituibles y que, por tanto, una afirmación directa de la vida humana, como Marx la sueña, es imposible. Aunque las relaciones mercantiles automatizadas e independizadas sean un vehículo que sofoca la vida humana, la afirmación de esta vida humana no se puede hacer sino en el interior de estas relaciones mercantiles que describen el marco de posibilidad de cualquier afirmación de la vida humana factible” (Hinkelammert, 1984: 26).

contrapartida, le permite criticar la inoperatividad histórica de aquellos modelos de corte izquierdista, que niegan el sistema en nombre de un idealizado “reino de la libertad”.

Es por todo lo dicho que, como acierta en señalar Dussel, “Hinkelammert parte de y se enfrenta a Karl Popper” (Dussel, 2002: 259) ¿En qué sentido está “con y en contra” del filósofo austriaco? Es común que la utopía, concebida como “diabólica”, convoque “exorcismos” varios a los efectos de su neutralización definitiva. Uno de los pasajes antiutópicos más sintéticos y elocuentes se expresa en la siguiente sentencia extraída de un texto de Karl Popper (Popper, 1974: 8): “(...) la *hybris* que nos mueve a intentar realizar el cielo en la tierra nos seduce a transformar la tierra en un infierno”. Sin embargo, desde Hinkelammert puede responderse a Popper, en primer lugar, que su metáfora crítica solo derriba un aspecto de la utopía, ese aspecto negativo inherente al “querer realizar” lo que por esencia es irrealizable. La segunda observación que Hinkelammert haría a Popper es que el supuesto “exorcista” reproduce, con su adhesión al modelo liberal, aquella situación que tan lúcidamente critica. Pues la negación de alternativas al sistema de mercado, niega el “cielo” de manera tan radical -es decir tan “utópica”- que asume la transformación de “la tierra en un infierno” de manera directa y sin rodeos. Por lo tanto, se trata de acordar con Popper en lo que se refiere a la dimensión inconducente de muchas utopías; pero si no se prosigue la argumentación con la reivindicación de un aspecto utópico válido, la argumentación se torna ineficaz y, de algún modo, tramposa.

En el capítulo dedicado al marco categorial del pensamiento conservador, Hinkelammert toma como referencia *El Dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión* (Berger: 1971). Esta obra ofrece la visión más nítida del conservadurismo con respecto a la negación del sentido humanamente positivo de la utopía. En ella se manifiesta la aspiración (antiutópica) de que el hombre coincida plenamente con el orden. Dicha aspiración conduce a un rumbo insostenible, dado que pese a la facticidad del orden y su fuerza legitimadora, es decir, pese a la constitución de un *nómos*, todo mundo socialmente construido constituye siempre un “orden precario” (Hinkelammert, 1984: 34). Ahora bien, dado que la precariedad está motivada por esa tendencia del sujeto a la disidencia y la rebeldía; para “legitimar” el orden establecido debe partirse de la consideración de toda disidencia o rebeldía como producto del “egoísmo y la estupidez” de la condición humana misma. Es decir, “(...) todo sueño colectivo que deja de respetar la realidad primaria de la vida cotidiana”, incurriendo en la “realidad secundaria” de la elevación de la conciencia y la transformación del orden es, de este

modo, considerado como “amenaza de caos” (Hinkelammert, 1984: 38). De ahí que, implícita o explícitamente, se tenga siempre a mano algún tipo de argumento como el citado de Popper: quién quiera el cielo en la tierra acabará por realizar el infierno.

Con el pensamiento liberal sucede algo distinto. Puede hablarse de un primer liberalismo donde el sueño utópico de la maximización de la felicidad a través del *laissez faire* del mercado estaba al orden del día. Hubo, en consecuencia, un “liberalismo utópico” que se desarrolló creyendo ingenuamente en las promesas humanistas de la sociedad mercantil. Pero también hay un neoliberalismo o “liberalismo cínico”, que asume abiertamente la *imposibilidad* de poner la sociedad al servicio del hombre, consagrándose como única alternativa la diferencia estructural entre ricos y pobres. Nótese que en el caso de esta última variante el resignar la construcción del “cielo en la tierra” no libra del “infierno”, que es asumido como la más natural de las condiciones. En su más reciente *El nihilismo al desnudo*, Hinkelammert expone esta transformación en la autocomprensión del liberalismo. Parte de los dichos de un político liberal alemán, Franz Böhm, en 1991, quien en línea con la versión más primitiva e ingenua del liberalismo económico sostiene la utilidad de la libre competencia para “domesticar la propiedad privada” y, en general, nivelar las relaciones sociales (Hinkelammert, 2001: 69). Ahora bien, a esta prédica optimista se opone la tendencia cínica, que revela con total frialdad la imposibilidad de dichas aspiraciones humanistas. Hinkelammert denomina también “nihilista” esta comprensión del capitalismo; expresión, tal vez, de un nihilismo “consumado” ante la superación de cierta “hipocresía” característica de aquella “utopía” capitalista. El cinismo se caracteriza por la “información”, en el fondo gozosa, de una calamidad irreparable para quien deba sufrirla inevitablemente. Ejemplos de esta tendencia abundan en una obra de Alvin Toffler, que Hinkelammert toma como marco de referencia. Allí se parte de la idea de “economía rápida” como “fuente del avance económico” y se postula que la marginalidad de los países menos desarrollados es fruto de la incapacidad estructural de adaptación a este ritmo de crecimiento. La afirmación de Toffler, de que hay un “gran muro” que “separa a los rápidos de los lentos”, es analizada por Hinkelammert en base al símil de una “máquina”, cuyo efecto de aceleración, al decir de Toffler, “(...) excluye y expulsa fuera de la carrera, a aquellos que no resultan capaces de imponerse en la competencia, sin tener ninguna chance de encontrar de nuevo un lugar en ella” (Toffler, 1991: 72). La principal ventaja de textos como los de Toffler es que representan un discurso “veraz”. Parece que ya no es necesario acompañar al capitalismo de vanas

promesas humanistas y que puede decirse crudamente lo mismo que Marx expresaba en tono crítico pero con el sentido, en el fondo apologético, de *único destino posible*. La ausencia de “enmascaramiento” en el enunciado de esta profecía hace que se eluda el principal “punto débil” de todo discurso ideológico. Al menos, de acuerdo con la tradicional “escuela crítica” representada por autores como Habermas, por ejemplo, la no utilización de “intereses generales” para encubrir “intereses particulares” hace que el discurso en cuestión no caiga en la definición estándar de “ideología”. Hasta resulta notorio que la opinión de Toffler sobre el capitalismo actual, coincide con el diagnóstico que en los años sesenta y setenta ya habían efectuado –sólo que a modo de crítica- los representantes de la Teoría de la Dependencia en América Latina. En consecuencia, Hinkelammert se pregunta por qué esta misma posición se vuelve cínica cuando la pronuncia Toffler. La respuesta es que en la actualidad, y de acuerdo con la óptica del autor norteamericano, dicha premisa reproduce, en clave de celebración, un diagnóstico que cierra toda posibilidad de desarrollo humano por fuera del *statu quo*. El hecho de que “no haya salida” le otorga a la sociedad de mercado, por defecto de toda alternativa que se le oponga, el sentido de una *societas perfecta*. Nótese que el estado decretado por esta suerte de fatalismo reviste el carácter de “utopía” en el sentido más negativo que ésta pueda representar para el hombre; dado que en nombre de ella se pretende consagrar como única forma de vida posible una que se caracteriza por hacer imposible el acceso comunitario a las fuentes de la vida, en beneficio del interés privado de unos pocos. No obstante, el neoliberalismo parece ser una mera ideología que bajo la fachada engañosa de un “fin de la historia” encubre las fuerzas históricas que expresan la promesa de un cambio cualitativo; más que una utopía, un verdadera “antiutopía”. Sin embargo, a juicio de Hinkelammert se trata de una “antiutopía” sólo si se la mide con aquellas utopías socialistas o anarquistas del “reino de la libertad”. En contra de éstas el neoliberalismo se presenta como el “realismo” más férreo, como la fórmula más pragmática de integración al sistema socialmente existente. Ahora bien, lo que conduce a Hinkelammert a incluir bajo el género de lo utópico también a ideologías neoconservadoras o neoliberales es la detección de dos extremos contrapuestos de “imposibilidad”, muchas veces funcionales entre sí. Por un lado están las utopías “anti-sistema”, socialistas o anarquistas; por el otro, las utopías (negativas o “anti-utópicas”) que bien podrían denominarse “anti-vida”. En el marco de éstas últimas se pretende, tal como lo hace el neoliberalismo, alimentar el sueño imposible de un “puro presente”, lo cual reifica la esencia transformadora del hombre. Por lo tanto, si las primeras sacrifican

el presente en beneficio exclusivo de un futuro emancipado, las segundas sacrifican el futuro en aras de la imposible supresión del instinto emancipatorio de todo sujeto. Si bien para Hinkelammert, las utopías “de izquierda” exhiben un costado reivindicable ya que evadirse de los sistemas de dominio siempre es éticamente mejor que evadirse del sujeto y su existencia concreta, la forma más auténtica de servir a los intereses de la reproducción de la vida consiste en concebir la función utópica de acuerdo con una *praxis* imaginativa que evite la caída en el nivel patológico de la evasión. Valga lo dicho como intento de explicitación de por qué Hinkelammert considera que de la ideología del mercado también “derivan consecuencias utópicas” (Hinkelammert, 2001:118).

El recorrido por la obra de Hinkelammert revela, entonces, que la factibilidad puede y debe ser examinada en dos registros: el registro de *lo que es posible o no* que pase, y el registro de lo que *pasa* aunque no debería pasar, pues vuelve *imposible* la reproducción y el desarrollo de la vida humana. Este último aspecto es incorporado por Dussel a su ética en el apartado que dedica especialmente a la factibilidad.

II.3.3. Pensamiento crítico y comunidad de víctimas

El concepto de “ciudadanía” hace de la condición de “víctima” una suerte de “accidente” o contingencia. Además, el hecho de que víctimas y victimarios sean al mismo tiempo “ciudadanos” aspira a la superación del “estado de naturaleza”, dado que el título en cuestión otorga a todo damnificado el derecho de reclamar justicia ante aquellas instituciones competentes. Por lo tanto, la categoría de “ciudadano” es tal que resuelve en las formas generales del derecho los conflictos y diferendos que puedan entablarse entre las personas. La cobertura formal que engloba a agresores y agredidos, y que hace a todos por igual “ciudadanos”, es la que permite intervenir y resolver casos en contra de los violadores y a favor de los damnificados. Puede decirse, entonces, que en el plano estricto de la fundamentación filosófica este concepto de “ciudadanía” es análogo al de “sujeto racional elector de fines”. En efecto, si se piensa en algo así como una “comunidad de diálogo”, al estilo de Apel, o una “posición original” a lo Rawls, se obtendrán posibles modelos de resolución justa de esos casos donde un sujeto de la comunidad real lesiona los derechos individuales o sociales de otro individuo o grupo social. El carácter racional de dicha “membresía” permite justificar las decisiones de la

justicia real ante esos casos de manifiesta injusticia⁷⁰. Tal vez sea lícito afirmar, de acuerdo con esta lógica, que la ciudadanía jurídico-positiva se fundamenta en cierta ciudadanía ideal-procedimental y que el carácter de “víctima” de la ferocidad de otros hombres es una posibilidad natural del sujeto *-homo homini lupus-* ante la cual el estado de ciudadanía opone las defensas más adecuadas. Sin embargo una cosa es la víctima de una hostilidad civil o política y otra es la “víctima” de la cual parece estar hablando Dussel con su concepto de “comunidad de víctimas”. El concepto de “comunidad de víctimas” no alude a un “agregado” de víctimas *dentro* de una comunidad dada, como podría ser una sociedad civil que agrupe a damnificados de diversa índole. Alude, más bien, a *la víctima del sistema*, por ejemplo, al pobre, que es el resultado de una estructura de propiedad vigente o al extranjero discriminado, que es el resultado de una formación sociocultural dada o “sistema de eticidad”. De todos modos, se trata de una realidad que si bien guarda analogía con la figura del *otro* de Lévinas, debe ser comprendida, en su compleja y articulada pluralidad, como colectivo de múltiples subjetividades. Debe subrayarse el hecho de que se trata de una víctima estructural y no de un conjunto de ciudadanos cuyos derechos han sido negados por un delito contemplado en las legislaciones vigentes. Por lo tanto, resulta por lo menos insuficiente para luchar por los derechos de la “comunidad de víctimas” el invocar la figura formal de la igualdad de la ciudadanía ante la ley.

Es interesante anotar que ni la ciudadanía real ni su correlato procedimental son materia desechable a los efectos de “hacer justicia” contra el sistema victimario. Pero para incluir esta posibilidad en el contenido “ciudadanía” habría que “hacerlo jugar” a favor del dominado, subordinándolo a la órbita de categorías socialmente antagonistas, por ejemplo: “ciudadanía que opta por la causa del pueblo”. Esto describe una tarea posible de la actividad utópico-imaginativa; la de rehabilitar elementos ideológicos como el concepto de “ciudadano”, para conducirlos de una trama enmascaradora del conflicto estructural a un discurso funcional a la *praxis liberadora*.

⁷⁰ En relación con la pertinencia del procedimiento racional para validar normas y tomas de decisión, Rawls opina que el supuesto del “pluralismo razonable” impide a los ciudadanos convenir en autoridades “morales” tales como los textos sagrados, las instituciones religiosas o, en general, una determinada tradición. Tampoco se podría convenir públicamente conforme a los dictados de un orden moral de valores o de lo que algunos llaman “derecho natural”. Así pues, se pregunta Rawls, “¿qué mejor alternativa hay que un acuerdo entre los mismos ciudadanos alcanzado bajo condiciones que son equitativas para todos?” (Rawls, 2004: 39).

El seguimiento de la argumentación de Dussel sirve para reforzar esta *prioridad de lo particular* como momento crítico en la que se viene insistiendo desde el principio. Debe prestarse especial atención a una expresión: “consensualidad crítica” (Dussel, 2002: 411). Este concepto exhibe la ganancia de recursos provenientes del formalismo democrático liberal, como lo es la idea de “consenso”. De todos modos, según la apropiación que Dussel hace de él, no constituye una mera distinción reflexiva entre un “consenso real” y un “consenso ideal”. Es razonable conceder a la vía formal ciertas virtudes correctivas de los acuerdos “de hecho”. Sin embargo, de lo que ahora se trata no es de la validez de un enunciado cualquiera que éste sea, pronunciado en una comunidad de individuos racionales electores de fines. Ya que puede haber una “validez” al servicio del opresor y una “validez” al servicio del oprimido, hay que posicionarse de acuerdo con la validez que sirve a los intereses de la víctima. Es decir, por sí sola, la racionalidad no es crítica; lo es, es cuando se transforma en herramienta de liberación del oprimido; como suele decir Dussel, cuando se comporta como “astucia de la vida”.

Ahora bien, aquí se manifiesta una distinción importante: la racionalidad del dominador utiliza estratégicamente el diálogo, pero en el fondo es una racionalidad monológica. No hay sistema de dominio que se interese sinceramente por el otro. Para el dominio, el pluralismo es siempre una pantalla, un pretexto que se eleva artificialmente sobre una lógica en el fondo excluyente. La racionalidad de la víctima, en cambio, dialógica y plural, para hacer frente al dominador debe adoptar estrategias monológicas. Esto indica que, pese al vínculo dialogal que caracteriza la relación básica, la crítica que se eleva desde dicha comunidad hacia el sistema ha de traslucirse en modalidades combativas. Como se vio en el apartado anterior, los caracteres distintivos de la subjetividad dominante: despotismo, hipocresía, cinismo, descartan desde el comienzo cualquier auténtica pretensión de diálogo. Más bien, se impone que las víctimas opongan al monólogo del poder su discurso estratégico-crítico y de orientación liberadora. Entonces, si en el fundamento de la ciudadanía “documentada” habita esa sed de consenso presente en las teorías liberales de la justicia, en el marco de la ética de Dussel habría que distinguir a qué sector del conflicto estructural dicho consenso “presta servicio”. Por lo tanto, considero que si Dussel hablara de “ciudadanía”, en su ética, diría de ella que se trata de una categoría válida para un proyecto de liberación, en la medida que en se ajuste a una estrategia funcional a esa “astucia” de la reproducción y dignificación de la vida del oprimido.

El hecho de que se distinga una “acción instrumental crítica” como acción monológica sobre un fondo dialógico señala que el pueblo debe poder diseñar su “plan de lucha” contra la práctica discursiva del sector dominante. La resistencia, desde ya, incluirá, en aras de su factibilidad, momentos de negociación o “diálogo”. No obstante, la observación de este funcionamiento sirve para despejar toda confusión con respecto a los usos de “diálogo” y “monólogo” en el desarrollo de la argumentación de Dussel. Éste empieza destacando las virtudes dialógicas de su ética, que tiene como “contenido” la reproducción y desarrollo de la vida en comunidad, y contrapone esta intersubjetividad constitutiva al prototipo “solipsista” de la razón revolucionaria burguesa, que identifica con el *Emilio* de Rousseau. Paulo Freire es considerado el “anti-Rousseau del siglo XX” por su método pedagógico, abierto a la inclusión de sujetos emergentes o “movimientos sociales de los más diversos tipos” (Dussel, 2002: 411). Su figura permite a Dussel revivir en clave pedagógica la dirección transontológica que el filósofo adopta de la enseñanza de Lévinas. En cuanto al sentido contra-hegemónico, también debe destacarse que el proyecto de concientización que promueve Freire, si bien encarna formas dialógicas y por lo tanto horizontales en la relación de aprendizaje; también provoca en el educando pobre la conciencia de la opresión, a la que deberá enfrentar constituyéndose en un sujeto relativamente homogéneo, es decir, “monológico”, en dirección contraria al discurso opresor (Dussel, 2002: 411).

Conviene volver sobre esta idea de “negación originaria”. Ya se vio en I.2 cómo el marxismo y las ciencias sociales son comprendidos, en base al hallazgo de su contenido ético, como saberes “ético críticos”⁷¹. También se señaló como punto de partida (I) el carácter de ese fenómeno denominado “ciudadanía” como conjunto “atomístico” y desde el punto de vista histórico “objeto” y no “sujeto”. La ciudadanía del orbe liberal es un producto de la historia y no un “sujeto” protagónico de la historia. Dado que la universalidad de su alcance incluye tanto la subjetividad *del* orden, como

⁷¹ En este punto vale repasar la posición de Dussel en el debate con Ariel Petruccelli, publicado en la revista *Herramienta*. Allí se plantea que una ética de la liberación debe atenerse a tres criterios: 1) criterio de demarcación de la ciencia en general con respecto a los discursos no-científicos; 2) criterio de delimitación delimitación entre las ciencias naturales y las humanas sociales; 3) introducir en el debate la cuestión de la demarcación ético-política de las ciencias sociales críticas. Conforme a esta inclusión dichas ciencias originarán nuevos paradigmas científicos, fruto de programas de investigación innovadores “desde la solidaridad con las víctimas (...)” (Dussel., 2000: 440).

la subjetividad *negada por* el orden, no es dicha condición ciudadana relevante como fuerza históricamente transformadora. Aún en los casos de previa negación de la ciudadanía a un sujeto, su posterior inclusión en el sistema como “ciudadano” no determina demasiado con respecto a la afirmación de su humanidad e historicidad. Desde la perspectiva de la ética de la liberación esto es así, porque ella, al igual que la teoría marxista, parte de un conflicto estructural: *la negación de la vida humana*. Se trata de una “ética” porque la mencionada “negación”, aún siendo un dato básico o “estructural”, es algo que trasciende el plano de la asimetría meramente fáctica del proceso de producción. Remite al conflicto originario sobre el que reposa todo valor cultural o moral, el “pecado estructural” del cual habla Hinkelammert. Es, por lo tanto, algo que sucede en el interior de la vida humana y no debería suceder; en tanto “exterioridad”, la vida es negada por un “orden” o “sistema” dado, que se reproduce a costa suya. Ahora bien, el sujeto negado, víctima o pueblo, no constituye una identidad cerrada sino la expresión misma de la exterioridad (levinasiana) que, como tal, sugiere variedad e infinitud. Por lo tanto, el pueblo es considerado un “bloque” que aglutina a unos y otros en calidad de “víctimas”. Lo específico que tienen en común no es la categoría de “ciudadano” -categoría que no distingue entre “dominadores” y “dominados”- sino el sufrimiento de su *corporalidad* negada. A falta de una subjetividad única, el bloque popular es múltiple, dinámico y colorido:

“(…) obrero, indio, esclavo africano o explotado asiático del mundo colonial, (...) corporalidad femenina, raza no-blanca, generaciones futuras que sufrirán en su corporalidad la destrucción ecológica; (...) viejos sin destino en la sociedad de consumo, niños abandonados de la calle, inmigrantes, refugiados extranjeros, etc.” (Dussel, 2002: 309).

La negación originaria debe a su vez ser negada por la constitución de ese mosaico de víctimas en una verdadera “comunidad”, a partir de la empatía del diálogo racional entre víctimas que incluye la *irreductibilidad del otro*. En esta línea, en su análisis de una declaración de Rigoberta Menchú, Dussel coincide con aquella en la necesidad de ir construyendo un proyecto con los distintos sectores y aclara que éste debe ser fruto tanto de una razón “crítico-discursiva”, como de una razón “crítica de factibilidad instrumental”. Por lo tanto, conforme a los dos planos que se están

analizando, el nivel dialógico debe articularse con el estratégico. Hay que reconocer, en primer lugar, una instancia básica –argumentativa- entre las víctimas, que plantea procedimientos democráticos, simétricos y participativos de toma de decisiones. En segundo lugar, las decisiones también deben ser efectos de una “razón estratégica” capaz de contabilizar recursos y de medir consecuencias políticas. Pasa a primer plano la conflictiva relación entre los principios éticos y la responsabilidad política, que constituye uno de los motivos centrales de la ética del discurso de Apel y Habermas. En este caso, se profundiza el sentido disidente y combativo, dada la inclusión de conceptos como “clase dominada” o “exterioridad interpelante” que derivan de la respectiva influencia de Marx y Lévinas. La ética del discurso permite algo así como rescatar la idea de ciudadanía, en el sentido de sujetos dialogantes y reflexivos embarcados en la forma general del acuerdo no violento, independientemente de los contenidos que se pongan discursivamente en juego⁷². Sin embargo, este proceso debe quedar subsumido en el proyecto general de la ética de la liberación, dado que esta última, a diferencia de la discursiva, es “material” y no “formal”. Como el contenido de esta “ética material” es “la reproducción y el desarrollo de la vida en comunidad”, la argumentación se subordina a dicho “para qué” o contenido concreto, no quedando limitada a la figura abstracta del mero “acuerdo pacífico”. Se dialoga y acuerda en el marco conflictivo de la apuesta por la vida. Esta apuesta requiere tanto del diálogo como de un compromiso militante de acción “negadora” o crítica, apoyado en la imaginación creadora –y responsable- para oponer al orden existente “alternativas utópico-factibles (posibles) de transformación” (Dussel, 2002: 411).

En el contexto del debate con las éticas “comunitaristas” -basadas en el origen comunal de las identidades y las concepciones de “vida buena”- son relevantes las consideraciones de Dussel sobre la “positividad” cultural de la víctima. El proceso de resistencia no es sólo un proceso de discursividad que incorpora disposiciones estratégicas y tácticas ordenadas en dirección negativa hacia el sistema, sino también

⁷² La ética del discurso examina el consenso, en base a la participación de todos los afectados en la comunidad real. Desde este horizonte teórico se contempla que se está hablando de una “comunidad ideal” (utópica) que sirve de modelo a la real, dado que la participación real de todos los afectados resultaría imposible. Ahora bien, Dussel analiza esta imposibilidad, ya no como imposibilidad “fáctica”. No se trata de una “imposibilidad fáctica”, derivada, por ejemplo, de la dificultad empírica de invitar a todos. La “no participación fáctica” de la que habla Dussel se trata, en definitiva, de aquella que deriva del conflicto estructural que determina la existencia de “afectados excluidos” (Dussel, 2002: 413).

una secuencia donde la víctima se “re-descubre” ocupándose de su historia de vida y de sus creaciones particulares. Así se produce la toma de conciencia de la afirmación del “propio ser valioso” por parte de la víctima (la “pulsión creativa” de la cual se habló en II.1.3). En consecuencia este concepto de “víctima” no puede entenderse como sinónimo de “impotencia” o pura negatividad. La consideración de la víctima como mera manifestación de impotencia aparece en discursos como el de Badiou. De ahí que todos los comentarios o reflexiones de este autor sobre ética cabalguen sobre la dura crítica al predominio de esa idea en la tradición filosófica de Occidente. Al respecto, en uno de sus ensayos sobre filosofía moral expresa: “Hemos visto que la ética subordina la identificación de este sujeto al universal reconocimiento del mal que le es hecho. Por lo tanto, la ética define al hombre *como una víctima*” (Badiou, 1994: 21). Más adelante afirma que esta definición debe ser declarada “inaceptable” (Badiou, 1994: 21). Badiou señala que el hombre concebido como “víctima” queda reducido a “ser-para-la-muerte” o, dicho en términos apropiados al lenguaje de Dussel, a “subjetividad negada”. Sin embargo, para Badiou, sólo el animal puede ser víctima dado que, justamente, lo que distingue al hombre del animal es, dicho en sus palabras, “(...) su obstinación a persistir en lo que es, es decir, precisamente, otra cosa que un ser-para-la-muerte, o sea *otra cosa que un ser mortal*” (Badiou, 1994: 22). Traduciendo dicha “inmortalidad” al lenguaje de Dussel, Badiou parece estar hablando de esa afirmatividad que persevera y se sobrepone siempre a la negación que opera el sistema. Entonces, el hombre no resiste desde su condición de “víctima” sino desde la *potentia agendi* spinoziana que, paradójicamente, no es distintiva de la *potestas* que oprime, sino de la creatividad de la “perseverancia en el ser” del oprimido. Sin embargo, como se verá sobre el final de esta primera parte, resulta por lo menos discutible que la condición de “víctima” impida distinguir una dimensión de “potencia” en el sentido más pleno del término. De hecho, Dussel destaca una dirección negativa articulada con una “positiva”, tanto en el aspecto meramente crítico como en el de la “creatividad” o actividad constituyente. La categoría “víctima”, entonces, es asumida como correlato necesario del *principium oppressionis* en el marco de un “orden injusto”. Toda enunciación sobre la “injusticia” supone un sujeto, el opresor, que se comporta como la encarnación del sostenimiento del orden; en tanto que otro sujeto, el “pueblo” o “la víctima” representa el polo integrado como “excluido” en esa particular dialéctica.

Por supuesto que puede considerarse la virtual potencia del sujeto “pobre” u “oprimido” muy por encima de la del dominador, dado que el primero reviste

dinamismo y autenticidad en relación a sus producciones, mientras que el dominador es generalmente pasivo y se limita a “ordenar” u obedecer patrones socioculturales impuestos por la tradición. Pero esto no desmiente sino que resalta la asimetría fundamental que somete al dominado o “víctima”, sobre todo en el marco de un discurso montado en torno al contraste “justicia-injusticia”, que muestra cómo la potencia creadora del hombre es injustamente ahogada por las rígidas formas del poder burocratizado. Por lo tanto, la positividad o “empoderamiento” de la “víctima”, concebida como agente creador, no debe pasar por alto que, para Dussel, cualquier referencia a la “afirmación” ha de enmarcarse en la dialéctica “sistema-negación de la vida” como horizonte comprensivo. La omisión de dicho encuadre constituye el eje de la crítica que Dussel efectúa a pensadores ligados a la Filosofía de la Liberación, como es el caso de J. C. Scannone.

Según Dussel, si bien Scannone ocupa un lugar meritorio entre aquellos filósofos que, contra la hipótesis del oprimido como determinación meramente negativa, rescatan el sentido afirmativo de la propia cultura, olvida que toda afirmación de una particularidad cultural debe efectuarse “desde la dialéctica opresor-oprimido”. Es decir, la positividad de la víctima debe ser integrada a la lógica de la negación, dado que la omisión de este paso fundamental hace que se recaiga en una ontología “sapiencial” pero no crítica, es decir, inconducente en el marco de un proyecto de liberación. Según Dussel, planteos como los de Scannone se encuadran en el modelo hermenéutico, propio de autores como Ricoeur (1994: 417) o C. Taylor (1994: 252). Todos ellos, si bien aciertan en criticar el esencialismo en base a concepciones narrativistas de la identidad, representan relatos “pre-liberadores” que anteponen el diálogo y la sedimentación cultural a la praxis liberadora.

Tal como se viene planteando, tanto la ética discursiva como la filosofía latinoamericana del “nosotros” o del “estar siendo” (Kusch) parten de presupuestos que la ética de la liberación comparte a medias, dado que cada una de dichas alternativas elude a su modo la captación del *otro* “negado” u oprimido. La ética del discurso, en cambio, postula una comunidad ideal de personas libres e iguales, que polemizan argumentativamente sobre sus conflictos. Sin embargo, ésta lo hace sin tener en cuenta al afectado-excluido de la sociedad real. Además, la postura formal y argumentativa que caracteriza al discursivismo conduce a que su ética se concentre en la justificación de normas, descuidando, por lo tanto, el contexto cultural de los actores sociales y las posibles dominaciones o exclusiones en términos de pertenencia o identidad. A estos

replanteos del liberalismo político se le ha respondido desde Latinoamérica con una cultura sapiencial popular, afirmada y analizada desde una interpretación hermenéutica. Ahora bien, para concentrarse en el punto preferencial de la ética de la liberación, que Dussel denomina “*principium oppressionis*”, hay que trascender el horizonte ontológico y pasar a considerar la “exterioridad” –en sentido levinasiano-, cosa que no hacen ni el modelo procedimental-liberal ni el modelo hermenéutico-comunitarista.

Retomando su crítica a Scannone, Dussel desarrolla una vez más la argumentación del conflicto estructural en torno a la reproducción de la vida, que sirve a lo que llamamos “subordinación conceptual” del término “ciudadanía”. En efecto, Scannone parece trasladar el eje de la ética del discurso del plano de la ciudadanía como ejercicio de los derechos deliberativos en la esfera pública al de la ciudadanía como “lucha” por el reconocimiento cultural. Sin embargo, de lo que se trata, sin desmerecer las formas de participación cívica o pertenencia cultural, es de establecer en qué lugar se hallan éstas en el marco de la contradicción estructural que delimita, por un lado, un sistema opresor y, por el otro, un *pueblo* oprimido. Por eso, según indica Dussel, debe partirse de una racionalidad originaria, material, antagonista y ampliada, en relación con la formal o la hermenéutica, capaz de re-conocer al otro como “otro que el sistema de comunicación vigente” (Dussel, 2002: 411). Esta racionalidad –reproductiva de la vida- posibilita que los “afectados participantes” del sistema de dominación puedan “responder” a la interpelación del excluido y abandonar su posición, ingresando así en una comunidad con la víctima éticamente “anterior” a todo reconocimiento de derechos políticos o culturales.

La distinción del conflicto estructural básico que plantea Dussel puede desglosarse en dos vertientes comprensivas, una ético-metafísica y otra histórica o empírica. Con respecto a la primera vía, hay que recordar que Dussel adopta el concepto levinasiano de “metafísica” y, por lo tanto, parte del a priori ético del *désir métaphysique* de *Totalidad e infinito*. Dicho “deseo” remite a una “deuda” del yo con aquel “absolutamente otro” que es imposible de saldar y determina el carácter *irresoluble* del conflicto básico de una exterioridad que interpela a una totalidad. No hay forma de acceder a una conciliación o “justicia definitiva” en términos de la experiencia trans-ontológica del otro, dado que la proximidad originaria de la alteridad es siempre *exigente* y, por lo tanto, inquietante y conflictiva. De lo que se trata ahora es de examinar cuál es el alcance de esta imposibilidad metafísica en el marco de un proyecto utópico-liberador que pretende incidir positivamente en el plano histórico y que, en

consecuencia, requiere de conceptos más “realistas” en términos de la distinción justicia-injusticia.

En el marco de su Ética de la liberación, Dussel afirma que es criticable todo lo que no permite vivir, aunque también reconoce que la “víctima es inevitable” (Dussel, 2002: 369). Ahora bien, desde el punto de vista de un planteo histórico y militante, el desafío consiste en pensar cómo es posible la esperanza de un sistema políticamente justo, si se está afirmando a la vez que “la víctima es inevitable”. Para desbaratar esta paradoja parece acertado sostener, si bien Dussel no desarrolla este argumento, que la consideración de la inevitabilidad de la víctima en sentido “metafísico” –es decir, la comprensión de la “vulnerabilidad” en el plano ético- sirve eficazmente a su “evitabilidad” en el plano histórico. Habrá, no obstante, que reconocer cierta persistencia de la víctima en el nivel de las instituciones y acordar con Dussel en la imposibilidad empírica de que una institución o sistema de eticidad sean perfectos en su vigencia y consecuencias (Dussel, 2002: 369). Sin embargo, aun considerando dicha persistencia, que remite a la perfectibilidad de toda institución o sistema, se puede sostener –históricamente hablando- la factibilidad de instituciones justas frente a instituciones injustas. Precisamente, en la medida en que el hombre se asuma como “vulnerable” ante el sufrimiento de una víctima potencial, como problema metafísicamente irresoluble, irá hallando las bases filosóficas de la resolución posible de sus conflictos históricos. En la misma línea, uno podría preguntarse, si *siempre* va a haber víctimas, ¿en qué sentido cabe hablar de “liberación”?; es decir, ¿cuál es la legitimidad de tanta pretensión liberadora, eternamente inscripta sobre un fondo irreversible, que parece desalentar toda expectativa humana de trascender el *principium oppressionis*? La respuesta esperanzadora a esta inquietante pregunta reside en la consideración de la modalidad empírica de conflicto estructural que, si bien está relacionada con la vulnerabilidad básica, resulta tan “estructural” como *histórica* y, por lo tanto, *históricamente transformable*. Dicho en pocas palabras: una cosa es el conflicto meta-físico que plantea la vulnerabilidad indeclinable del hombre, y otra es el conflicto histórico que, más allá de toda determinación, habilita la esperanza de una *justicia históricamente realizable*. Sin embargo, aquí se dispara el desenlace paradójico de la cuestión: la comprensión de la imposibilidad en el plano ético-metafísico propicia la posibilidad en el plano histórico. Como sabemos que la vida siempre trascenderá a las instituciones, es posible poner las instituciones al servicio de la reproducción de la vida. Si, por el contrario, se pretende obstinadamente que la vida encaje “empíricamente” con

las instituciones, se proseguirá contribuyendo –directa o indirectamente- a la negación histórica del sujeto humano.

III. A modo de síntesis: poder fetichizado y poder obediencial

A lo largo de la primera parte se mostró la subordinación conceptual de la noción moderno-liberal de “ciudadanía” a la de “pueblo”, en el marco de la ética de la liberación de Dussel. Se partió, pues, de la definición de “ciudadano” como sujeto portador de derechos civiles y políticos y se señaló la insuficiencia de esta categoría, para la determinación del sentido ético de la acción. Dicha insuficiencia se basa en que esta ética reclama arraigo cultural, protagonismo histórico y antagonismo social, y el concepto de “ciudadanía” tan sólo representa una identidad abstracta o “puntual”, espacialidad política des-historizada y funcionalidad respecto de un orden dado, en este caso, el orden liberal-capitalista. Se analizó, entonces, la pertinencia del término “pueblo” de acuerdo con los requisitos de primer orden para la Filosofía de la Liberación y estimando la ambigüedad que le es constitutiva. Conforme a estas consideraciones el autor de esta tesis arriba a la conclusión de que la noción de “pueblo”, en el pensamiento de Dussel, reviste el carácter de una categoría “analógica” a la de “clase dominada”, aunque a su vez preside y da unidad a un significado heterogéneo y mucho más complejo. Dicha dispersión no oculta el determinismo de una raíz social y de cierta tradición narrativa en el análisis de su consistencia y cohesión. De este modo, al decir de Dussel, “pueblo” se manifiesta como “conjunto humano oprimido, en cuanto portador positivo de una historia propia”.

Si se parte del concepto de “nación”, entendido como comunidad política imaginada (Anderson, 1997: 23), de límites territoriales precisos, y organizada en base al reconocimiento de un Estado como autoridad soberana, puede hablarse, por ejemplo, de “los ciudadanos del pueblo de la nación”. En este caso, el término “pueblo” coincidiría con el sujeto del *pacto* que hace viable la soberanía y representaría, de algún modo, el correlato político de la ciudadanía como conjunto de ciudadanos portadores de derechos civiles. Esta definición, empero, se extrae de la interpretación moderno-liberal de “pueblo” y en ella queda descartado lo que para Dussel representa el aspecto fundamental: la referencia al “conjunto humano oprimido”. La identificación de “pueblo” con “pueblo de la nación”, dado que refiere a una pertenencia simbólica determinada, puede emparentarse a la equivalencia “pueblo-sistema de eticidad”. Ahora bien, en tanto el *principium oppressionis* sea entendido en el marco de las relaciones de dominio entre naciones, bien puede, aun para Dussel, hacerse coincidir pueblo y nación;

puesto que la “nación dominada” será el “pueblo” frente al imperialismo de la o las naciones dominantes. Ahora bien, transportados hacia el interior mismo de una nación, de ninguna manera el pueblo coincide con sus fronteras, dado que si fuera así no existiría la dominación “intra-nacional”. Debe considerarse que tanto la clase trabajadora explotada como los excluidos de las fuentes de trabajo, los grupos nativos marginales o aquellos migrantes pobres que luchan por la subsistencia en un determinado territorio nacional, son –entre otras subjetividades como las de “género” y “minorías sexuales”- “pueblo” en tanto sujetos real o potencialmente “negados”.

La ciudadanía liberal es una condición *post factum*, en tanto resultado de una transformación realizada. En cambio, el pueblo es “identidad histórica”, en el sentido de tratarse de un sujeto comprometido en una revolución “por realizar”. En el marco de esta determinación, fuertemente orientada a reducir el protagonismo de la idea liberal de ciudadanía, se analizó la dicotomía ciudadanía-pueblo en base a las dimensiones ontológicas, de subjetividad histórica y de proyección política. En cada uno de estos segmentos, respectivamente, se le concedió a “pueblo” la virtud de ser una categoría holística, temporal y antagonista; a diferencia de “ciudadanía”, asociada a los caracteres de atomismo, espacialidad y funcionalidad al orden (I.1).

Dada esta distinción se intentó despejar la confusión entre el uso que hace Dussel del concepto de “pueblo” y lo que el mismo autor considera la mistificación populista del término. Luego, a los efectos de reforzar el contraste entre esta variante y aquellas fórmulas más bien conservadoras de referencia a lo popular, se enfatizó el carácter analógico y solidario -aunque irreductible- del concepto “pueblo” relacionado al de “clase social” (I.2). En este último caso, la “irreductibilidad” se vinculó no tanto con el carácter “nacional” del término en cuestión, como con la invocación permanente que hace Dussel a la experiencia originaria de la “exterioridad” que recoge de las enseñanzas de Lévinas. Justamente, la constitución alteritaria del fenómeno “pueblo” se articula con una dirección “ético-crítica” en las ciencias sociales, capaz de redescubrir a Marx bajo la clave de una renovada filosofía moral.

La dimensión “antropológica” de la alteridad, que Dussel invoca para evadir una interpretación de cuño religioso, promueve algunas advertencias que apuntan a los rasgos señalados del concepto de “pueblo”. Atendiendo a ellas es importante aclarar que las caracterizaciones de “holístico” y “sujeto de la historia” aplicadas a la comprensión que Dussel tiene del factor popular deben ser cuidadosamente revisadas, a los efectos de lograr su sintonía con su punto de partida *anárquico y trans-ontológico*, que desecha *ab*

initio toda idea de “totalidad” leída en clave esencialista. Además, en cuanto a la función socialmente antagonista de “pueblo”, debe insistirse en la idea de que el sentido *analógico* –entre el *yo liberador* y el *otro*- que asume Dussel cuestiona la *equivocidad* entre el *yo* y el *otro* de la relación ético-originaria levinasiana y su consiguiente deficiencia en términos de comunidad políticamente efectiva. En esta línea, Dussel plantea que Lévinas se queda como “estático ante el Otro” y no muestra cómo “servirlo” o “liberarlo” para construir *con él* un nuevo orden (Dussel, 1975 b: 9). Para Dussel, en cambio, es necesario “dialectizar” la experiencia ética de la alteridad con la disponibilidad política de las víctimas para la lucha contra-hegemónica, si se quiere honrar verdaderamente la alteridad.

Hay que considerar que toda “comunidad de víctimas” exhibe dos dimensiones claves; por un lado, una “positividad”, que incluye la construcción comunitaria del entramado simbólico cultural y político; por el otro, una “racionalidad instrumental crítica” que apunta a los objetivos de revocación del orden existente y de “toma del poder”. Dussel entiende que no se trata de una “toma” en sentido estricto. Rechaza dicho concepto pues considera que lo que efectivamente “se toma” o “puede asaltarse” son los instrumentos que sirven de mediaciones al ejercicio del poder (Dussel, 2008: 29). Ahora bien, con respecto a la participación del pueblo en dicho “ejercicio”, una de las aporías que presenta la concepción ético-política de Dussel se expresa en el hecho de que el pueblo por un lado es “comunidad de víctimas” (aspecto negativo-crítico) y, por el otro, es “comunidad política” o lugar donde reside el *poder constituyente* o *potentia*.

El concepto de “asalto a las instituciones” nunca ha sido del todo abandonado por Dussel. Por el contrario, parece ser el horizonte que inspira y da cohesión a la resistencia, constituyendo algo así como la “tierra prometida” de la gesta popular revolucionaria. Sin embargo, como se desprende de lo afirmado, no se trata de adherir a la pretensión de concretar empíricamente ese horizonte, sino de comprenderlo como la incidencia interpelante del pueblo en el rumbo de la política institucional o “*potestas*”. De ahí que para Dussel el pueblo no debe lo que se dice “tomar el poder”, sino que debe ejercerlo a través del control permanente de las instituciones vistas como “medio” para la reproducción y el desarrollo de la vida. Este es el concepto del poder “políticamente virtuoso” que reside en el pueblo. Dicho en palabras de Dussel: “(...) el sujeto colectivo primero y último del poder, y por ello soberano y con autoridad propia o fundamental, es siempre la comunidad política o el pueblo” (Dussel, 2008: 29). A este *poder* debe reservársele el nombre de “*potentia*”, con el que Dussel se alista en el prolífico círculo

de autores contemporáneos comprometidos en la rehabilitación del pensamiento político de Spinoza⁷³. Sin embargo, como se ha planteado de diferentes modos en muchos pasajes de esta obra, Dussel arrastra la herencia de Lévinas, cuya influencia interfiere, de algún modo, en la libre y directa adopción de los criterios spinocianos. Ya se ha visto que hay un “pueblo”, definido desde el *principium oppressionis* como “víctima” u “otro” en sentido estrictamente levinasiano y un pueblo definido como “lugar” fundamental de la “*potentia*”. Una vez más, parece haber una contradicción entre el “ser potente” y el “ser víctima” o, de acuerdo con las variables examinadas en I.1, “nación ante la potencia extranjera agresiva” (nótese el uso de “potencia” como sinónimo de “dominación” y contrapuesto, por lo tanto a “*potentia*”). También se señaló al pueblo como “las clases oprimidas contra las clases dominantes en la nación” o “la juventud ante las burocracias”, todos conceptos en línea con el sentido ético-crítico proyectado desde la dimensión originaria de la ética de la liberación. Se hizo referencia, entonces, a un sentido “trans-ontológico” y por lo tanto metafísico de “pueblo”, de inconfundible raíz levinasiana. De ahí que se utilizó la palabra “alteridad” para expresar su distinción en un doble aspecto: *negativo*, de “conjunto humano oprimido en cuanto distinto”, y *positivo*, en cuanto “portador positivo de una historia propia”. No obstante, hasta la positividad de referencia parece subordinarse a la “pobreza”, al carácter de “pauper” del hombre de pueblo que convierte a éste en subjetividad arquetípica de la resistencia, en contraste con el mero “ciudadano”, figura políticamente activa aunque “neutral” según los términos antagónicos que requiere la lucha revolucionaria. La básica fragilidad del arquetipo “pueblo” parece tropezar conceptualmente con la asignación de “*potentia*” a su favor, que surge de las definiciones de las tesis sobre política de Dussel. Para el caso

⁷³ Puede consultarse la disertación de Dussel en la Facultad de Filosofía de la UNAM (2004), en ocasión de un debate sobre el libro de Holloway *Cambiar el mundo sin tomar el poder*; con la presencia de Atilio Borón y el propio John Holloway. Allí Dussel objeta la invitación del polémico autor, aún rescatando la consigna de “disolución del Estado” como “postulado estratégico”, de imposible realización empírica, al servicio del ejercicio del poder democrático, social y popular. Es decir, si bien Dussel puede admitir la plausibilidad teórica de conceptos tales como el de “disolución del Estado”, no lo hace bajo la expectativa de una negación objetiva de las instituciones, sino más bien como metáfora del acotamiento de la “potestas” del Estado ante el control popular de las instituciones, más allá de toda sugerencia anarquista encaminada a su supresión. Como dice Dussel: “(...) Estado subjetivado en los ciudadanos, a tal punto que la institucionalidad se iría tornando transparente, la burocracia sería mínima, pero su eficacia e instrumentalidad en cuanto a la permanencia y aumento de la vida sería *máxima*” (Dussel, 2004: 12).

recuérdese el cuestionamiento de Badiou a la condición existencial de “víctima” que postula Lévinas. Nuevamente debe sostenerse la profunda solidaridad de postulados aparentemente enfrentados; para esto debe dilucidarse de que tipo de “poder” es víctima -real y metafísicamente hablando- el sujeto de la *potentia*.

Se puede ser “poderoso” y a la vez víctima del poder, si el poder que se analiza como base de la constitución popular difiere sustancialmente del poder capaz de oprimir o interferir negativamente en la dinámica de dicha constitución. Así lo entiende Dussel cuando caracteriza la *potentia* como poder *en-sí*, que se distingue de la *potestas*, en tanto “poder *fuera-de-sí*”; distinción que denomina “escisión ontológica originaria” (Dussel, 2008: 29). Esta escisión reviste un carácter inevitable aunque es siempre pasible de ser intervenida a los efectos de que la *potestas*, siempre del lado del orden consagrado, no se convierta en instancia malversadora de la *potentia*, siempre del lado del deseo y la vida en comunidad. Entonces, la *potestas* es “(...) la necesaria institucionalización del poder de la comunidad del pueblo” (Dussel, 2008: 30). Aquí comienza la progresiva disolución del presunto desacuerdo entre vulnerabilidad y *potentia*. Por un lado, la institucionalización es “necesaria” y “marca la aparición prístina de la política”. Sin embargo, la *potestas* es, al mismo tiempo, “(...) el peligro supremo como origen de todas las injusticias y dominaciones” (Dussel, 2008: 30). Nótese que metafísicamente hablando bien puede sostenerse que el pueblo es víctima, real o virtual, de la *potestas* (como cuando Lévinas habla de la *violencia del yo*); y sin embargo esto no impide afirmar que la *potestas* pueda ser puesta “al servicio” de la víctima (como cuando Lévinas habla de “escucha” o “responsabilidad”). La advertencia de esta posibilidad crucial hace afirmar a Dussel, justamente, que “(...) la política será la aventura del uso debido (o corrompido) de la *potestas*” (Dussel, 2008: 30). El uso corrompido es equivalente a la realización del orden a expensas de la vida del sujeto, lo cual es una posibilidad inscripta en la naturaleza de todo sistema. Pero esto *no es de ninguna manera un destino*, sino la base de la advertencia que permite el control político de las tendencias totalitarias de lo instituido. De este modo, posiciones como la anarquista, ceñidas a la pretensión de un protagonismo popular puramente autónomo, parecen el revés funcional de un poder institucional que se “autonomiza”, traicionando o desoyendo el “mandato” que emana de la *potentia* popular.

Dussel traza una analogía con el campo económico, donde el *trabajo vivo* del trabajador “se objetiva como valor en el producto” (Dussel, 2008: 33). Del mismo modo, el poder del pueblo (*potentia*) se objetiva o aliena en el sistema de instituciones

políticas producidas históricamente para el ejercicio de la *potestas* (Dussel, 2008: 33). Esta alienación representa la negación de un auténtico *ejercicio delegado*, convirtiéndose en lo que Dussel llama “ejercicio fetichizado” del poder del pueblo.

Ahora ya se está en condiciones de entender qué clase de “poder” es aquel que niega al sujeto histórico-popular, justificando la caracterización de Dussel de “pueblo” como “comunidad de víctimas”. El pueblo, en tanto *otro*, es siempre la víctima latente o manifiesta del poder fetichizado; pero esto último no le impide ser ontológicamente hablando el lugar de la *potentia agendi*. No sólo una cosa no impide la otra, sino que ambas se implican mutuamente. La consecuencia que extrae Dussel de esta implicación es que la “fetichización” de las instituciones, lejos de ser un hecho inevitable como proclama el liberalismo cínico analizado en II.2.2, es una realidad históricamente transformable a través de la *praxis* ético-liberadora. Esa *praxis* tiene como utopía u objetivo, capaz de orientar efectivamente el rumbo institucional de una comunidad, la constitución de una forma de *potestas* no fetichizada que Dussel denomina “poder obediencial”.

El profesionalismo político, como se vio en I.3 con Weber y la sustitución de la *Klesis* mesiánica por la *Beruf* luterana, es una de las fuentes culturales de la progresiva burocratización de la política que constituye la forma básicamente moderna del poder autoreferente o fetichizado. La “vocación” que defiende Dussel conserva el espíritu de los postulados mesiánicos analizados en el citado capítulo de esta tesis. No se trata de la condición de ser “llamado” o “elegido” *para sí*, tal como sucede en la biografía del individuo exitoso de la *Beruf*; sino de una convocatoria que es “revocatoria” de la injusticia y, por lo tanto, sitúa de lleno al convocado en una arena donde el beneficio personal se arriesga en aras del servicio al *otro*. El hecho de que lo personal ocupe un segundo lugar en el orden de prioridades de un mandatario es lo que hace de él un mandatario legítimo; siendo que la mera decisión de las urnas electorales resulta insuficiente para remitir a la noción de “elegido” que subyace a una auténtica dirigencia. Así como resultaba paradójica la articulación en la definición de “pueblo” de términos en apariencia antagónicos como “víctima” y “*potentia*”, ahora, y por la misma razón, debe sostenerse en la esfera del comando de la sociedad la plausibilidad de una condición paradójica de la *potestas*: *es mando porque en el fondo es obediencia*. Conforme a esta caracterización, Dussel plantea la máxima fundamental que debe guiar al mandatario o delegado político: “(...) obrar siempre a favor de la comunidad, escuchando sus exigencias y reclamos”, es decir, deberá obedecer a la comunidad (al

pueblo), pues la obediencia es la posición primera que debe poseer el representante que ejerce alguna función pública (Dussel, 2008: 36). El concepto de “obediencia” alude a la necesaria “diferenciación de funciones heterogéneas” correspondiente a la necesidad de la mediación institucional (Dussel, 2008: 38). Entonces el pueblo, en tanto sujeto vulnerable, es siempre víctima del poder fetichizado o poder que “*manda mandando*” y, a la vez, sujeto de la *potentia*, en tanto sustento de un poder que “*manda obedeciendo*”. En el contexto de esta “arquitectónica política” que diseña Dussel, la ciudadanía se vuelve objeto de obligada mención y, en más de un caso, ocupa un sitio análogo al de “pueblo” o “comunidad”, como cuando Dussel expresa que la institucionalidad política debe conducir a la “producción, reproducción y aumento de la vida de los ciudadanos” (Dussel, 2008: 56). No obstante, el “lugar” de la *potentia*, propiamente hablando, no es la ciudadanía como formación colectiva de individuos con derechos civiles y/o políticos sino el pueblo. La unidad articulada entre *vulnerabilidad* y *potencia de actuar* se manifiesta en el tránsito que va del ser mera “voluntad negada” a voluntad que “opera desde los oprimidos”; vale decir, “(...) como querer que el Otro viva; voluntad como solidaridad y como creación” (Dussel, 2008: 95). Aún la recuperación política del concepto de “ciudadanía” conserva la subsunción que viene planteándose desde un principio: la subordinación de esta noción al predominio conceptual de “pueblo”.

Más allá del acuerdo que pueda prestarse a las afirmaciones de Dussel y de lo atinadas y realistas que éstas puedan sonar ante ciertos aires disruptivos que emanan de la filosofía contemporánea, hay una particular crítica del “holismo” que describe el “pueblo” en la versión de Dussel que ocupará un lugar destacado en la segunda parte del presente estudio. Esta se lleva a cabo desde el contexto de la llamada “Filosofía Intercultural”, en particular, a través de la polémica que Fernet Betancourt Betancourt entabla contra algunas de las conclusiones que se desprenden de la versión dusseliana de la Filosofía de la Liberación. Fernet Betancourt no deja de tener en cuenta el trasfondo levinasiano del pensamiento de Dussel, que evita que el “holismo” de éste recaiga en un “sustancialismo”. También debe incluirse en el haber de la Filosofía Intercultural el reconocimiento explícito de la necesidad de la organización popular y del antagonismo social en clave transformadora. Dicho en palabras del autor citado: “(...) sin arraigo en procesos concretos de liberación la interculturalidad se convierte en un entretenimiento académico” (Fernet Betancourt, 2004: 40). De todos modos, y pese a este reconocimiento que revela la “herencia” que une ambos pensamientos, hay críticas y distanciamientos puntuales que dan lugar a la problemática que será abordada en la

segunda parte de este trabajo. En particular, como fue planteado en la Introducción, se sostendrá la hipótesis de la rehabilitación conceptual del término “ciudadanía” en el marco del pensamiento intercultural; rehabilitación que supone la transformación radical del sentido acuñado por el liberalismo.

SEGUNDA PARTE

IV. Estructura e historicidad de la reelaboración intercultural del concepto de “ciudadanía”

La Filosofía Intercultural, particularmente en la versión que de ella ofrece Raúl Fonet Betancourt Betancourt, representa y promueve el diálogo inter-filosófico entre sabidurías y/o “filosofías” de distintas culturas. Por este rasgo se diferencia de otras dialógicas que plantean un diálogo *ad intra* de una cultura dada, como, por ejemplo, el “diálogo argumentativo” de la ética del discurso en base a criterios de validez propios del *lógos occidental*. Según Fonet Betancourt, la Filosofía Intercultural consiste en una “propuesta programática” al servicio de una “nueva transformación de la filosofía”. Esta transformación, de acuerdo con lo adelantado, parte del supuesto básico de “(...) la experiencia de las culturas de la humanidad como lugares donde se practica la filosofía” (Fonet Betancourt, 2005: 401) por fuera del canon occidental y su “mito” de Grecia como matriz exclusiva de mundos filosóficos. En el curso de esta Segunda Parte se irán sumando determinaciones y matices a esta idea general. Por lo pronto, considero importante tener presentes las demarcaciones estudiadas en el contexto del predominio conceptual del término “pueblo” de los años sesenta y setenta. En la actualización de estos contenidos debe destacarse que la discusión sobre los conceptos de “pueblo” y “ciudadanía” entre los filósofos de la liberación y los representantes de la Filosofía Intercultural se halla ligada a un escenario que tiene como eje el año 1992. El motivo de la conmemoración de los quinientos años del “Descubrimiento” de América, que congregó una multiplicidad de preparativos de variada procedencia ideológica; fue también el *momento* en América Latina de “(...) un verdadero renacer de la resistencia de los pueblos indígenas y afroamericanos” (Fonet Betancourt, 2004: 25). Más adelante se desarrollará el papel poco decisivo que el autor citado asigna a ciertos representantes consagrados de la Filosofía latinoamericana y “de la liberación”, en lo que denomina “el *kairós* de la coyuntura histórica de 1992” (Fonet Betancourt, 2004: 74). Previamente se retomará el análisis del concepto liberal de “ciudadanía” para ensayar una relación entre ciudadanía, cultura y nación, que sirva de terreno introductorio al debate entre Filosofía Intercultural y Filosofía de la Liberación.

El retorno a la esfera de la ciudadanía liberal tiene el objetivo de ir anticipando las notas principales de la “transformación” del concepto de ciudadanía que presenta el pensamiento intercultural según la hipótesis central de este trabajo. A los efectos de

dicha delimitación que, como se verá, pone en primer plano el concepto de “ciudadanía cultural”, es importante preguntarse qué concepto de “cultura” es relevante para un programa teórico-práctico de relaciones interculturales y cuál es su relación con el concepto de “pueblo” que surge de la óptica de la Filosofía de la Liberación. Esto conducirá al citado escenario de 1992 y a la discusión entre Dussel y Fernet Betancourt en torno a temas tales como unidad y pluralidad, transmodernidad e interculturalidad y liberación y traducción.

IV.1 Lo nacional entre la ciudadanía y la cultura

El concepto de “ciudadanía” remite, como se vio, a una identidad portadora de derechos civiles y políticos. Desde lo filosófico, tal identidad comenzó a cargarse de nuevas determinaciones a partir de los años ochenta. Esos años, en el curso de los cuales puede observarse un progresivo declive del término “pueblo” en los más diversos planteos teóricos, exhiben fórmulas académicas tendientes a la ampliación y sedimentación de los modos de entender la vida ciudadana. Desde la llamada “identidad nosotros” que, según se ha visto, Taylor opone al “yo puntual”, hasta la invocación de individuos participativos y “razonables” de un Rawls o un Habermas, exceptuando matices y diferencias, todas las posiciones se proponen ampliar los tradicionales enfoques positivistas o iusnaturalistas de comprensión de la ciudadanía, en base a propuestas reflexivas de variada índole. Sin embargo, así como en su momento se vio que la ciudadanía, tanto jurídica como filosóficamente entendida, no comprendía necesariamente en su concepto la determinación histórica y moral de la “opción por el oprimido”, tampoco puede decirse que esta ciudadanía compleja, fruto de ampliaciones comunitaristas o procedimentales, incluya en su concepto la apertura al diálogo o la interacción con formas de vida de otras culturas. Se ha procurado mostrar como, en un contexto pretendidamente superador de ciertos íconos de la democracia burguesa, la Filosofía de la Liberación de Dussel se desarrolló conforme a una generalizada subsunción de la problemática ciudadana bajo la instancia decisiva de la opción por el pueblo. En cambio, en el nuevo contexto que se abre a partir de los ochenta, aún bajo la insistente parquedad socio-cultural de los enfoques liberales, puede detectarse el rescate del concepto de “ciudadanía” por parte de la Filosofía Intercultural, como forma de agenciamiento estratégico con miras a su capitalización de acuerdo con el objetivo de la aproximación y el diálogo entre las culturas.

Debe consignarse que tanto la ciudadanía como la cultura sufren la influencia del imaginario moderno de “nación” que les confiere límites precisos, y esto repercute tanto en la esfera de una “ética de la reproducción de la vida”, como de cara a las exigencias de las “ciudadanías emergentes” que visualiza la perspectiva intercultural (Bonilla, 2008: 1). Respecto de lo primero, puede rastrearse cómo a partir de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, y desde Rousseau en adelante, se ha desarrollado una tendencia argumentativa en torno a la sospecha de una

contradicción de fondo entre el ciudadano y el ser humano. Cabe decir que en nombre de la ciudadanía, en tanto principio que remite inmediatamente a una nación, es frecuente el establecimiento de privilegios de nacionalidad entre los seres humanos. Lo mismo ocurre con la cultura. Sucede que la idea moderna de “nación”, que se constituye siempre a partir de fronteras o límites precisos, transfiere esas limitaciones a los conceptos de “ciudadanía” y “cultura”, a riesgo de entorpecer el flujo intercultural que se pretenda reivindicar en base a dichos términos. Por tanto habrá que liberar a las nociones de “ciudadanía” y “cultura” de aquellas fórmulas que las sujetan tan estrechamente a una interpretación estatal o nacional, para dar paso a la dinámica aperturista que requiere el fomento de prácticas interculturales.

En general, para que la ciudadanía o la cultura puedan reproducirse y modelarse de acuerdo con las limitaciones propias del típico imaginario “cerrado” de nación deben absorber de éste su tendencia a la auto-imagen homogeneizante y al escamoteo de la diferencia o la conflictividad. De este modo, el concepto de ciudadanía pasará a organizarse conforme a criterios que presiden la composición e integración de sus piezas en esa totalidad “imaginada” que es la nación (Anderson, 1997). En “Imágenes de nación y ciudadanía interculturales emergentes”, Bonilla reproduce la cristalización de la acepción moderna de nación en base a tres metáforas⁷⁴ relevantes para el análisis de la problemática de las nacionalidades y el multiculturalismo: “el espejo”, “el crisol de razas” (*melting pot*) y “el mosaico”. La primera de ellas remite a sociedades “culturalmente ensimismadas” que van desde un “nacionalismo étnico” a un “nacionalismo cívico”. En todos los casos se trata de sociedades que se conciben a sí mismas como homogéneas y por esa razón, implícita o explícitamente, identifican la cultura con una unidad de características bien definidas y encerrada en los límites narcisistas de la propia nacionalidad. La metáfora del “crisol”, como su nombre lo indica, procede de la consideración de una cierta “fusión” de elementos, pero siempre

⁷⁴ Las tres metáforas son ya todo un clásico en el seno de las discusiones filosófico-políticas sobre la problemática multicultural. Aparecen incluso como título de la compilación realizada por Francisco Colom González. En la presentación de *El espejo, el mosaico y el crisol* Colom se refiere a ellas puntualizando la “precisión y sencillez” de dicha retórica en el marco del estudio de las identidades políticas y la heterogeneidad sociocultural que caracteriza las sociedades actuales (Colom, 2001: p.7). Estas son analizadas y situadas por Bonilla en el contexto mundial, latinoamericano en particular, bajo la impronta de una crítica tendiente a presentar el “diálogo intercultural” como variable ética y políticamente distintiva de cada uno de los modelos derivados de ellas.

gobernada por criterios asimilacionistas de incorporar inmigrantes o reducir pueblos originarios a un patrón cultural determinado. Este “mito norteamericano” -según señala Bonilla- influyó ampliamente sobre el imaginario argentino de los constituyentes de 1853/60 y también en la denominada “Generación del Ochenta”. Esto significa que por detrás de la *diversidad de yoes* que la sociedad liberal comprende e identifica bajo la categoría común de “ciudadanos”, se ha impulsado una *identidad nacional* que muchas veces lleva adosado el carácter de lo “popular”, sin que este ser “popular” se corresponda, claro está, con aquella forma de entender el “pueblo” de Dussel y la Filosofía de la Liberación. Lo popular que late en la metáfora del *melting pot* resuena en esas frases naturalizadas por el uso coloquial, como cuando se dice, por ejemplo: “el pueblo argentino es católico”. Es como referirse a los sentimientos, gustos o ideologías que predominan en una mayoría real o imaginaria de la población, sin que esto plantee una diferencia de peso entre conceptos como lo “masivo” y lo propio del pueblo. De este modo, del asimilacionismo de la variante del “crisol” no resulta un “pueblo” como subjetividad histórica y/o cultura en resistencia; mucho menos un “pueblo” de acuerdo con el sentido “alteritario” que pretende otorgarle Dussel. Más bien se está ante el predominio subyacente de un “mito” asociado a la articulación simbólica de la nación que desplaza la historia, apelando a una comunidad orgánica constituida por lazos biológicos y/o telúricos. Una idea de esta articulación mítica “pueblo-nación”, que constituyó “ciudadanos libres e iguales” en base a un sistema de “limpieza” y asimilación, aparece en el citado texto de Bonilla. Allí se muestra cómo en la *Constitución Argentina* (Art. 25) se establece la igualdad de derechos para todos los habitantes de la República Argentina, en paralelo a una política gubernamental que conjuga proyectos de apertura y libertad de cultos para la inmigración europea con proyectos de exterminio o evangelización para la población originaria y mestiza (Bonilla, 2008: 5).

La metáfora del “mosaico” adquiere singular relevancia desde el momento en que, sobre su base, se pretende combatir el mito liberal-ilustrado de una ciudadanía disociada de los contextos culturales de emergencia, de acuerdo con las características propias del clásico liberalismo iusnaturalista. Puede decirse que la importancia adicional de esta formulación reside en su pretensión de hacer visible el carácter cultural de toda ciudadanía, develando los trasfondos racistas o integristas de esos “pluralismos” declamados desde los modelos del “espejo” o el “crisol”. Si toda ciudadanía supone cultura, entonces, todo pluralismo que se precie de tal debe ser “multicultural”. Debe

concederse que las teorías multiculturalistas vienen sirviendo a la buena intención de deslegitimar las prácticas homogeneizadoras implícitas en los procesos de modernización. Tal como puede observarse en el citado texto de Bonilla, se trata de un modelo originado en el contexto canadiense, que supone dos premisas fundamentales expresadas en la *Canadian Multiculturalism Act* de 1988. La primera de ellas sostiene que “(...) en tanto seres humanos los miembros de las diferentes culturas son moralmente iguales”; la segunda, que “(...) es necesario considerar y respetar las diferentes identidades culturales como constitutivas del bienestar y de la identidad individuales”. En los textos de Will Kymlicka, el filósofo más representativo del *canadian multiculturalism*, puede advertirse la valoración de la cultura liberal, como único contexto posible para una convivencia pacífica y democrática de las más diversas formas culturales de vida. Sin embargo, del texto de Bonilla se extrae la sospecha de que esta “reivindicación” no hace más que transferir al concepto de “cultura” aquellas características de “atomismo” y “ahistoricidad” -es decir: mera tolerancia e “impermeabilidad” de fondo entre las culturas- que se señalaron para el caso del ciudadano comprendido en su expresión meramente individual.

En *La política vernácula* Kymlicka explicita el supuesto de la superioridad de la cultura política liberal, en cuanto a la capacidad de albergar en su seno a la mayor cantidad de culturas en el marco de una convivencia pacífica. Se ha visto que no hay ciudadanía exenta de pertenencia cultural, como tampoco hay cultura que no absorba en sí las limitaciones derivadas del imaginario de la nación. Por lo tanto, cabe anticipar que todo “nacionalismo” constituye el germen de predominios y fricciones de carácter étnico, que se traducen en intolerancias de todo tipo. Sin embargo, esa regla, válida para todo nacionalismo, es confirmada por Kymlicka en base a una excepción que, por lo tanto, se convertirá en el modelo a seguir de toda pretendida organización democrática: el “nacionalismo liberal”⁷⁵ (Kymlicka, 2003: 59). Kymlicka asegura que una forma “liberal” de nacionalismo no trata de imponer de manera coercitiva una identidad a aquellos que no la comparten, mientras que las formas “no liberales” de nacionalismo suelen valerse de la coerción para promover una “identidad nacional común”. El liberalismo, por lo tanto, arroja una cierta “pérdida” en lo que se refiere a

⁷⁵ Una ampliación del concepto de nacionalismo liberal será desarrollada sobre el final de este trabajo, en el punto 2 del Epílogo de esta tesis, cuando se analice más a fondo el carácter “atomista” de la ciudadanía liberal, en el marco de su distinción con el interculturalismo.

arraigo o pertenencia a un determinado horizonte cultural, condición que lo hace “débil” en términos de identificación con un patrón nacional. Sin embargo, a cambio de dicho déficit, suma una “ganancia” de índole democrática en cuanto a la capacidad de incluir en su membresía la más amplia gama posible de diversidad cultural y disensión individual. El nacionalismo liberal, por lo tanto, “(...) no trata de dismantlar las instituciones de otros grupos nacionales” (Kymlicka, 2003: 61) o grupos originarios preexistentes a la conformación del Estado, con territorio, autoridades y culturas propias. Tampoco pretende imponerse a aquellos grupos culturales no nacionales que buscan reconocimiento y acomodo, como los grupos de inmigrantes y refugiados, las minorías religiosas, e incluso los grupos culturales no-étnicos como los gays o los discapacitados. Es decir, lo que Kymlicka denomina “nacionalismo liberal” le sirve, más que nada, a los efectos de contrarrestar cierta insuficiencia del modelo liberal clásico, que bajo la “ingenua” pretensión de un orden “aculturado” no dejó de filtrar y reproducir las políticas excluyentes, expresadas en metáforas como el “espejo” y el “crisol”. Entonces, dicho “nacionalismo” se comporta en el texto de Kymlicka como el sustento cultural adecuado para, en base a él, constituir una sociedad *multicultural*, atenta a los reclamos de los mencionados grupos “(...) no sólo en cuanto a la tolerancia y a la no discriminación, sino también en cuanto al explícito acomodo, reconocimiento y representación en el seno de la sociedad mayor” (Kymlicka, 2003: 61).

Ahora bien, en el marco de la contradicción pueblo-ciudadanía, planteada en la primera parte de este trabajo, poco importa que se esté hablando de una “pluralidad de ciudadanos individuales”, que conviven pacíficamente en el interior de un determinado orden, o se cambie dicha definición por la de una “pluralidad de pueblos” o “de formas culturales y disensiones individuales”. Lo que en este caso vuelve fatalmente a soslayarse, ahora en nombre de la incorporación al “orden social” de culturas y naciones, es la consideración del “otro” o *la víctima* del orden social mismo. En este sentido, Kymlicka reproduciría bajo la forma de lo “grupal” las mismas condiciones estructurales que Dussel, por ejemplo, critica a todo esquema liberal-capitalista. Se habla de “pueblos” o “grupos” para negar *al* “pueblo” (en singular). Por lo tanto, desde ese ángulo puede considerarse que el renovado concepto de “ciudadanía” no hace más que reproducir, en clave *multicultural*, las mismas limitaciones del concepto liberal clásico: “atomismo”, “ahistoricidad” y “funcionalidad” a un orden dado. No se percibe un tratamiento agudo de la “injusticia social” ni, mucho menos, la identificación de un sujeto histórico, popular y liberador. Los pueblos se hallan nivelados entre sí y eximidos

de toda reflexión acerca de su constitución histórica y contradicciones internas. La cultura, una vez más, parece haberse naturalizado.

Hay, sin embargo, impactos del multiculturalismo capaces de sacudir más de un cimiento de la Filosofía de la Liberación. El eslabón más débil de ésta última es, a mi entender, precisamente esa constante y distintiva concentración de los discursos liberacionistas en la delimitación de un *pueblo unitario*. La característica de “unidad” aporta sentido histórico e imprime consistencia al antagonismo. Casi se torna una pieza esencial en el marco de los ideales más preciados de los años sesenta y setenta. No obstante, en un mundo donde la utopía de “la toma del poder” se torna cada día más utópica y la marca posmoderna de la *differánce* se burla de toda nostalgia por la unidad, el concepto “diversidad” se ha vuelto una divisa de época y, para él, suele ser más operativa la idea de “ciudadanía” que la de “pueblo” en versión singular. No dudo de que, más allá de las motivaciones epocales, haya razones de fondo que justifiquen esta apelación a la diversidad. Pero también es cierto que la discusión entre “lo diverso” y “lo liberador” parece remitir a un “callejón sin salida”, sobre todo, si el polo que habla en nombre de la liberación se atrinchera en un concepto demasiado homogéneo de “pueblo” y el sector “pluralista” adopta un modelo demasiado “atomista” y dialógicamente deficitario como parece ser el de Kymlicka. Sostengo, y trataré de ir demostrando, que el pensamiento intercultural supera la cosmovisión cerrada y atomista del nacionalismo liberal, permitiendo articular el *principium oppressionis* y la liberación con la percepción dinámica e histórica de la diversidad cultural. Deberá empezarse por examinar un poco más el concepto de “cultura”.

IV.1.2 Aproximaciones a una definición de cultura

El tratamiento de la noción de “cultura” exhibe un campo de análisis tan vasto y complejo que deberá ser acotado conforme a las limitaciones del presente encuadre teórico. Esta advertencia conduce a no centrar el análisis en torno de una definición ostensiva de “cultura” y a tratar de que sus notas distintivas vayan apareciendo en el curso de problemáticas precisas. De acuerdo con lo dicho pueden delimitarse tres áreas significativas de abordaje. La primera se relaciona con el interés de rescatar de la espesura semántica que ofrece el término en general aquellos sentidos que enlacen la

noción a una perspectiva situada en la contextualidad latinoamericana. La segunda dirección, que deriva claramente de lo señalado, consiste en operar analíticamente en el marco de la distinción entre “cultura” y “pueblo”, siendo particularmente relevante para el caso la concepción de “pueblo” extraída de la ética de la liberación de Dussel. Finalmente, se tratará de demarcar un concepto de “cultura” –y por lo tanto de “identidad”- significativo para la *praxis* intercultural y aplicable en lo concerniente a la determinación de “ciudadanías culturales”.

En general la cultura se asocia con el conjunto de objetos y redes simbólicas que orientan valorativa y normativamente las prácticas de los sujetos, constituyéndose en una suerte de “segunda naturaleza del hombre” (Parker, 2005: 79). En dicho sentido, la modernidad ha trazado una clara divisoria entre “cultura” y “naturaleza”, siendo la cultura aquella dimensión que define la nota específica del mundo del hombre. Tal como apunta Parker, la cultura comprende las objetivaciones del mundo del trabajo y los lazos comunicacionales de los sujetos; procesos que se dan siempre bajo coordenadas espacio-temporales, de ahí que las culturas representen contenidos distintivos conforme con la particular dialéctica entre ubicación geográfica y experiencia histórica de cada grupo humano. Esto lleva a que cada cultura exprese un “mundo de la vida” que comporta cierto estilo de vivir y cierta forma particular de relación con los contenidos de sus respectivas tradiciones. Toda cultura encarna una particular “tradición rectora” interpelada de manera constante por cierta “contingencia innovadora”.

La etimología del término “cultura”, derivado del cultivo de la tierra (*cultus agri*) y trasladado al orden de la relación con los dioses (*cultus deorum*), revela la íntima afinidad de cultura y religión en el contexto de la Antigüedad. Ahora bien, la tradición moderna, fiel a su dirección antropocéntrica, ha mutado la forma de entender la cultura, operando la separación entre su definición y “*cultus*” en línea de una identificación de ésta con el orden propiamente humano. De dicha mutación se deriva el hecho de que la esfera de lo cultural, a partir de la modernidad, se asocie con “reino del espíritu” como dimensión centrada en el sujeto y, por lo tanto, con el “reino de la libertad”. Esto contribuye a la determinación de lo que a partir de ese vuelco semántico empieza a considerarse bajo la carátula de “hombre culto”, esto es, hombre abocado al

“cultivo del espíritu” frente a la materialidad o la naturaleza; hombre comprometido con el reino de la libertad, frente a la órbita animal de la subsistencia y la “necesidad”⁷⁶.

Si el gran defecto de la cultura atada a la religión y la metafísica consistió en una ahistoricidad que disolvía su dinámica en un orden de esencias fijas, la reforma moderna no ha hecho más que consagrar una forma trascendental –es decir, subjetiva y a la vez totalizadora- de ahogar la historicidad y el pluralismo. Con la concepción derivada de dicha reforma se fue consolidando un concepto de “cultura” monocultural, humanista y burgués, para el cual la manifestación cultural *por excelencia* es aquella que coincide con la tradición y estilo de vida clásicos del mundo occidental (Parker, 2005: 81). El “hombre culto” se elevó “ocultando” al hombre occidental y burgués, trasmutándose en una suerte de “nueva esencia” a la que, paradójicamente, se comenzó a “rendir culto”. De ahí que esa, dicho kantianamente, “mayoría de edad” de la humanidad, fue arrastrando al resto de las culturas al sitio de lo inhumano o, en el mejor de los casos, lo “atrasado”.

El universo simbólico occidental se desarrolló autoconsagrándose como lo universal por antonomasia, convirtiéndose en patrón planetario de medida para el establecimiento de la “belleza” de las “bellas artes” o la “altura” de la “alta cultura”. Pero desde el momento en que se observa que su “dominancia” suele ser camuflada bajo la “excelencia” o la “relevancia” se advierte en ello el barniz falsificador que caracteriza toda operación ideológica. Como primera conclusión, se extrae de lo analizado que una perspectiva latinoamericana de entender la cultura no puede dejar de visualizar la virtual dominancia y deformación ideológica de la cultura -en este caso, de la cultura moderno-occidental y su derivación dada en llamar “globalización”- bajo la certera denominación de “cultura dominante”. Por lo tanto, desde el presente enfoque debe considerarse la cultura como un campo discursivo atravesado por tensiones entre posiciones antagónicas, tales como orientaciones ético-políticas e ideológicas, oficiales y subalternas, centrales y periféricas, hegemónicas y contrahegemónicas. La cultura es un terreno disputado donde se manifiesta la dominación y la resistencia de los pueblos. Sin embargo, vale establecer un rasgo diferencial entre la dominación económica y la dominación cultural. En el caso de la dominación económica el centro es la

⁷⁶ Puede observarse en Kant la asociación de “cultura” con la capacidad humana de “escoger los propios fines”, es decir, de ser libre, y con ello la convicción de que la cultura es el “fin último” para el cual la naturaleza ha dotado al hombre.

acumulación de capital por parte de un sector que al apropiarse del trabajo del otro convierte a éste en “des-poseído” –como “proletariado”- que se define negativamente en oposición a la clase dominante. El caso de la dominación cultural es distinto ya que consiste en un “etnocentrismo” basado en la consideración, explícita o implícita, de que las “positividades”, es decir las creaciones u objetivaciones de una determinada etnia o cultura, son superiores a las positividades de las otras. Esto último implica que el sujeto dominado sigue siendo –como dice Dussel- “portador positivo” de una historia e identidad propias, sólo que a los ojos del conquistador-colonizador esa “identidad” se revela como fenómeno emergente de mundos de la vida precarios y atrasados. La historicidad de dichos sujetos que integran esos mundos luce empobrecida, como si se tratara del mero transcurrir en el tiempo de pueblos sin historia.

La cultura es, por lo tanto, “positividad” en el sentido de capacidad de “transformación de la naturaleza” en objetos particulares y de acuerdo con *modus operandi* que revelan cierta forma de ser y potencia de actuar. No obstante, no debe entenderse necesariamente dicha “positividad” como la afirmación de una esencia o “presencia” metafísica inmutable. Es más, puede observarse que la tendencia a considerar lo “propio” como lo “esencial” –como se verá más en detalle- está en la base de toda dominación cultural; y que si no se combate esta tendencia en el espíritu del dominado, bien puede éste protagonizar un recambio de autoridad cultural donde el paradigma triunfante resulte tan autoritario y excluyente como el depuesto. Por lo tanto, la segunda conclusión que puede extraerse desde la perspectiva latinoamericana es que si se quiere erigir un discurso auténticamente crítico respecto de la cultura dominante, se debe partir de una consideración de la “positividad cultural” capaz de conjugar, tal como señala Cullen, identidad, diferencia y alteridad (Cullen, 2004: 134)⁷⁷.

Recapitulando, en el marco de la Filosofía latinoamericana la cultura debe entenderse, teniendo en cuenta la relación estructural entre culturas que dominan y culturas que resisten. Esto anticipa un principio de singular importancia para la Filosofía

⁷⁷ El “no esencialismo” de la identidad no es solamente una categoría que comporta diferencias en estricto sentido gnoseológico, sino que comprende una dimensión ética; de ahí la importancia del concepto levinasiano de “vulnerabilidad” en toda configuración de una identidad colectiva o “nosotros”. En un análisis del globalismo actual Cullen señala que la “desculturalización” de la esfera pública, impulsada por la mundialización ideológica de la cultura liberal “de mercado”, está montada sobre la base del no reconocimiento, por parte de los consensos neoliberales, de la “vulnerabilidad humana”, es decir, por la incapacidad de sentirse afectado ante el clamor de un “otro interpelante”. (Cullen, 2003: 66).

Intercultural: “monocultural” no es sinónimo de “una sola cultura”, sino de la elevación ideológica de una expresión cultural al carácter de *lo cultural* por antonomasia, y de las prácticas etnocéntricas y etnocidas que se derivan de este tipo de hipóstasis. En segundo lugar, y estrechamente articulado con lo primero, hay que destacar la diferencia, la contingencia o el azar, como elementos disruptivos que se conjugan necesariamente con el patrón cultural a los efectos de evitar las tendencias colectivas al aislamiento o al narcisismo xenófobo.

De acuerdo con lo visto, las notas distintivas de la comprensión de la cultura desde el pensamiento latinoamericano son: el rescate del antagonismo y la resistencia cultural (Salazar Bondy, Dussel, Cullen); la consideración de la historicidad de toda cultura (Zea, Roig); la comprensión de la “positividad” como “densidad” no esencialista (Kusch⁷⁸, Scannone, Cullen); la distinción entre “lo cognitivo”, como saber estructurado en base a informaciones, y lo “sapiencial”, como saber que articula “radicalidad crítica y gravedad ética” (Cullen); la captación crítica de una *económica* interpretada desde *el otro*, concebido como *pauper* análogo e irreductible al proletariado, que articula la positividad cultural con la lucha social por la reproducción y desarrollo de la vida en comunidad (Dussel, Hinkelammert, Boff).

En referencia al segundo de los objetivos, la distinción “pueblo-cultura”, puede observarse que el habla cotidiana suele estrechar la significación de ambos términos hasta el extremo de su confusión. De todos modos, puede establecerse una demarcación reflexiva sobre la base de la consideración de “pueblo” como sujeto *reproductor* y *creador* de cultura, y “cultura” como *lo reproducido o creado*. La distinción queda puesta en evidencia cuando se habla, por ejemplo, del “pueblo azteca” para hacer

⁷⁸ Más allá de las habituales críticas de “ontologismo” que se hacen al pensamiento de Kusch, el carácter polémico de estas acusaciones lleva a que en este apartado me incline por resaltar notas de su pensamiento que van en dirección opuesta al sustancialismo y destacan el dinamismo y la creatividad que Kusch asigna a la cultura. En el *Esbozo* refiere a las implicancias de la cultura como “defensa existencial frente a lo nuevo”. Es cierto, toda identidad cultural tiene algo de conservadora, en el sentido que emplea Kusch de “hacer frente a la novedad” desde el aferramiento a un suelo o “domicilio”. Sin embargo, a la hora de definir ese “domicilio” (el “estar”) Kusch no parece caer en fórmulas esencialistas que impidan “salir de” o “no dejar entrar a” dicho lugar de *estancia*. Por el contrario, afirma que no habría que definir “cultura” como “acervo” y que la cultura debería poder nutrirse de “elementos no tradicionales” e incluso de “referencias simbólicas halladas en el momento”. Líneas más abajo cuestiona la posibilidad de un “saber absoluto” –esencialista u ontologicista– como el que a su juicio propone el pensamiento occidental (Kusch, 1991: 14-15).

mención al sujeto que desarrolló un mundo cultural determinado, y “cultura azteca” para mencionar las objetivaciones y formas de vida desarrolladas por dicho sujeto cultural. Ciertamente, la distinción de términos debe ser entendida en clave dialéctica, es decir, como oposición que “niega y conserva” la parte contraria. Pueblo y cultura representan las instancias del desarrollo dialéctico, en el plano de una comunidad dada, entre sujeto creador y objetividad creada.

No obstante la determinación de “pueblo” como sujeto de la cultura es por lo menos insuficiente si se parte de la definición dusseliana de “pueblo” como “conjunto humano oprimido”, *plebs* o *pauper*. Esta insuficiencia se basa sobre dos motivos centrales: el primero de ellos depende de la consideración general de la noción de “cultura”; el segundo, de una caracterización específica de la “resistencia cultural”.

Lo primero que se advierte, entonces, es que si para Dussel “pueblo” es sinónimo de “polo social oprimido” o sujeto “excluido” o “negado”, de ninguna manera puede plantearse en dicho contexto la sinonimia “pueblo-cultura”; dado que, tal como se analizó, la dominación es una potencialidad de todo mundo cultural y una característica que el pueblo no ejerce sino que padece. En efecto, bien puede hablarse de “cultura dominante” y sería un contrasentido, bajo la presente definición, la expresión “pueblo dominante”. Tanto para Dussel como para Fonet Betancourt es notorio que la cultura es un campo disputado en el cual no sólo hay culturas que dominan a otras, sino que también, como señala Fonet Betancourt, se desarrolla una dialéctica “opresión-liberación” en el interior mismo de los “límites” de cada cultura (Fonet Betancourt, 2009: 42). Dado que existe un “arriba” y un “abajo” en la cultura y que “pueblo”, según la consideración de Dussel, indica siempre el “lugar de abajo”, mal podría entenderse al “pueblo” como “sujeto cultural” sin más; en todo caso habría que ampliar dicha categorización de modo que resulte: “sujeto cultural *en resistencia*”.

No obstante, en nombre del segundo de los motivos invocados, hay que decir que aún bajo la consideración de “cultura popular” enfrentada a “cultura de elites”, es posible discernir en el universo conformado por el concepto dusseliano de “pueblo” una forma de interpelación estrictamente “cultural” (positiva), de otra más bien social o sociopolítica, “negativa” ésta, según se desprende de la acción o *praxis* orientada a la “negación” del sistema que “niega la vida”. De acuerdo con esta última consideración, puede determinarse que cuando el pueblo se organiza en base a la razón instrumental crítica se constituye como “sujeto” o “polo social” de la reapropiación de sus medios de vida, en una “resistencia” que sería inadecuado calificar de “cultural” y, por lo tanto,

debería comprenderse más precisamente como “social”. En cambio, cuando el pueblo “valora” y “recrea” positivamente las objetivaciones de su forma de vida desarrolla una resistencia verdaderamente cultural. Esta última distinción, establecida en el contexto de las formas específicas de resistencia, debe al igual que la primera ser interpretada en términos dialécticos. Por lo tanto, no se trata de pensar nociones, tales como “resistencia social” -basada en la negación- y “resistencia cultural” –basada en la afirmación-, como si fueran conceptos antitéticos que no se conservan el uno en el otro. Se trata de entender, para concluir, que la compleja relación “cultura-pueblo” puede ser interpretada en el marco de una doble dialéctica: la que articula “sujeto creador” y “objeto creado”, y la que conjuga “resistencia social” y “resistencia cultural”.

Con lo establecido ya se ha avanzado bastante en la delimitación de un concepto de “cultura” apto para su transposición al campo de la Filosofía Intercultural. La dimensión ideológica de la cultura, la crítica de la dominación desde la época de la Conquista a la actual “globalización”, la consideración no esencialista de la identidad y el concepto de “resistencia cultural” son manifestaciones distintivas del concepto de “cultura” en la obra de Fernet Betancourt. Éste conjuga y radicaliza dichas nociones de la tradición del pensamiento latinoamericano, subrayando su perfil más provechoso para el objetivo de la interacción -que incluye formas de vida y configuraciones epistémicas- en el plexo de un diálogo universal entre las distintas culturas (Fernet Betancourt, 2009: 7).

Para que haya interculturalidad tiene que haber “identidad propia” más “apertura ante el *otro*” u “hospitalidad”. Esta última exigencia sólo puede ser cumplida por la identidad, en la medida en que ésta no sea *mera tradición*. Sin embargo, no hay “identidad” que no se sustente en cierta “tradición”, es decir, en determinado cúmulo de experiencias conjuntas, compartidas y reproducidas por la memoria colectiva. En dicho tránsito lo que “se trae” no es algo presente a partir del sujeto portador, sino que se experimenta como una vivencia que precede al *yo* y que, por lo tanto, sitúa al sujeto en un marco espacio-temporal que nunca “le pertenece por completo” (Fernet Betancourt, 2009: 40). Esto significa que para que “lo dado” como tradición sea experimentado, en el marco de la “in-completitud” de la “situación” del hombre en el mundo debe poder dialectizarse con la “innovación” por parte del sujeto que imprime a toda objetivación de la cultura las marcas subjetivas de cada intérprete singular. La deconstrucción de las narrativas tradicionales como rasgo funcional al desarrollo de la identidad es un elemento de capital importancia para la consideración de la cultura de acuerdo con un

programa intercultural. El hecho de que las “deformaciones” y “descentramientos” efectuados por el narrador autóctono sean concebidos como instancia vitalizadora de la cultura propia es uno de los pasos fundamentales para adentrarse en el carácter enriquecedor que deriva de la mirada excéntrica de un interprete extranjero. Por lo tanto, esa verdadera “desculturalización”, que lleva a alterar las positividades de nuestra cultura en la dinámica de la contingencia y la hospitalidad propias del quehacer humano, es fundamental en el proceso de reformulación intercultural de las identidades culturales (Fornet Betancourt, 2009: 43).

La presente interpretación se abre hacia la consideración de dos contendientes. Por un lado se combate a quienes sostienen la nulidad de las identidades culturales sobre la base de una “globalización” que disuelve las mismas, aunque ocultando que “lo global” no es más que una “particularidad” ideológicamente elevada al rango de lo universal. Esta modalidad convive con aquellas tendencias dadas en llamar “posmodernas” según las cuales la identidad pasa a ser un “asunto privado” en un verdadero “bricolaje” que disuelve la densidad de los sujetos culturales (Cullen, Fornet Betancourt). Se trata entonces, o bien de una desculturalización engañosa, o bien de una culturalización fragmentaria que reduce la identidad a la mera singularidad de la expresión estética.

El otro foco de revisión crítica se dirige a las corrientes, frecuentemente no occidentales, que sostienen identidades fuertes del tipo “fundamentalista”. En definitiva, las abstracciones procedimentales, la ideología globalizadora, el subjetivismo posmoderno y el fundamentalismo, son todas tendencias que deben ser criticadas a los efectos del logro de una identidad acorde con el programa de transformación intercultural. En todos los casos mencionados, ya sea por el escamoteo ideológico de la identidad, ya por el descentramiento esteticista o la reacción esencialista ante el bloque monolítico de la modernidad, se obtura la comprensión de la concepción ética y antropológica que subyace al interculturalismo (Fornet Betancourt, 2009: 51). La filosofía intercultural piensa la identidad como un “proceso abierto de perfectibilidad del ser humano” que –lejos del hibridismo y el fundamentalismo- comprenda el valor de la diferencia y de la alteridad como elementos vigorosamente constitutivos del horizonte propio (Fornet Betancourt, 2009: 54).

Recapitulando la información y las reflexiones del presente apartado, puede decirse que cuando la dominación ocurre en el interior de una forma de vida como la occidental, en la cual todos sus miembros son reconocidos como “ciudadanos”, el

sentido liberador del principio de ciudadanía se halla debilitado, ya que se asiste a una estructura de clases o grupos civiles, uno de los cuales domina a otro, más allá de la pertenencia común a la condición de “ciudadano”. Aquí se trata, como lo hace la Filosofía de la Liberación de los años sesenta y setenta, de concientizar acerca de que, “por debajo” de la “universalidad” ideológicamente declamada por el principio liberal de ciudadanía, hay sujetos que se apropian de los medios y explotan a otros negando así la reproducción comunitaria de la vida. Ahora bien, si de lo que se trata no es sólo de la dominación *en una* forma de vida sino también de aquella que se establece *entre una* forma de vida que se autoproclama como “la más desarrollada” y *otras* que son consideradas “inferiores”, el recurso a la ciudadanía –entendida como reconocimiento de “ciudadanía cultural”- resulta una pieza de considerable interés estratégico para el desarrollo de dialógicas igualitarias entre las distintas culturas. Por más “ideológico” que resulte el principio de ciudadanía, en manos de aquellos que ejercen el dominio, es también un significante que motoriza el reconocimiento de los hombres y, por lo tanto, debe también ser considerado como pieza clave para la defensa de la diversidad como factor enriquecedor de la vida humana.

IV.2. “Ciudadanía” como estrategia enunciativa

En el contexto del replanteamiento intercultural del concepto de “ciudadanía”, en esta tesis se sostiene la validez de su utilización básicamente *estratégica*. Es decir, hay nociones como la de “ciudadanía” que, más allá de su polémica proyección a otros escenarios culturales, representan, en el marco de una cultura dada, “resortes privilegiados” como para que el diálogo entre culturas pueda llevarse a cabo. No se trata de que el concepto sea, en sí mismo, de gran hondura intercultural. Se trata de que la dialógica entre formas de vida en el interior de un sistema socio-político se encuentra seriamente dificultada por el déficit de reconocimiento y la trabas legales impuestas, por ejemplo, a personas provenientes de otras tierras y universos culturales. Esto último hace que la lucha por la ciudadanía se torne una pieza de incalculable potencial estratégico en el marco de temas de gran importancia en materia intercultural, como “pueblos preexistentes” y “políticas migratorias”.

Para que haya interculturalidad deben consignarse, al menos, dos condiciones fundamentales. En primer lugar, una disposición ético-antropológica a entrar en conversación con un “otro”, por ejemplo, el extranjero inmigrante de otra nacionalidad o cultura. Pero además y de forma complementaria, es preciso contar con cierta “disponibilidad” en el comportamiento de las instituciones que forman parte de las sociedades “receptoras”. Sin embargo, en el contexto de las comunidades occidentales y, más aún, en el campo ideológico e institucional de la globalización neoliberal, la primera condición se encuentra seriamente entorpecida por un marco de legislación o de legalidad nacionales que “(...) le regatea e incluso niega a los inmigrantes derechos fundamentales, violando con ello su dignidad humana” (Fornet Betancourt, 2002: 248). Esta situación, fácil de constatar sobre todo en aquellos inmigrantes de más baja condición social, redescubre la emblemática contradicción entre los *derechos del hombre* y los *del ciudadano* mencionada en el punto anterior. Es común advertir que, pese a la constante prédica de los estados modernos en la defensa de los “derechos del hombre”, tanto inmigrantes como refugiados y, en general, categorías de seres humanos desplazados o “sin Estado”, carecen de los mismos derechos de los ciudadanos de las naciones receptoras. En este cuadro de situación cobra especial validez el hecho de reclamar una transformación del concepto de “ciudadanía”, que comprenda la crítica del concepto de “ciudadanía nacional” de las sociedades liberales. Según Fornet Betancourt,

dicho criterio nacional-liberal sirve, bajo el argumento de la defensa del bienestar de los miembros de la nación, para “justificar legalmente la marginalización de los inmigrantes” (Fornet Betancourt, 2002: 249). En línea con la necesidad de reconocimiento institucional y “puesta al día” del concepto de ciudadanía se expide Bonilla puntualizando, con respecto al “derecho a la migración”, que debería igualmente comprender “el derecho a permanecer en el país de origen”, respondiendo así al “reconocimiento pleno de la dignidad de las personas” (Bonilla, 2007: 3). La advertencia de la combinatoria de migración y pobreza, característica distintiva de las nuevas víctimas de la “aldea global”, conduce a señalar necesidades que competen tanto a la formulación de leyes como a la aplicación de políticas públicas por parte de los Estados.

La controversia que late en el centro de la noción de “ciudadanía” es que, pese a la inspiración que hace de ella una condición inclusiva de todos los hombres, a menudo es convertida no sólo en elemento de “control de entrada” a un territorio, sino también en “barrera” que impide a quienes ya ingresaron el ser reconocidos y tratados como seres humanos. Nótese que si se mide esta situación con la vara de una ética de la “reproducción y el desarrollo de la vida” -tal como pretende Dussel- se tropezará con la frecuente subordinación del viviente humano al desarrollo de las instituciones nacionales. Es tristemente notorio que la humanidad *per se* carece de reconocimiento y sólo es asumida como portadora de derechos en el contexto de su vinculación con una nacionalidad determinada. Por eso, Fornet Betancourt considera que una ciudadanía así concebida “(...) pervierte el orden ético condensado en el principio de igual dignidad de los seres humanos” (Fornet Betancourt, 2002: 250). El mayor antecedente crítico de la contradicción entre el discurso humanitario de las declaraciones de derechos humanos y la práctica nacionalista, que *de hecho* los niega, aparece en la obra de Hannah Arendt. Esta autora analiza con lucidez el progresivo resquebrajamiento de los principios humanistas, en el contexto del colapso del sistema de Estados naciones durante las dos guerras mundiales (Benhabib, 2004: 46). Se generaliza la desprotección jurídica de millones de seres humanos “sin Estado”, privados por ello del “derecho a tener derechos” (Arendt, 1976: 296). Esta práctica, que empezó siendo un tratamiento inhumano a poblaciones desplazadas por los efectos de las guerras, se reproduce hoy en el trato dado a los inmigrantes, que son tenidos como “invasores” a quienes es preciso neutralizar o asimilar, concediéndoles, en el mejor de los casos, una “participación” restringida y controlada (Fornet Betancourt, 2002: 251).

La presente descripción de la situación del inmigrante justifica el hecho estratégico de la revalorización del concepto de “ciudadanía”. En el contexto del florecimiento de la Filosofía de la Liberación en los años sesenta y setenta, según se vio, había una tendencia a visualizar la ciudadanía como pantalla ideológica de la burguesía, es decir, como fórmula idealista y encubridora de las relaciones de dominio existentes en la sociedad real. Por lo tanto, no iba a ser la ciudadanía la plataforma desde donde se elevara una práctica transformadora del controvertido mundo social. Dicha transformación sólo podía pensarse como impulsada por la clase social o el pueblo. De este modo, e inscrita en dicho contexto de emergencia, la ética de Dussel aparece sosteniendo la “opción por el pueblo” como hecho determinante a la hora de destacar el compromiso ético de toda acción. Es natural entonces que, de acuerdo con la óptica subyacente a este marco histórico, la ciudadanía fuera pensada como una conquista efectiva del universo burgués, irrelevante para su transformación y, por lo tanto, enteramente subordinada a la dinámica del *factum* popular. Ahora bien, los procesos de globalización que constituyen el escenario del pensamiento intercultural ofrecen un panorama bastante cambiado. El hecho palpable y creciente de enormes masas de pobres, obligados a desplazarse de su lugar de origen hacia otros horizontes en busca de medios para asegurar su vida, revela una *conditio humana* degradada, sin contención legal de ninguna especie. Se está ahora ante una situación donde la pobreza revela un perfil tan extremo que ni siquiera cuenta con el amparo formal de la ley que “asegura” el Estado moderno. A esta realidad, que Fonet Betancourt describe como de “exclusión institucionalizada” (Fonet Betancourt, 2002: 252), puede sumársele la expulsión masiva de personas del ámbito laboral, que pasan a asumir de ese modo una marginalidad similar a la que sufre el extranjero pobre. Este cuadro de situación explica el hecho de que la óptica intercultural lejos de mostrarse reacia a la problemática de la ciudadanía, rescate a ésta como bandera complementaria de los clásicos reclamos en torno a la “opción por el pobre”. El panorama exhibe un renovado campo de atención en una dirección que exige tanto de condiciones económicas de vida digna, como de reconocimiento e intercambio en el nivel de las narrativas y las identificaciones más variadas. De este modo, el propósito de revolucionar un concepto de ciudadanía que sanciona la “asimetría entre ciudadanos y extranjeros” es clave, pues como señala Fonet Betancourt, “(...) sin simetría en los derechos no puede haber en realidad un verdadero diálogo entre representantes de culturas y mundos de vida diferentes” (Fonet Betancourt, 2002: 254). Tal vez pueda objetarse que esto es imposible si no se derriba el

capitalismo y que ese derrumbe debe ser llevado a cabo por el “pueblo” y no por el ciudadano; pero aquí entraríamos en una argumentación circular dado que se puede responder que, justamente, una de las formas *populares* más efectivas de combatir el capitalismo es luchar por la citada ampliación del alcance de la condición ciudadana.

El carácter estratégico de la lucha en torno a la ciudadanía no oculta la insuficiencia, en el ámbito de las presentes motivaciones, de todo reclamo centrado en la legalidad. De los dos criterios señalados más arriba, Fernet Betancourt se queda con el ético-antropológico, como variable que “va más a fondo” en el tratamiento intercultural de la diversidad. Tal como se ha visto en la sección precedente, dicha variable requiere de una concepción de la identidad que integre la diferencia y la alteridad, lo cual habilita la sospecha de que el programa intercultural de Fernet Betancourt no es menos deudor de Lévinas que la ética de la liberación de Dussel. Sin embargo, la confirmación de esa sospecha no oculta la brecha que separa ambos posicionamientos. En Dussel es *el pueblo* la figura unitaria que da cohesión y sentido histórico a la experiencia de la alteridad. En Fernet Betancourt dicha experiencia también reclama la valorización de la alternativa jurídica y, según sus propias palabras, de la “transformación radical del concepto de ciudadanía” (Fernet Betancourt, 2002: 254).

Hay, por supuesto, más razones para ir pasando del predominio conceptual del término “pueblo” a la resignificación intercultural del concepto de “ciudadanía”. El hecho de que la Filosofía Intercultural no sea, ontológicamente hablando, *ni holística ni atomística*, revela una particular equidistancia de los conceptos “pueblo” y “ciudadanía”, que permite pendular entre ambos sin traicionar a uno u otro ni involucrarse sustancialmente con ninguno de ellos. De ahí que esa vía de reformas, centrada en la consideración intercultural de la “ciudadanía”, pueda tramitarse sin miedo a estar con ello abandonando definitivamente la opción popular. El carácter *no totalista* que puede asignarse sin rodeos a la filosofía de Fernet Betancourt también parece ser emblemático del pensamiento de Dussel desde el momento que, como se ha dicho reiteradamente, éste parte de un origen *an-árquico*, derivado de la influencia ejercida por Lévinas. No obstante, ya se verá como Dussel, a los ojos de Fernet Betancourt, no es lo suficientemente consecuente con ese punto de partida alteritario. Para arribar a esa discusión es preciso situar la polémica en el contexto de la aludida coyuntura histórica de 1992.

IV.3. El debate Fonet Betancourt-Dussel

Según Fonet Betancourt, la exigencia de interculturalidad forma parte de la historia social e intelectual de América Latina. Esta constante se revela en la presencia de una variedad de pueblos, indígenas, afroamericanos y minorías de procedencia asiática, que alteran el patrón cultural nordatlántico consagrado como dominante. En nombre de esta complejidad la divisa de *unidad estratégica* para la liberación –ya presente en la consigna bolivariana de “unidad continental”- debe ir asociada con rechazo de toda uniformización que decreta la “erradicación de la diversidad cultural” (Fonet Betancourt, 2004: 19). Esta doble consigna de unidad y diferencia puede ilustrarse en la ensayística de autores como Francisco Bilbao, Pedro Henríquez Ureña o José Martí, todos ellos embarcados en oponer a la “unidad de la Conquista” una “armonía de voces”, de acuerdo con la convicción de que el valor de una configuración unitaria no basada en la conjunción de diferencias reproduce el sentido monolítico del imaginario imperial (Fonet Betancourt, 2004: 20). Si se parte de la percepción de que esas voces representan “saberes”⁷⁹, que como tales constituyen configuraciones epistémicas originales, no habría, de acuerdo con Fonet Betancourt, que restarle valor filosófico a dichas sabidurías. En segundo lugar, y derivando esto del reconocimiento filosófico de dichas tradiciones sapienciales, habría que considerar una transformación de la filosofía en América, capaz de incluirlas en un diálogo apto para redimensionar la orientación general de la cultura, en base al intercambio crítico y reflexivo entre las más variadas manifestaciones simbólicas. Sin embargo, si bien la filosofía latinoamericana ha acertado en señalar dicha necesidad de “situar” el saber, ha mostrado inconsistencia al detenerse en cierta forma “latina” o “criolla” de contextualización, obstruyendo con ello un movimiento liberador que, para recobrar su coherencia, debería ser reconducido hacia una “radical apertura intercultural” (Fonet Betancourt, 2004: 21).

Según Fonet Betancourt, por lo tanto, la Filosofía Intercultural cumple en reconocer una tradición que aúna variadas fuentes, como los escritos utópicos de Guamán Poma de Ayala, la tradición bolivariana de la “unidad” contra la

⁷⁹ Fonet Betancourt en otro texto habla de “culturas del saber” en el sentido de que toda cultura representa un campo epistemológico válido. De ahí que puede observarse una verdadera “pluralidad epistemológica” que Occidente ha obturado con su imperialismo cultural. Merced a ello la “diversidad cognitiva” ha sido catalogada como “no saber” en una verdadera operación política de “control epistemológico” (Fonet Betancourt, 2009: 10).

“uniformidad”, la ensayística de autores como Martí o Bilbao o la más reciente Filosofía de la Liberación. No obstante, además de esta justificada reivindicación histórica, en aras de la coherencia, deberá acometer contra las insuficiencias que muestra un discurso latinoamericano “dominante” que, privilegiando el ideal de “unidad continental”, ha pasado por alto los aportes fundamentales de la diferencia cultural en el marco del continente americano.

En un contexto como el de los noventa, donde la gran contradicción de los años precedentes, “capitalismo-socialismo”, cede paso ante el predominio mundial de políticas neoliberales, el fantasma del marxismo comienza a ceder foco privilegiado de atención en materia de políticas represivas. Esto coincide con que pueblos y/o minorías culturales, eclipsados por la coyuntura bipolar de los setenta, cobren visibilidad y sean parte protagónica de ese fenómeno que bajo la carátula de “nuevos movimientos sociales” irrumpe en el escenario histórico dando muestras de un renovado y diversificado antagonismo. La tendencia descrita se convierte en especial “oportunidad” de revitalización para los discursos latinoamericanos, más si se atiende a que en los comienzos de la década del noventa, en 1992, se cumplieron quinientos años del “Descubrimiento” y la conquista de América. Este hecho, de indiscutible relevancia y motivo de conmemoraciones de variada índole, se perfilaba, de acuerdo con la óptica de Fernet Betancourt, como el escenario propicio para lanzar un programa filosófico capaz de dar cuenta del “renacer” de la resistencia de los pueblos indígenas y afroamericanos (Fernet Betancourt, 2004: 25). Sin embargo, se pregunta Fernet Betancourt, ¿ha sabido la filosofía latinoamericana aprovechar la coyuntura de 1992 como proceso de transformación filosófica? Como respuesta, se percibe la desalentadora continuidad de ciertas obsesiones unitarias por parte de los filósofos de la liberación, que determinan la dirección de las críticas que Fernet Betancourt lanzará sobre Dussel.

La conmemoración del V Centenario de la Conquista resultó, efectivamente, un escenario rico en debates y fue el inicio de una serie de foros y eventos internacionales en torno a la conflictiva redefinición de la identidad americana⁸⁰. En el marco de dichas

⁸⁰ En este contexto se discute acerca de cómo debe ser nombrada nuestra relación con el aniversario del “Descubrimiento”; de la categoría apologética y prohispanica de “celebración” se pasa a la más moderada de “conmemoración”. Miguel León Portilla cree acertada la utilización de conmemoración, aunque bajo la salvedad que más que de “descubrimiento” se trata de un “encuentro”, dado que éste término tiene la connotación dual de “lucha y fusión”. Interpretaciones más combativas, como la de Zea, ven en términos

discusiones se realizó el I Congreso Internacional de Filosofía Intercultural en México (1995), y el II, en Sao Leopoldo (Brasil, 1997), de los que participaron figuras como L. Zea, A. Ardao, A. Roig, E. Dussel y L. Villoro, entre otros. Pese a la variedad de matices, Fernet Betancourt reúne a los distintos autores bajo la acusación de un generalizado “quietismo” a la hora de profundizar en torno al desafío de la diversidad en el continente americano. Las críticas de Fernet Betancourt a las deficiencias interculturales de la Filosofía de la Liberación son puestas de relieve en base a cuatro razones principales. En primer lugar, pese al énfasis invertido en destacar los esfuerzos anti-coloniales de la filosofía latinoamericana, Fernet Betancourt cree ver hasta en las figuras más conspicuas de la tendencia “liberadora” cierto “uso colonizado de la razón”. Esto se muestra en lo costoso que parece resultarles a estos pensadores el sustraerse de tendencias académicas, tales como la “puesta al día” de la agenda filosófica en base a modas europeas o norteamericanas⁸¹, o la exclusiva búsqueda de reconocimiento “por parte de los filósofos metropolitanos” (Fernet Betancourt, 2004: 22).

La segunda razón profundiza la primera con una observación de tipo metodológico. Se acusa a los filósofos latinoamericanos de “inconsecuentes”, en tanto que pese a impulsar un proceso de “contextualización e inculturación” de la filosofía, reproducen en su práctica “(...) la vigencia normativa del canon establecido por la tradición académica centroeuropea en la metodología filosófica” (Fernet Betancourt, 2004: 23). Para ilustrar esta incongruencia, Fernet Betancourt se vuelca a recordar el privilegio metodológico del análisis de textos por parte de los latinoamericanistas, en un marco contextual donde la oralidad juega un papel de primer orden en la creación y la transmisión de la cultura (Fernet Betancourt, 2004: 23). La advertencia de la prioridad de la escritura da lugar a una tercera razón de distanciamiento con los usos habituales de la filosofía latinoamericana. Se trata del hecho de que ésta se haya desarrollado sólo en dos lenguas de trabajo: el español y, en menor medida, el portugués. Sin duda, dicho en

como “encuentro” una especie de “paliativo” que enturbia el significado real de la Conquista, como acto de dominación y rebajamiento del nativo (Bonilla, 1993: 19). Tanto Zea como Dussel y Fernet Betancourt sostienen la figura del “encubrimiento” del mundo americano por parte de la dominación europea y la proponen necesidad de una utopía de la “re-conquista” de América.

⁸¹ En una ponencia publicada en *Globalización e interculturalidad*, Fernet Betancourt expresa que la “interiorización de la visión eurocéntrica de la filosofía” a veces opera de manera “inconsciente” como una suerte de “evidencia” de la que parten quienes filosofan en Latinoamérica (Fernet Betancourt, 2000: 53).

palabras de Fonet Betancourt, es un “(...) testimonio contundente de precaria apertura intercultural” el hecho de que la filosofía representativa de un continente de múltiples lenguas -aymará, guaraní, quechua, náhuatl, entre otras- se aferre a un bilingüismo hispano-luso. De acuerdo con Fonet Betancourt, esta fijación bilingüística “(...) pone límites de comprensión y de expresión que se agravan justo cuando se trata de comprender al otro y de expresar la propia comprensión del otro” (Fonet Betancourt, 2004: 23).

La cuarta razón es la primera en el orden de importancia, pues condensa lo esencial de las anteriores y avanza hacia el aspecto medular de la objeción de Fonet Betancourt. La crítica se sensibiliza ante un cierto “eurocentrismo” que se filtra hasta en las producciones más comprometidas con la llamada “alteridad” de lo americano. De este modo, se advierte un sutil hilo conductor, aún en las perspectivas locales más logradas, que reduce la realidad latinoamericana al “mundo cultural” de la llamada “cultura mestiza”. Según Fonet Betancourt, el mestizaje, es decir, el ser “latino” o “criollo”, no es una expresión suficiente de la diversidad cultural en América Latina (Fonet Betancourt, 2004: 24). Sin embargo, puede observarse en la obra de importantes filósofos, tales como Leopoldo Zea, una metodología selectiva y parcial, ya que toman como referencia fundamental la cultura dominante del mestizo y el criollo que, de acuerdo con la dura calificación de Fonet Betancourt: “(...) no es tan inclusivista como se predica sino fuertemente excluyente e impregnada incluso de prejuicios racistas frente al afroamericano y el indígena” (Fonet Betancourt, 2004: 24). De Leopoldo Zea en particular, afirma Fonet Betancourt, que la tesis central de su filosofía de la historia gira alrededor de la idea de la “latinidad”. Esto hace a la escasa repercusión que en autores como Zea, cercanos al proyecto de un nacionalismo mestizo⁸², tuvieron las movilizaciones de indígenas y afroamericanos, en el contexto general de protestas y reclamos que se abrió en torno a 1992 (Fonet Betancourt, 2004: 29).

Ahora bien, los sectores reconciliadores del ala oficial de la cultura mexicana pusieron todo el empeño en la celebración del V Centenario, bajo el sentido festivo de “encuentro de dos culturas”. En dicho marco, Fonet Betancourt cumple en destacar la severidad con que la palabra de Dussel se enfrenta con el injustificado jolgorio y hace

⁸² Para Fonet Betancourt hay un dominio monocultural en el fondo de aquello que se pretende instalar como “mestizaje cultural”. El núcleo organizativo y articulador de diferencias que promueve el mestizaje refleja, básicamente, “el impacto e influencia continuados de valores centrales de la cultura europeo-occidental” (Fonet Betancourt, 2000: 54).

“justicia a las víctimas de la historia” (Fornet Betancourt, 2004: 42). Fornet Betancourt no escatima méritos a la hora de resaltar la valentía con que Dussel reclama “no una celebración” sino un “desagravio al indio americano”. La posición aguerrida que asume Dussel en el citado debate lleva a que Fornet Betancourt destaque la “profunda percepción” del filósofo argentino del *kairós* que representó dicha coyuntura para la filosofía y la teología en América Latina. Sin abandonar la vía del elogio, pasará a concentrarse en el comentario de una obra de Dussel publicada en el mismo 1992, bajo el sugestivo título de *1492 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. En general, no puede afirmarse que Dussel caiga en un reduccionismo idéntico al que se le achaca a Leopoldo Zea. En honor a este reconocimiento, Fornet Betancourt pone de relieve cómo el texto de Dussel, lejos de la concentración en la “latinidad y el mestizaje” que caracteriza la posición del mexicano, desplaza su atención a la situación de los pueblos amerindios y afroamericanos. Muestra de ello es la reproducción de un pasaje donde Dussel, lejos del eufemismo del “encuentro de culturas”, concluye calificando la Conquista, como “un choque devastador, genocida, absolutamente destructor del mundo indígena” (Fornet Betancourt, 2004: 44).

La intención de Dussel, ya implícita en el título, es mostrar cómo la Conquista revela en un mismo proceso la constitución de una identidad fortalecida a la que llamamos “modernidad” y pasa a ocupar el centro de la historia universal, en tanto la otra u otras identidades quedan consideradas como el “resto”. Desde este punto de vista el “descubrimiento” es “encubrimiento” de esas identidades relegadas y, en el mismo acto, “nacimiento” de un “ego dominador”, erigido sobre las ruinas de los pueblos conquistados. El mismo Dussel lo expresa así: “De manera que 1492 será el momento del ‘nacimiento’ de la modernidad como concepto, el ‘origen’ de un ‘mito’ de violencia sacrificial muy particular, y, al mismo tiempo, un proceso de ‘en-cubrimiento’ de lo no europeo” (Fornet Betancourt, 2004: 45).

La estrategia de Dussel embiste contra las ínfulas de toda interpretación que pretenda prolongar las vías de ese falso “des-ocultamiento” desde el empinado pedestal de un “yo conquisto” (*ego conquiro*) disfrazado de ciencia. Ahora bien, desandar los caminos de la modernidad conquistadora requiere aprender a mirar el mundo desde esa alteridad que somos nosotros mismos, y no mediante los ojos “que ven desde las carabelas”. Requiere, entonces, de un verdadero “giro hermenéutico” que permita disputarle el sitio de intérprete privilegiado al observador eurocéntrico, para lograr “des-encubrir” lo que el Iluminismo hegemónico no deja de ensombrecer. Este empresa,

según observa Fonet Betancourt, insinúa una clara manifestación en favor de la “(...) América que ha sufrido y sufre en el cuerpo del indio y del esclavo africano y sus descendientes” (Fonet Betancourt, 2004: 47). La fijación en lo “latino” o lo “iberoamericano” implica la constitución de un “nosotros” ciertamente impermeable a la diversidad más radical de nuestro continente. El hecho de que Dussel se haya percatado de esto da cuenta, según entiende Fonet Betancourt, de una percepción *prima facie* acertada del *kairós* abierto ante 1992, aquella que decide la opción por Amerindia y no, como en Leopoldo Zea, una opción por la América criolla o mestiza (Fonet Betancourt, 2004: 47).

Hay algo que es de particular importancia en el marco de esta convergencia que une a Dussel con Fonet Betancourt: el reconocimiento filosófico de formas y contenidos sapienciales de las culturas amerindias preexistentes a la Conquista. Dussel reconoce la figura de los *tlamatini*, entre los aztecas, y del *amauta*, entre los incas, como ejemplos representativos de pensamiento “reflexivo y abstracto”; lo cual parece abonar el criterio intercultural de irreductibilidad de la filosofía al contexto cultural de Occidente⁸³. Sin ánimo de desmerecer al autor, Fonet Betancourt reconoce que el análisis de Dussel está guiado por la “solidaridad y la simpatía”; si bien es de destacar la valentía con se esfuerza el autor estudiado en posicionarse como “portavoz” de la “visión del otro”, revisando posturas anteriores y coincidiendo ahora con afirmaciones, como las de Miguel León-Portilla, sobre la existencia de una verdadera filosofía azteca (Fonet Betancourt, 2004: 49). Parece como si Dussel, ante los ojos de Fonet Betancourt, se hubiese quedado “a un paso” de acceder a una auténtica perspectiva intercultural, pese a la deliberada intención de dar ese “salto”. Vayamos pues a la crítica de Fonet Betancourt, agazapada en el fondo de esta seguidilla de elogios y coincidencias.

⁸³ Ya se ha visto en II.1.3, cómo Dussel pondera la existencia de “otros humanismos” distintos del occidental. En esta línea, destaca en cada sistema de eticidad formas reflexivas que trascienden la mera facticidad de una cultura. Para el caso de los aztecas se refiere a la racionalización de los *tlamatinime* como “(...) una doctrina unitaria sobre el sentido de la praxis humana, individual y comunitaria” (Dussel, 2002: 31). No obstante, con respecto a la importancia de la consideración de temas filosóficos en distintas culturas, Fonet Betancourt hace un llamado de alerta contra la tentativa de crear un “corpus teórico ampliado” o un programa de “ampliación de la filosofía vigente”. Más bien la programática intercultural debería aplicarse a “sacar” a la historia de la filosofía “(...) de las limitaciones de un solo y único lugar de nacimiento (...) liberarla del peso de echar raíces en un solo lugar” (Fonet Betancourt, 2000: 56).

Según Fernet Betancourt, Dussel no logra, pese a sus buenas intenciones, salir del ámbito de la “filosofía comparada” y, con ello, queda encerrado todavía en un concepto de filosofía, dependiente aún de las referencias identitarias desarrolladas en una tradición centroeuropea, que parece ofrecer el *tertium comparationis* obligado para efectuar la decodificación filosófica de cada cultura. La objeción apunta a señalar que el loable interés de Dussel, de hallar “filosofía” en otras culturas distintas a la occidental, conduce a buen puerto sólo sobre la base de la observación en ellas de pasajes de “altísimo grado de abstracción conceptual” (Fernet Betancourt, 2004: 52). Aceptada esta observación, una cultura, cualquiera sea, podría aspirar a desarrollos filosóficos si y sólo si pasa la prueba de la “racionalidad y la abstracción”, de acuerdo con un patrón de medida claramente occidental.

Se ha visto en II.1.3, que Dussel asignaba posibilidad de tratamiento filosófico a las distintas tradiciones culturales, pero que, según una observación central de su *Ética*, lo filosófico de cada tradición sólo podía ser tal si se lo abordaba desde un punto de vista “formal-conceptual”. Pareciera como si lo “formal-conceptual” no fuera para Dussel un rasgo exclusivo de Occidente ante el resto de las culturas, sino más bien una posibilidad “transcultural”. Para Fernet Betancourt, en cambio, decir que sólo hay filosofía si hay “formalidad y abstracción” suena a pensar la filosofía desde un molde demasiado escolarizado y logocéntrico. Es casi como expresar que el pensamiento latinoamericano, pese a sus declaraciones fundacionales de rebeldía contra la gris solemnidad de los claustros, no se hubiese podido resistir a reproducir las más trilladas fórmulas del más rancio academicismo. La crítica de Fernet Betancourt, por lo tanto, no sólo apunta a la exigencia de razón formal dirigida a otras culturas, sino que recae sobre aquellos sentencias académicas que niegan valor filosófico a metáforas y simbólicas populares, aún en el marco de la cultura occidental misma. Lo dicho también instala la firme sospecha de que Dussel, como tantos otros de su generación, no haya podido sustraerse a los encantos de encarnar la figura del “pensador individual y profesional”, figura que, a los ojos de Fernet Betancourt, reduce el arco de posibilidades de la filosofía, circunscribiéndola al estricto plano de los oficios de cátedra. Ahora bien, hay un punto de especial importancia, precisamente, porque introduce en el debate posibles “usos” derivados de la lectura del ya tantas veces aludido Lévinas.

Otro de los principales ejes de la crítica de Fernet Betancourt a Dussel reside en el señalamiento de las consecuencias que se derivan de la mención que éste último hace de “*el otro*”, *en singular*. Si se hecha un vistazo a los pasajes en que Dussel se refiere al

otro o *la víctima*, reproducidos en la primera parte de este trabajo, se observará que, justamente, este concepto sirve a los intentos de abrir el horizonte antagonista, sacudiendo las lógicas binarias que suelen hipostasiar al sujeto dominado en la órbita de una categoría –como “proletariado”– que reduce la diversidad de posicionamientos resistentes. La plasticidad que aporta Lévinas al fenómeno de la dominación es notable, ya que su idea de “alteridad”, “desnudez” u “orfandad” no engloba a la víctima en un “género” o tipo determinado y, por lo tanto, permite alterar el lugar de la subjetividad oprimida y descubrir, bajo la condición trans-ontológica del *ser vulnerable*, una pluralidad empírica de rostros diversos y cambiantes⁸⁴. Ya se ha visto cómo Dussel se ocupa de ellos cuando habla de “mujeres”, “niños”, “ancianos”, “etnias”, “inmigrantes”, “refugiados extranjeros”, y demás grupos que sin ser estrictamente “clases” pueden ser ubicados en ese “bloque social” que constituye el “pueblo”. El hecho de que no obstante la variedad *el otro* sea mentado en *singular* y no haya mención de, por ejemplo, “los otros”, “la otra” o “las otras”, pone en evidencia el carácter fenomenológico o, más precisamente, trans-ontológico del concepto, que no debe ser confundido con sus manifestaciones empíricas. Cuando Lévinas nombra al “otro”, y no a “los” o “las otras”, no lo hace porque esté discriminando o excluyendo la pluralidad de sujetos sino porque busca desarrollar el concepto de justicia precisamente en un plano trascendente y, por lo tanto, más allá de la experiencia histórica concreta. De este modo, achacarle a Lévinas o a Dussel la no atención de la diversidad podría delatar la confusión, por parte de quien lo hace, del nivel estrictamente ético-metafísico con el nivel de la manifestación empírica. En nombre de la ética enarbolada por Lévinas no parece demasiado consistente una hipótesis de “injusticias múltiples”, que no pueda en cada caso remitirse a una injusticia más profunda y básica. De ahí que en la teoría levinasiana el “otro”, más allá de la relación “yo-tu” del *cara-a-cara*, remita a un “tercero”⁸⁵, como condición

⁸⁴ Hasta sería un error considerar que el “otro” o *autrui* de Lévinas deba coincidir necesariamente con el proletario o *pauper* en sentido plenamente socioeconómico. Dado que la relación parte del cara-a-cara, el “otro” puede ser cualquier sujeto, independientemente de la determinación social o política. Podría ser el burgués víctima de un asalto a su propiedad; por eso es importante distinguir “víctima *en* el sistema” de “víctima *del* sistema”. Esta última categoría referida a la realidad empírica del orden capitalista no está desarrollada en Lévinas y constituye una de las marcas distintivas del abordaje de la Filosofía de la Liberación. De acuerdo con ella, en un sistema burgués, el burgués no puede ser “víctima *del* sistema”.

⁸⁵ Uno de los tantos ejemplos de esta noción de justicia puede hallarse en *Difícil Libertad*, en un pasaje en el que Lévinas expresa: “El hambre del otro –ya sea apetito carnal o hambre de pan- es sagrada, sólo el hambre de un tercero puede poner límites a ese derecho” (Lévinas, 2005: 84).

general de justicia en el marco de la organización de la vida social. Sin embargo, la apelación al *otro* “en singular”, obviando su plausibilidad estrictamente filosófica, al entrar a desenvolverse en un contexto histórico específico, bien puede deslizarse hacia lo que Fonet Betancourt considera el “déficit de interculturalidad” de los planteos de Dussel (Fonet Betancourt, 2004: 54). Según Fonet Betancourt, el hecho de orientar empíricamente la interpelación de acuerdo con un sentido estratégico guiado por la asimetría sociocultural, condujo a Dussel a unificar la cultura desatendiendo sus matices y diferencias internas. Por lo tanto, Dussel no prestó debida atención a las variables culturales, puesto que estaba más interesado en promover la unidad cultural liberadora de América Latina en el contexto de un mundo asimétrico. Semejante derivación es funcional al interés dusseliano de “(...) subsumir en el proyecto de la Filosofía de la Liberación el nuevo paradigma que intenta abrir el diálogo intercultural y la reflexión filosófica que lo acompaña” (Fonet Betancourt, 2004: 54). Es decir, Fonet Betancourt no critica a Dussel en las bases fundacionales de su ética. No dice que allí deba contemplar más de una alteridad. Más bien se encarga de cuestionar la aplicación empírica de sus fundamentos sobre la base de dos motivaciones; la primera de ellas centrada en la crítica de la “unificación”, de la cual se deriva una segunda, basada en la crítica del “criterio de subsunción”.

Explicitando mejor las observaciones de Fonet Betancourt podría atribuirse a Dussel una cierta precipitación por delimitar una “unidad” antagonista a la dominación nordatlántica que hace que se pierda la *riqueza cultural* de aquellas alteridades que en honor a “la alteridad” deberían ser objeto de atención. De este modo, todo intento intercultural queda apresuradamente incorporado, y a la vez neutralizado, en el seno de una filosofía que pretende liberar al “otro”, subsumiendo bajo su proyecto unitario las diferencias más significativas entre las diversas configuraciones culturales. Más allá de la recta comprensión de la teoría de Lévinas que, efectivamente, requiere de un “otro” *en singular*, puede comprenderse que se le reproche a Dussel el usar dicha singularidad como estrategia entorpecedora de un pleno reconocimiento de la interculturalidad en América Latina. De ahí su *holismo* que, si bien no llega a ser un holismo *stricto sensu*, incide de manera notable en eso que se ha llamado en este trabajo la “prioridad del concepto de *pueblo* con respecto al concepto de *ciudadanía*”.

Los intereses de Dussel por lograr dicha “unidad” pueden tener que ver más con motivaciones epocales que con justificaciones apriorísticas. Aunque, si esto es así, la misma observación le cabe a Fonet Betancourt en su labor de poner el acento más en la

pluralidad identitaria que en la configuración de un polo social opositor. Eso conduce, a entender de quien escribe, a que el segundo halle alguna ganancia en la revisión de un concepto de ciudadanía llamativamente ausente en los planteos éticos del primero. Sea como fuere, Fernet Betancourt piensa que el proyecto unificante de Dussel entraña un serio “déficit de interculturalidad en su argumentación”. Conforme a ello, se apresta a reflexionar sobre los supuestos de dicho “déficit”, que expresan intereses bien representativos del contexto epocal de los años sesenta y setenta. En suma, la estrategia argumental que conduce a Dussel a semejante reduccionismo es, según Fernet Betancourt, el intento de promover una “América Latina como unidad cultural liberadora” y ello lo lleva a subsumir en su proyecto de liberación todo paradigma dirigido a la apertura propia del diálogo intercultural. En efecto, como se verá, para Dussel la llamada “interculturalidad” no representa aporte novedoso alguno al pensamiento latinoamericano, pues está ya comprendida en el marco general de la Filosofía de la Liberación.

Pareciera que la discusión no remite a un tema de fondo sino, más bien, al lugar en donde cada uno decide poner el acento. Ambos están por la liberación y el diálogo entre las identidades locales, sólo que el énfasis por la liberación del “*pauper*” en Dussel tiende a encarnar el riesgo de no hacerse cargo de los “diversos otros”. Ahora bien, ¿será entonces que la Filosofía Intercultural subsume a la Filosofía de la Liberación? ¿O habrá que pensar que Fernet Betancourt corre el riesgo inverso de Dussel y, en su afanosa búsqueda de matices étnicos, extravía la justa contemplación del factor “pobreza”?

Todo parece indicar que Fernet Betancourt denuncia una cierta inconsistencia en el pensamiento de Dussel, basada en la afirmación de una alteridad inconscientemente traicionada por la vía de un “descuido” que lo lleva a una consideración unitaria y reductiva. A entender de Fernet Betancourt se evidencia el “descuido” por las culturas amerindias y afroamericanas en la propuesta de un programa de vida y de acción “(...) que pretende ser identificable como *latinoamericano* en la unidad de su totalidad” (Fernet Betancourt, 2004: 55). Para dar curso al mentado “programa” hubo de pensarse un “sujeto histórico” (el “pueblo oprimido”) capaz de llevar adelante el proceso liberador. Sin embargo, el precio que han pagado Dussel y otras mentes brillantes de la Filosofía de la Liberación con este tipo de obsesión reduccionista no ha sido otro que la percepción precaria del desafío intercultural.

Ahora bien, el punto en el que confluyen todas estas observaciones y que merece para Fernet Betancourt un tratamiento adicional remite especialmente al concepto “pueblo”. Ya se vio cómo la dicción del *otro*, en singular, despertó las sospechas acerca de su posible utilización al servicio del ocultamiento de esos múltiples “otros” emergentes de culturas concretas. En lo tocante al pensamiento de Dussel corresponde insistir en aquello planteado en II.2.3 como “re-descubrimiento” por parte de la víctima de su “positividad cultural”. Hay, como puede observarse, un discurso centrado en la “negación del *otro*”, y un *otro discurso* basado en la *afirmación* de su particularidad cultural. Esta distinción, según creo, justifica que en la crítica de la “negación del otro”, es decir en la “negación de la negación”, el “otro” aparezca singularizado como sujeto que en general reviste el carácter unitario de aquello que es pura *exterioridad* negada. Sin embargo, en la variante positiva de la “escucha” la alusión indiferenciada al “otro” suena como antropológicamente pobre. Tal como se ha visto, Dussel admite esto y, consecuentemente, busca subsumir sin omitir este aspecto de la positividad cultural en su proyecto de una ética de la liberación. Nótese que ya, desde el compromiso inscripto en el nombre propio de esta ética, “de la liberación”, se presiente una decisiva preferencia por lo políticamente antagónico. Esta motivación tan distintiva de Dussel da lugar a un particular “bautismo” que contribuye a profundizar la línea crítica de Fernet Betancourt: el *otro*, en el contexto de semejante proyecto, recibe el nada inocente nombre de “pueblo”. Fernet Betancourt omite todo tránsito por la vía del mero antagonismo y se decide a enjuiciar el costo cultural de la palabra “pueblo” pronunciada en singular, pues, más allá de su importancia en la retórica revolucionaria, reinstala el riesgo de la temida omisión de la “densidad” de los diversos mundos culturales. Pareciera que este autor se queja más del reduccionismo que se filtra de manera subrepticia en ciertos usos de la palabra “pueblo”, que de su empleo mismo. Como si la habilitación de aplicaciones posibles de términos tales como “otro” o “pueblo”, dichos en singular, no debiera exceptuarnos de la obligación de denunciar sus posibles extravíos totalizantes. Fernet Betancourt asume esa tarea crítica del tratamiento de “el otro en singular” que, a su juicio, culminó en los trabajos de los filósofos estudiados en una propuesta singularizante y homogeneizante, que no obedece a la perspectiva de una América Latina que “(...) renace y se reconfigura desde y con la diversidad de sus pueblos y culturas” (Fernet Betancourt, 2004: 55). Más bien, la conclusión a la que han arribado la mayor parte de los discursos “populistas” y “populares” vigentes a partir de los años setenta condujo a la afirmación de una América Latina reivindicada como

“pueblo uno” que aspiraba al desarrollo y la defensa de *una cultura latinoamericana* que sería la expresión de ese *pueblo unitario* o “bloque social” señalado por Dussel. Por lo tanto, Fonet Betancourt percibe en Dussel un carácter “asimilador y simplificador”, a tono con las consignas más divulgadas de unidad latinoamericana, fundamentalmente centradas en el extendido recurso a términos como “pueblo”, “nosotros” o “unidad”, en el marco de una desatención –tanto política como epistemológica– a los conflictos y diferencias culturales que esas categorías suelen encerrar. De este modo, Fonet encuentra la clave del desaprovechamiento del *kairós* de 1992 en lo que considera la persistencia de esta obsesión por la “unidad”, aún bajo la renovada retórica del Dussel de los años noventa.

Queda más o menos claro cómo ese “holismo”, problemático en su nivel ético-originario pero logrado en la reconstrucción política de una razón instrumental y antagonista, se adecua a la caracterización de “pueblo” y se aleja del concepto liberal de “ciudadanía”. Ahora bien, la crítica de Fonet Betancourt a ese pueblo “en singular” en defensa de “los muchos pueblos con nombres y proyectos propios”, no pretende, desde el momento que se precia de “intercultural”, renunciar al concepto del “pueblo unitario” para entregarse a una multiplicidad de unidades cerradas. Contraponer el “pueblo uno” una multiplicidad de “pueblos” impermeables entre sí, no haría más que abonar el equívoco de que Fonet Betancourt estaría transportando la idea del “individuo” liberal a su comprensión de la diversidad de culturas. Por otra parte, habría siempre que tener en cuenta la complejidad y la estructura de dominio en el interior de esos “pueblos” o “culturas”. Lo que sucede es que desde el momento en que a Fonet Betancourt le interesa el diálogo intercultural entre las diversas formaciones culturales que habitan el suelo de América Latina, el concepto de “ciudadanía” se le vuelve una pieza de inapreciable importancia. Dicho recurso, dado que todo ciudadano es portador de derechos civiles y políticos, abre el campo estratégico para que el “diálogo” subyacente pueda ir socavando las bases de una sociedad monocorde y excluyente. En consecuencia, debe admitirse que el supuesto conceptual de ciudadanía con el que opera la Filosofía Intercultural de Fonet Betancourt no puede reconocerse en los rasgos que, según se vio, definían la ciudadanía liberal: atomismo, espacialidad y funcionalidad al orden. En primer lugar, porque la ciudadanía funciona como mediación para el encuentro *entre* culturas y no como un *fin en sí*, tal como parece deducirse del uso liberal de la categoría; y, fundamentalmente, porque el acento puesto en la partícula

“entre” no se resuelve a favor de una totalidad indivisa, pero tampoco en una dispersión de individualidades cerradas y ahistóricas.

Volviendo a las dos acusaciones principales que realiza Fernet Betancourt a Dussel, la primera consiste en la desatención de la diversidad realmente existente en América Latina. Salir eximido de ella, en base a replanteos y observaciones correctivas, no implica quedar exceptuado de la segunda, a saber: el hecho de subsumir la Filosofía Intercultural en las determinaciones propias de la Filosofía de la Liberación. En efecto, bien se podría ponderar en su justa medida todo el florido panorama cultural que despunta en torno a 1992 y, sin embargo, incluirlo, sin más, en un proyecto como el de la razón crítico-liberadora de la ética de Dussel. En tal caso, más que de una objeción, parecería tratarse de un “llamado de atención” que, tras el correspondiente “acuse de recibo” por parte de Dussel, no alteraría demasiado el eje de la cuestión en torno a dicha subordinación de los planteos del primero a la estrategia general del segundo. La negativa a asumir, mansamente y sin rodeos, el planteo principal del filósofo argentino debe empezar, según creo, por el cuestionamiento mismo del concepto de “liberación”. A modo ilustrativo, viene a cuento una frase de la respuesta de Ricoeur a una ponencia de Dussel en Nápoles (1991): “(...) toda filosofía tiene como fin último la liberación, término que ha recibido más de un significado en el curso de la historia” (Dussel, 1993: 167). Si bien la autoridad de Ricoeur no agrega demasiado al sentido común en este caso, tal respuesta sirve a los efectos de señalar una pincelada de cierta inquietud académica. Es decir, ¿qué tendrá de especialmente “liberador” la “Filosofía de la Liberación” para hacer gala en su denominación de una característica que es emblemática de la filosofía *per se*? Puede responderse, echando mano a la célebre *Tesis XI* de Marx sobre Feuerbach, que los filósofos intentaron “liberar” al hombre “pensando el mundo” y, por lo tanto, omitieron contribuir a la liberación “transformándolo”. Si se asume como valedera esta objeción, habría que conceder el título de “Filosofía de la Liberación auténtica” a la filosofía de Marx. Dicho rótulo no incomodaría demasiado a Dussel, siempre y cuando se admita la salvedad de que el “proletariado” divulgado por la más amplia tradición marxista no pasó de ser una lectura abreviada de la “alteridad” y, por lo tanto, a la espera de la ampliación que él mismo (Dussel) hizo posible en el marco de su Filosofía de la Liberación. Nótese que la “amplitud” de referencia -que tiene a Lévinas como indiscutible artífice- no altera la fórmula teleológica y, pese a Marx y Lévinas, hegeliana, que se extrae de las *Tesis sobre Feuerbach*. Todo parece indicar que de lo que se trata es de “transformar el mundo”, amén de pensarlo, y que

una Filosofía de la Liberación, entonces, no hará concesiones que limiten su rumbo hacia dicha “transformación”. Un contrapunto centrado en aspectos coyunturales se reduciría a argumentos acerca de dónde poner el acento en cada caso: en la “unidad” o en la “diferencia”. Pero si el disparador de la “apertura a la diversidad” fuera la exclusiva “conveniencia” a un supuesto *kairós* revolucionario, el *kairós* de la diversidad funcionaría *ad aeternum* como “variable de ajuste” al servicio de una “causa final” sagrada y trascendente. Bajo esta forma de entender las cosas, la comprensión de la diversidad va a estar siempre subordinada al “principio liberación”, sobre todo porque no se admite una “liberación” en la relación misma, “absuelta” de su derivación en “transformación sociopolítica”. Un diálogo intercultural no sería “en sí mismo” liberador, de no cumplir el precepto de ser socialmente “crítico”. Ya vimos que “ser crítico” para Dussel era hablar desde el lugar de la “víctima” o la “exterioridad” (en singular) pues, en caso contrario, y en palabras de Dussel, “(...) la interculturalidad se tornaría apologética, folklórica o populista” (Dussel, 2004: 160).

Tal vez no haya lectura seria del pensamiento intercultural que renuncie completamente a su integración en un programa transformador, tanto a nivel cultural como social. Lo novedoso residiría en la posibilidad de hallar una *excedencia* en el nivel de las prácticas interculturales, de acuerdo con la cual pueda decirse que, más allá de toda aspiración teleológica de transformación del mundo social, puedan tales prácticas ser valoradas como liberadoras *en sí mismas*. En suma, las objeciones de Fernet Betancourt a Dussel, centradas en los tópicos de la “unidad” y la “subsunción”, conducen al sentido teleológico subyacente en las teorías de Dussel, basado en un concepto de “liberación” que remite a un proceso sociopolítico situado en un tiempo histórico y que requiere de mediaciones precisas. ¿Hay otra manera de entender “liberación”, distinta de la que promueve la interpretación de la filosofía de Dussel? Podría pensarse en una liberación menos mediada o procesal, que excede sin contradecir aquel criterio de emancipación “más clásico” basado en la dignificación de la vida social y la reproducción de la vida comunitaria. Puede sostenerse una “liberación” experimentada en el *hecho mismo* de la ruptura con modos rutinarios o anquilosados de pensar o vivir, capaz de exhibir valor liberador *en sí misma*. La liberación sociopolítica sin liberación intercultural termina descendiendo por la pendiente de la burocracia, la “liberación” intercultural sin liberación sociopolítica puede convertirse en mera curiosidad folklórica. Cabe, entonces, la sospecha de que estas “liberaciones” no sólo no

se contradicen, sino que en un trayecto obligado de su recorrido deben encontrarse y articularse, si se pretende que sean auténticamente liberadoras.

V. Desarrollo de la demostración en base a tres dicotomías

A continuación se procederá al desarrollo de una argumentación más detallada sobre la puesta en vigencia y transformación intercultural del concepto de ciudadanía encarada en el punto I de esta segunda parte. A los efectos de dar simetría y riqueza de contenido a la estructura de la tesis, se articulará la argumentación en base a tres pares de “opuestos” tal como se efectuó en la primera parte. Las primeras dos discusiones, “globalismo y contextualidad” e “interculturalismo y colonialidad”, se relacionan con temas históricos y estructurales de orden filosófico. El último par de términos, a saber, “liberación o traducción”, retoma la “oposición” planteada entre “liberación” en sentido sociopolítico y “liberación” entendida más en clave de “alteración” o “disrupción” de ciertos patrones o hábitos -actitudinales y epistemológicos- que atan a una cosmovisión unitaria del mundo.

La inclusión de nuevos tópicos del intercambio Dussel-Fornet Betancourt que reinstalan el debate abierto en IV.3 de esta segunda parte persigue un fondo de progresiva coincidencia entre ambos filósofos, en el que puede visualizarse una creciente gravitación de la noción “ciudadanía”, en el marco de un enfoque estratégico -ampliado y diferenciado- de dicha categoría. Como se viene afirmando, esta reubicación del término “ciudadano” en el contexto de la transformación que alienta la llamada “Filosofía Intercultural” responde tanto a razones estratégicas de índole contextual como a elementos de carácter estructural. En todos los casos la discusión remite al trasfondo de “lo uno *versus* lo múltiple” y dentro de “lo múltiple” a la perspectiva que abre la “intersubjetividad” como espacio dialógico y a la vez políticamente resistente.

V.1. Globalismo y contextualidad (o monólogo *versus* diálogo)

V.1.1. Campo popular y giro lingüístico

La particular desarticulación del contexto histórico en 1992, a la que se refiere Fernet Betancourt, no debe opacar el hecho de que la Filosofía de la Liberación de Dussel, como orientación encaminada no sólo a interpretar sino también a influir en las luchas populares, nunca llegó a consolidarse como insumo ideológico en el marco teórico-práctico de los movimientos populares de la década del setenta⁸⁶. Los resultados de aquel “encuentro” con la filosofía de Lévinas en 1969 que, como se vio en I.1, fue el hito de la adopción de criterios trans-ontológicos, como “alteridad” o “exterioridad”, fueron de escasa o nula repercusión en la retórica de la militancia de esa época. No debe soslayarse la densidad intelectual de esos recursos invertidos en la perspectiva “analéctica” que en más de un caso bien pudo obstruir la vía de su utilización política, aún a pesar de la motivación popular y anti-academicista de sus promotores. Tal vez, la complejidad resultante de la ambiciosa síntesis de autores como Marx y Lévinas haya servido más a la perdurabilidad del discurso de Dussel que a su poder de incidencia inmediata en las luchas sociales de su tiempo. No obstante, puede extraerse de los discursos que influyeron en el activismo político de dicho contexto más de un tópico de clara familiaridad con los planteos medulares de la ética de la liberación.

Sin ánimo de efectuar un rastillaje exhaustivo, puede decirse que hay tres fuentes ideológicas claves que sustentan los movimientos sociales desde mediados de los sesenta hasta fines de los setenta. Por un lado, el mencionado movimiento de la Teología de la Liberación, que se plasmó en agrupaciones de religiosos tales como el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo en Argentina, o Sacerdotes Para el Pueblo, en México. El suceso histórico que irradió las principales consignas a nivel continental e influyó en el perfil ideológico de las izquierdas nacionales fue la Segunda

⁸⁶ Me refiero centralmente a los movimientos protagonizados por las juventudes políticas en el contexto argentino de los años setenta.

Conferencia del Episcopado Latinoamericano, que tuvo lugar en Medellín en 1968⁸⁷. En este contexto la categoría de “pueblo”, intrínsecamente asociada a la de “pobre” -como también sucede en los escritos de raíz teológica de Dussel-, conduce a una interpretación “profético-evangélica”. Tal como señala Rubén Dri: “(...) constituye el lugar privilegiado de la revelación. Dios se manifiesta a través de la práctica del pobre, esto es, del oprimido de las sociedades de clase”. Su manifestación constituye al pobre como “sacramento de Dios” y “fermento de liberación” (Dri, 1985: 36).

La solidaridad entre “pueblo” y “clase social”, que se verificó con ciertos matices en el pensamiento de Dussel⁸⁸, se expresa sin reservas en otra importante fuente de aquellos contenidos ideológicos que forjaron el auge revolucionario de los años sesenta y setenta, en este caso derivada del marxismo-leninismo de carácter materialista y ateo. Se trata del discurso guevarista, fruto de la épica de la Revolución Cubana de 1959, donde el concepto de “pueblo” se funde prácticamente con el de “clase trabajadora”. En esa línea se combaten el “reformismo” y el “populismo” como formas típicas del pensamiento burgués y se proclama la “lucha armada” como única alternativa al imperialismo.

La tercera fuente (me refiero estrictamente al contexto de la resistencia social en la Argentina) liga el concepto de “pueblo” con de “nación en resistencia” y articula consignas doctrinarias de movimientos populares, como el peronismo, con herramientas de análisis provenientes del marxismo. Se trata de una línea derivada del revisionismo histórico que incluye en sus filas a intelectuales del llamado “campo popular” tales como Manuel Ugarte, Fermín Chávez, Hernández Arregui y, entre otros, a quien, además de encumbrado activista, fue uno de los principales referentes teóricos del peronismo de izquierda: John William Cooke⁸⁹. Es digno de resaltar cómo la

⁸⁷ El concepto de “*liberatis nuntius*” usado en los documentos del encuentro de Medellín alude a una “(...) liberación radical del pecado que reclama y exige las otras liberaciones sectoriales de tipo económico, social, político y cultural” (Ibáñez Langlois, 1989: 25).

⁸⁸ Si bien Dussel rescata y exalta el espíritu de la gesta guevarista, su concepto de “pueblo” responde a esa ampliación y trascendencia de matriz religiosa que caracteriza la Teología de la Liberación. Puede leerse en un texto ya citado de 1977: “(...) la categoría (de) ‘pueblo’ es mucho más amplia y comprende la categoría (de) ‘clase’” (Dussel, 1977: 211).

⁸⁹ Este recordado militante y dirigente, que a partir de 1956 asume la responsabilidad de representar a Perón en el exilio, fue, además, exquisito orador, analista político y escritor de ensayos y documentos, entre los que se destaca la copiosa correspondencia que sostiene por esos años con Perón. Sus discursos y escritos fueron de gran influencia en la militancia juvenil peronista de los años setenta. En una pequeña

convocatoria a un socialismo de base nacional y popular obtuvo eco en la producción de altos exponentes de la cultura académica, tales como Conrado Eggers Lan. En *Peronismo y liberación nacional*, de no poca difusión entre la intelectualidad militante de los años setenta, el destacado helenista se esfuerza en mostrar la conjunción entre “conductor” y “masas” como aspecto sustancial de la definición de “pueblo”. El autor procura identificar al sujeto “pueblo” como actor social y cultural embanderado con una “causa”, deslindando toda posible asociación semántica del término con la “totalidad de habitantes de una nación”; esto último llevaría a confundir “pueblo” con “población”. De este modo, “pueblo” es para Eggers “(...) el conjunto de habitantes de una nación unidos y solidarios en las luchas y esfuerzos en pos de la causa nacional” (Eggers, 1973: 25). Si fuesen “todos” y no “un conjunto”, podría decirse que refiere al mismo contenido que “ciudadanía”; pero no, no todo ciudadano abraza la “causa nacional”. Dicha bandera sólo es enarbolada por una comunidad “organizada” y orientada hacia una “meta común” (Eggers, 1987)⁹⁰. En el marco de un territorio dado, esta comunidad adquiere el nombre de “nación” y sus intereses se enfrentan a los del “anti-pueblo” u “oligarquía”⁹¹.

obra dedicada a la ética revolucionaria reivindica la resistencia popular como “contra-violencia”, idea distintiva del espíritu combativo y colectivista de esos años enfrentados al individualismo de la “buena voluntad” y la “convivencia pacífica”. Allí expresa: “la violencia no es una anomalía de la convivencia, como se empeña en hacernos creer el liberalismo. La Historia desconoce la no-violencia. La ideología de la clase capitalista afirma que el mundo ha encontrado, por fin, el sistema ideal -o por lo menos, el mejor posible- y que la paz entre los hombres es una cuestión de buena voluntad kantiana. Pero su legalidad, como todas, parte de un poder de hecho, y cuando reprueba la violencia revolucionaria es para consolidar la violencia establecida” (Cooke, 1974: 24-25). Nótese que la categoría “ciudadanía” bien puede ser arrojada junto con el discurso de la “legalidad” al rincón de los íconos de un capitalismo que oculta su violencia “de arriba” contra los “de abajo”, es decir, el pueblo. Puede hallarse en este minúsculo fragmento, que muestra un discurso mucho más directo y, si se quiere, “de barricada”, la misma prioridad del concepto “pueblo” señalada en Dussel, signo inequívoco de las narrativas políticas de toda una época.

⁹⁰ Este comentario está basado en conceptos tomados de una conferencia pronunciada por el Dr. Conrado Eggers Lan en las Jornadas Bolivarianas organizadas por la Universidad Autónoma de México en Agosto de 1983 sobre el tema “La filosofía doscientos años después”; y publicado en 1987 por la Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales. Agradezco a mi colega y amigo Miguel Andrés Brenner el haberme facilitado el acceso al mismo.

⁹¹ La llamada “izquierda nacional” en el contexto específico de nuestro país reflejó los cambios sociales que introdujo el peronismo y otros movimientos cercanos. En la constitución de este “espacio”, amplio y variado en cuanto a sus tendencias, gravita de manera decisiva las recepciones localistas de la

Estas y otras fuentes teóricas de las luchas sociales de los años sesenta y setenta no exceden el marco de la ontología tradicional como espacio de articulación entre la conciencia del hombre y el *ser*. Se trata en cada caso de acceder, vía “concientización”, a *la verdad* y, en base a ello, entregarse a la tarea de “transformar” el mundo para ponerlo en sintonía con ella. El trasfondo “ontológico” de la comunidad, en cada caso, no deja lugar a dudas, se trate del concepto internacionalista de “clase trabajadora”, del “ser nacional” de un Hernández Arregui o de un Eggers Lan, o de los cimientos “onto-teológicos” de un “pueblo” de raíz “profético-evangélica”. Hay en todas estas formulaciones una precisa referencia a la representación de un ente en el marco englobador de la conciencia. La idea de “comunidad” es concebida casi como el opuesto de la idea levinasiana de “exterioridad”. Lo “nacional y popular” frente al “imperialismo”, por ejemplo, se manifiesta como “comunidad” de acuerdo con el mismo sentido holístico y homogenizador del “crisol”, pero puesto a jugar en el polo de la resistencia.

Ahora bien, el “holismo” de Dussel es distinto. Su idea de “pueblo” remite a una comunidad “desfondada”, dislocada, herida en su narcisismo por la irrenunciable marca de la alteridad. Fornet Betancourt sabe esto; por eso su crítica no alcanza a salir demasiado del nivel de la sutileza, de la denuncia del “descuido”, del señalamiento de la inconsecuencia o la distraída omisión en un recorrido que en el fondo le es afín. Por lo tanto, se considera acertado afirmar -como se hizo al comienzo de este apartado- que en esa trabajosa construcción marxiano-levinasiana, que constituye el sello distintivo de la obra de Dussel, puede hallarse tanto la razón de su escaso magnetismo para los movimientos de su época, como la de su arte para sobrevivir a las estocadas de un

revoluciones Rusa y Cubana, en el marco de una generalizada difusión a escala mundial de la necesidad de propuestas militantes para la “transformación del mundo”. De este modo, en la “izquierda nacional” confluyen dos tradiciones ideológicas básicas: el nacionalismo y el marxismo. La vertiente “nacional” en nuestro país se nutre del regionalismo americanista de los caudillos federales, que tuvo su expresión político-literaria en la generación de autores como José Hernández. Contra la línea “antiamericanista” del “nacionalismo doctrinario”, en el cual predomina la visión conservadora, católica y autoritaria que dio sustento ideológico a los golpes militares, se constituye -por el lado de la “izquierda nacional”- una vertiente con plataforma “democrática, americana y antiimperialista” que se expresa en agrupaciones de los años treinta como FORJA, que luego se articulará al espectro de los sectores más combativos del movimiento peronista. Entre los antecedentes del nacionalismo de izquierda a nivel continental hay que destacar los aportes de José Vasconcelos, José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre (Chumbita, 2006: 94).

discurso filosófico postmetafísico que comenzaba a socavar las bases del *ser* y de la *conciencia*. Las dictaduras, estériles en el plano de las ideas, arrasaron con mujeres y hombres concretos destruyendo vidas y organizaciones. No obstante las ideas sobreviven a la espera de renovados intérpretes y replanteos conceptuales. De ahí que las rupturas filosóficas impliquen desafíos internos que no todo discurso está preparado para afrontar. El gran quiebre del contexto de referencia lleva el nombre -ya estelar en el marco académico- de “giro lingüístico” o “giro discursivo”. Este “giro” representa una embestida mortal contra toda filosofía donde haya una entidad: “pueblo”, “clase”, “nación”, o como se le llame, que determine algo así como una *sustancia* “ontológicamente anterior” al lenguaje mismo. Entonces, dado que el lenguaje es un fenómeno que relaciona sujetos hablantes y que el hombre no puede *per saltum* profanar los límites de la mediación simbólica para acceder directamente “a las cosas mismas”, todo principio que acuda en representación de lo colectivo deberá responder al formato lingüístico de la intersubjetividad. A continuación se examina esto a la luz de tres testimonios.

En un breve y detallado ensayo, Karl-Otto Apel, principal interlocutor de Dussel en el llamado “Diálogo Norte-Sur”, elabora una reseña autobiográfica en la cual el “giro lingüístico” ocupa un momento clave. La referencia es útil por lo reveladora que resulta en cuanto a la descripción del acontecimiento. Apel resalta hasta qué punto el *Tractatus lógico-philosophicus* del primer L. Wittgenstein -una de las fuentes primigenias del mencionado “giro”- influyó en su pensamiento, en el contexto de una reconversión de alcance general que determina un “antes y un después” para toda empresa filosófica. En dicha obra el giro lingüístico es, según Apel, un giro “semántico trascendental” en el sentido de que no atiende al habla como “acto”, sino que más bien se sitúa en referencia a formas y contenidos. De este modo, esta primera versión del “giro lingüístico” puede caracterizarse, en palabras de Apel, como de “(...) sustitución rigurosa y hasta sus últimas consecuencias de conceptos lingüísticos en lugar de los conceptos mentalistas de la filosofía moderna de Descartes a Husserl, tales como *conciencia, juicio, pensamiento o intencionalidad*” (Dussel 1994: 255). Luego vendrá una segunda etapa de acuerdo con la periodización que ensaya Apel, etapa en la que él mismo se ubica como pensador crítico y comprometido con la Filosofía Práctica. Se trata del momento del “giro pragmático” donde se supera el semanticismo de la fase anterior (con figuras como R. Carnap, A. Tarski y el “primer” Wittgenstein), dominada por lo que Apel denomina “falacia abstractiva”, que no es otra cosa que la omisión de la dimensión

pragmática del lenguaje. No viene al caso introducirse en la diferencia entre “pragmática” sin más y “pragmática trascendental” que es la posición que definitivamente separa a Apel de pensadores como Carnap o C. Morris. Vale señalar que las condiciones generales de la actividad lingüística, que Apel estima “trascendentales”, permiten a éste operar el pasaje de la ética de la conciencia a una ética del lenguaje. Ahora, desde el momento en que la ética queda convertida en una relación entre sujetos hablantes (Apel es tan solo un notable ejemplo de esto), no puede concebirse desde el campo de la Filosofía Práctica otra comunidad que no sea una *comunidad discursiva* de individuos que intercambian argumentos conforme a condiciones básicas –trascendentales- de posibilidad. Por lo tanto, las identidades basadas en el pueblo, la etnia o la nacionalidad, entran en declive bajo el predominio de una filosofía y unas ciencias sociales definitivamente atraídas por el encuadre de la intersubjetividad comunicativa o discursiva.

Habermas es otro ejemplo saliente de este viraje decisivo en el rumbo del pensamiento. En el campo de la Filosofía Práctica sostiene una posición de estrecha similitud con la de Apel. En algunos pasajes de su obra donde se refiere puntualmente a los conceptos de “nación” y “pueblo”, estos son mencionados como instancia demostrativa de la bancarrota en la que caen determinadas totalizaciones (“nación”, “pueblo” o “clase”) como efecto de la oleada discursivista. En la compilación de ensayos políticos publicada bajo el nombre de *La inclusión del otro* (1999), Habermas emprende una tarea de reinterpretación del criterio de lo republicano, más allá del concepto moderno de nación, derivada del giro discursivo.

Habermas sostiene que el imaginario de la nación enturbia, hoy por hoy, la comprensión adecuada de los ideales republicanos, dado que según la óptica nacionalista el *demos* de los ciudadanos tiene que estar enraizado en el *ethnos* de los miembros de un pueblo para poder estabilizarse como asociación política de miembros “libres e iguales” (Habermas, 1999: 110). La habitual referencia de la soberanía popular a dicho sustrato ideológico revela que la fuerza vinculante de la comunidad republicana no resulta por sí misma suficiente. Ahora bien, Habermas podría suscribir las críticas por parte del republicanismo, que reprochan al liberalismo su consideración de la comunidad como mero engranaje de “personas privadas”, divorciadas de intereses genéricos o metas colectivas. Sin embargo, defiende un republicanismo “post-nacional”, basado en una comunidad participativa no edificada sobre el “*ethnos*” de un pueblo, sino sobre “formaciones discursivas” o procesos inclusivos de formación de la opinión

y de la voluntad común. Habermas rechaza la concepción de “comunidades” ontológicamente anteriores a aquellos acuerdos conquistados sobre la base de la participación deliberativa de los ciudadanos. El “pueblo” pasa a ser, desde su perspectiva, la suma articulada de esos ciudadanos que “se entienden” o buscan llegar a “acuerdos” en base a la práctica lingüístico-racional.

Como puede extraerse de lo expuesto, el giro en cuestión anula toda pretensión de rigor filosófico en torno a entidades prelingüísticas tales como “ser nacional”, “pueblo de Dios” o “clase *en y para-sí*”. El *ser*, punto de partida de la filosofía clásica, y su canalización a través de la subjetividad moderna ceden ante el protagonismo del acto de habla. Esto conduce a que, por más repulsa que cause al republicano Habermas el individualismo liberal, nadie pueda negar la dificultad de extraer de una comunicación de sujetos dialogantes y reflexivos, pero individuos al fin y al cabo, la reivindicación de sacrificios tales como el “dar la vida” (la vida individual) por causas colectivas y trascendentes como pueblo, nación o clase. Pero, ¿por qué habría que reivindicarse tal sacrificio?, o mejor dicho, ¿en nombre de qué? ¿Será que aquéllos que dieron *su vida* por el pueblo, la nación o la clase, pese a lo incuestionable de sus intenciones, lo hicieron sumidos en un oscurantismo prediscursivo que les impidió “razonar” acerca de lo que hacían? ¿O será que los razonadores discursivos asaltan un campo ya arrasado por la razón de la fuerza para ejercer una novedosa e inofensiva “fuerza de la razón”?⁹²

En el otro extremo, aunque no por eso menos deudor del *linguistic turn*, está Michel Foucault. El mismo Foucault hace explícita la mencionada deuda en los

⁹² Se puede hacer un balance negativo y lamentar que el discurso racional o argumentativo haya escaseado en las organizaciones del llamado “campo popular”. Dicho análisis develará una falencia que puede asociarse con un supuesto déficit de “participación de los afectados” y, por lo tanto, a la falta de “voluntad democrática” en el sentido dialógico-racional que emplean un Apel o un Habermas. Sin embargo, en una sociedad dividida en “dominadores” -gobiernos mercenarios del imperialismo- y “dominados”, no es lícito pensar en la posibilidad de que ambos polos entraran en algo así como una “formación de consenso” o “concertación”; sobre todo, porque la “razón” del dominador está siempre supeditada a la fuerza del psicópata y, por lo tanto, cuando aparenta “generosidad” o “empatía”, lo hace sobre la base de una posición cínica. En una coyuntura tal, las agrupaciones populistas o socialistas latinoamericanas, si defendían “la patria” o “lo nacional”, no lo hacían en nombre de un “*ethnos*” ni, para decirlo a lo Kymlicka, de una “comunidad intergeneracional” que ocupa un territorio y comparte “un lenguaje y una historia específicas” (Kymlicka, 1996: 36). En nuestro medio, las juventudes revolucionarias parecían entender que “la razón” no podía ser sino ofensiva y dirigida, como “contraviolencia”, contra el sector oligárquico de la sociedad.

prolegómenos de su serie de conferencias que llevan el nombre de *La verdad y las formas jurídicas*. Su orientación, sin embargo, sigue la huella de la sospecha nietzscheana, apuntando al poder o la fuerza subyacente a las regularidades internas del lenguaje. De ahí que su pensamiento niegue toda esencia prelingüística (o metafísica) pero, al mismo tiempo, esté en contra de toda reducción de la filosofía a mera “analítica del lenguaje”. Foucault excede los límites de la filosofía analítica y dicha “excedencia” cobra vuelo desde un suelo filosófico absolutamente compenetrado en la elucidación de lo simbólico. La confesión del autor despeja toda duda. Cuando se refiere al aspecto metodológico de su investigación, no deja de subrayar el peso decisivo de los estudios lingüísticos en la elaboración de sus teorías, esto es, su inspiración en “las investigaciones realizadas por los anglo-americanos” (Foucault, 2003: 15). De todos modos, se ocupa de dejar en claro sus diferencias con las vías formalistas del *linguistic* y el *pragmatic turn*. La investigación de Foucault se centra, según su propia caracterización, en el “análisis del discurso como juego estratégico y polémico”, o bien, en la indagación de “(...) cómo se formaron dominios de saber a partir de prácticas sociales” (discursivas), es decir, a partir de relaciones de poder (Foucault, 2003: 13). Esta opción lo sitúa en un espacio por demás marginal: el de quien accede al dominio del lenguaje para huir de la gravidez de las esencias, pero también se fuga de las redes del discurso a la hora de denunciar sus efectos de dominio. La libertad se funde con la astucia individual del hombre que se afirma a sí mismo, sin ser “atrapado” por esencias sagradas ni prácticas discursivas instituidas. Como puede advertirse, este sentido anárquico de la libertad tropieza con ese concepto de “liberación” construido en torno de la subjetividad histórica y colectiva de un pueblo. En rigor, para Foucault toda identidad es “invención” y, habida cuenta de esto, no puede decirse que la invención denominada “pueblo” sea más auténtica o representativa del sujeto que cualquier otra. Por lo tanto, no se trataría ya de liberar “al pueblo” sino de liberarse “del pueblo”, “la nación”, “la clase” o cualquier otra entidad que se pretenda “anterior” o “determinante” con respecto a la función enunciativa del individuo concreto.

En su última entrevista, de 1984, Foucault es hábilmente invitado a expedirse sobre tema tan espinoso. Uno de sus tres entrevistadores es Fernet Betancourt. Ante tanta referencia del francés a las “prácticas de sí mismo” o el “ejercicio de uno sobre sí mismo” (Foucault, 1996: 94), alguno de ellos -tal vez Fernet Betancourt- pregunta si ese “trabajo” puede ser comprendido “como proceso de liberación”. Es de imaginar que inmediatamente a Foucault se le representan las ideas de pueblo, nación o clase y

entonces puede escucharse con claridad lo que efectivamente contesta: “(...) tendríamos que ser en lo que se refiere a este tema un poco más prudentes” (Foucault, 1996: 95). Acto seguido, Foucault descarga todo el arsenal que una filosofía neo-nietzscheana y post *linguistic turn* puede arrojar sobre el romántico mito de la liberación. Habla de su desconfianza:

“(...) siempre he desconfiado un tanto del tema general de la liberación, en la medida en que, si no lo tratamos con algunas precauciones y en el interior de determinados límites, se corre el riesgo de recurrir a la idea de que existe una naturaleza o un fondo humano que se ha visto enmascarado, alienado o aprisionado en y por mecanismos de represión como consecuencia de un determinado número de procesos históricos, económicos y sociales” (Foucault, 1996: 95).

Foucault no niega que haya grupos de individuos hundidos en la pobreza y que merezcan salir de esa condición, pero pone en duda que necesariamente haya que identificarse con esos sujetos como si dicha identificación respondiese a la reivindicación de un “fondo humano”, “naturaleza” o “ser en-sí” que se ha visto oprimido o reprimido por determinadas fuerzas históricas. La liberación para Foucault implicaría una suerte de sustancialismo y en el contexto de la filosofía, donde no hay tal cosa como “la verdad” o “lo auténtico” ya que todo es fruto de la contingencia o la invención, el discurso de la “liberación popular” se percibe como limitación ideológica que encasilla peligrosamente al sujeto. En el fondo de los discursos liberadores subyace para Foucault una lógica binaria del tipo “discurso opresor”, representado por el “anti-pueblo”, *versus* “discurso verdadero”, representado por el “pueblo” o “el proletariado”. Sin embargo, tanto “pueblo” como “proletariado”, en la medida en que se veneran como esencias y, por lo tanto, en base a la ignorancia de la arbitrariedad de la cual son producto, terminan siendo el “revés funcional” del discurso que combaten. Las categorías clásicas de la resistencia pasan a comportarse como “límites” que deben poder ser franqueados por “prácticas de libertad”, pensadas desde la singularidad de actores particulares.

El “giro discursivo” en su vertiente filosófica, tanto en sus expresiones neokantianas como en aquellas pos-estructuralistas, resulta una suerte de “giro copernicano” que conduce de lo colectivo a lo singular, de lo uno a lo múltiple. Por lo tanto individualiza, o bien, des-colectiviza. A la prédica holista del discurso de la

liberación se le oponen, por un lado, un concierto de individuos que argumentan; por el otro, el atomismo de consensos estético-expresivos, aún más allá de toda “comunidad de argumentación”. No ha de asombrar, entonces, el auge que a partir de fines de los setenta y comienzos de los ochenta empieza a adquirir el factor “ciudadanía”, en gran parte debido a que “individuo” es una categoría convertible a la de “ciudadano”, cosa que no ocurre con términos tales como “pueblo”, “clase” o “nación”.

Sin embargo, no todo es de orden epistemológico en este vuelco humanístico que va de una cultura popular revolucionaria al credo de la participación ciudadana y el “cuidado de sí”. Mucho ha contribuido a ello la salvaje represión del llamado “campo popular” por los métodos de exterminio operados por las dictaduras de los años setenta en Latinoamérica. Es como si al mismo tiempo de la destrucción de esas fuerzas embanderadas con la justicia social, se abriera en el campo de la filosofía una advertencia destinada a corroer el uso acrítico de términos tales como “pueblo” o “liberación”. Sin embargo la prudencia reflexiva asoma cuando el ímpetu revolucionario es sofocado, cuando lo que queda es una ciudadanía cuidadosa de sí, ante la probada fuerza destructiva de un sistema autoritario y sangriento. Ya se ha visto que Dussel sobrevive a la violencia política y pasa honrosamente la prueba del “giro discursivo”, entrando en discusión, a partir de los años ochenta, con las principales figuras de la filosofía mundial. Si lo primero, tal vez, ocurre gracias a su exilio geográfico en la ciudad de México, lo segundo, seguramente, cuenta con el auxilio de ese “exilio” o “exterioridad” -de corte teórico- que comienza a impregnar su filosofía a partir del encuentro con Lévinas. La metáfora de la *exterioridad* remite al *cara-a-cara* levinasiano, apto para jugar en el terreno holístico y antagonista del *pueblo-otro* ante el *sistema*; sin desentonar en el plano dialógico, del *yo* ante el *otro*, abierto por la sacudida que representó el *linguistic turn*.

V.1.2. El refuerzo de la sociedad civil

El viraje en favor de la ciudadanía da curso a un renovado interés en torno a la ética pública y, en general, a prácticas de “ampliación” o “refuerzo de la sociedad civil”, fundamentalmente como alternativa frente a la “totalización del mercado” y a la “crisis de legitimidad” producida como efecto de los gobiernos militares. Yamandú Acosta

realiza el seguimiento de esta modalidad en el “orden democrático posautoritario” de Latinoamérica de los años ochenta, a través de la obra crítica de autores de la FLACSO chilena de esos años y del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) de Costa Rica, entre los que se encuentra Hinkelammert. El problema está centrado en la difícil democratización de sociedades dominadas por las Fuerzas Armadas que, si en algún momento han abandonado el poder, lo hicieron dejando hacia el futuro una sensación inquietante de merodeo y vigilancia. Dicha sensación de “jaque perpetuo” basta para explicar la reticencia a la asociación colectiva, el refugio de la gente en el individualismo y la repulsa hacia cualquier agrupación que en nombre de “el pueblo” atraiga los fantasmas de la violencia del pasado. A la tentación individualista se opondrá un intercambio dialógico pacífico, más allá de “verticalismos” de derecha e izquierda que confluyeron en el sacrificio de vidas concretas a cuenta del beneficio de colectivos y organizaciones. Entonces, no se tratará en lo inmediato de asaltar el poder “a capa y espada”, sino de dialogar en un espacio público no reducido a los intereses de partidocracias, comandos revolucionarios o grupos económicos. De ahí la importancia de la ciudadanía y, por supuesto, de la ética. En su obra Acosta expresa el especial interés que reviste la indagación ética “(...) como lugar teórico de la crítica vinculada a los problemas de articulación y ampliación de la sociedad civil”. Cobra relevancia el carácter ético de muchas problemáticas otrora restringidas a los campos de la sociología o la política. Sobre todo, la perspectiva de la “ampliación de la sociedad civil” requiere de una mirada filosófico-práctica, y la “democratización” frente al autoritarismo auspicia un modo de reconsideración de la ética como discurso capaz de delimitar y fundamentar el área de los derechos humanos, sensiblemente dañados por las políticas dictatoriales (Acosta, 2003: 9). Obviamente, no se está hablando de la “ética” de Cooke -ni de la de F. Fanon⁹³- para la cual la “violencia” (de “abajo”) “no es una anomalía”.

⁹³ Una de las más difundidas defensas de la violencia popular como contra-violencia se halla en el brillante prólogo de Sartre a *Los condenados de la tierra*, del martiniqués Franz Fanon: “Cuando los campesinos reciben los fusiles, los viejos mitos palidecen, las prohibiciones desaparecen una por una; el arma de un combatiente es su humanidad. Porque, en los primeros momentos de la rebelión, hay que matar: matar a un europeo es matar dos pájaros de un tiro, suprimir a un opresor y a un oprimido: queda un hombre muerto y un hombre libre; el superviviente, por primera vez, siente un suelo *nacional* bajo la planta de sus pies”. Podría agregarse con total fidelidad al texto sartreano que con esa acción también languidece, por así decir, un “tercer pájaro”: “(...) también a nosotros, los europeos, nos están descolonizando; es decir, están extirpando en una sangrienta operación al colono que vive en cada uno de nosotros” (Sartre, 2007: 20).

Da la impresión de que la violencia -“partera de la historia” para Marx- se hubiese “jubilado”, dando lugar a la técnica del “parto indoloro”; del diálogo en el cual el pueblo, como figura holística⁹⁴, histórica y antagonista, pasa a subordinarse conceptualmente a la del individuo dialogante y/o ciudadano. Va ganando terreno en el campo teórico de las ciencias sociales el reemplazo de la categoría “pueblo” por la noción más civilizada de “ciudadanía” y, en el mejor de los casos, la emblemática figura de “pueblo” es reconstruida en base a la amalgama de identidades múltiples o a la diversidad e interacción de “actores sociales”.

Las “prácticas de libertad” que absorben la atención de los sociólogos y politólogos de la FLACSO chilena no conducen a los gestos neo-nietzscheanos del poeta intempestivo o del hombre marginal. Más bien tratan del ejercicio del diálogo o de la participación democrática en un escenario intelectual donde Habermas se irá instalando como referencia ineludible. El espacio del DEI, de fuerte orientación teológica, conservará muchas de aquellas obsesiones populistas y clasistas de la pasada década, ahora canalizadas a través del fermento de la intersubjetividad. En general, la crisis de los “metarrelatos” de la vieja filosofía de la historia, como sostiene Acosta, dará cabida a la ética para establecer “(...) criterios alternativos fundantes de racionalidad, sentido y legitimidad” (Acosta, 2003: 9). Precisamente, entre los fundamentos analíticos de la tesis de Acosta se encuentran: explicitar el papel de la ética en la articulación de la sociedad civil y “(...) dar cuenta de las razones teóricas de la decadencia y abandono de ciertas categorías (pueblo, clase revolucionaria) y del predominio de otras categorías (actores, sujetos, ciudadanía, sociedad civil)” (Acosta, 2003: 10).

En el marco de la superación de los arquetipos setentistas de “pueblo” o “clase”, dominados por una ontología ya obsoleta, hay modelos más ligados a la reelaboración y ampliación de la categoría de “ciudadanía”, y otros que siguen desconfiando de ella y apuntan a identidades más radicalizadas, “nuevos sujetos” o “movimientos sociales”.

Ante el debilitamiento de la política y la sospecha que invade las instituciones, el reforzamiento de la sociedad civil muchas veces está centrado en la reconstrucción de

⁹⁴ En la citada obra de Fanon la violencia revolucionaria articulada con la *praxis* liberadora y el carácter holístico del concepto “pueblo” pueden hallarse, entre otros pasajes, en el titulado “La impulsividad criminal del norafricano en la guerra de liberación nacional”. Allí expresa: “La lucha victoriosa de un pueblo no sólo consagra el triunfo de sus derechos. Procura además a ese pueblo densidad, coherencia, homogeneidad” (Fanon, 2007: 272).

su relación con el Estado y en la correlativa reformulación de éste y sus funciones. Norbert Lechner, por ejemplo, desconfía del “movimientismo” y de la oposición a lo político-estatal, promovida desde el espacio de lo que denomina “alternativismo antiestatista”. Según este autor el “fortalecimiento de la sociedad civil” sólo puede propiciarse en el marco de una reformulación del intervencionismo estatal. La articulación social, por lo tanto, no debe pensarse en oposición a la política o al Estado, sino de acuerdo con mediaciones entre la sociedad y el Estado, que ponen de manifiesto la necesidad de redefinición de la ciudadanía y su participación en la construcción de sociedades democráticas (Lechner, 1992: 27). Lo que empieza a preocupar es el crecimiento de la sociedad civil y de los discursos políticos neoliberales y socialdemócratas, en tanto aquélla se va convirtiendo en “sustituto” del Estado.

Otros autores, en este caso del DEI como Helio Gallardo, se ubican más en la perspectiva de los movimientos sociales que cuestionan el carácter del poder, bajo el discernimiento crítico de categorías como “ciudadanía”, siempre encuadradas en la comprensión burguesa de “sociedad civil” como “sociedad bien ordenada” (Gallardo 1995: 27). En todos los casos se asiste a un puntilloso trabajo de transformación categorial que busca rehabilitar la noción de *ciudadanía* de su caída en las redes del individualismo de mercado, tanto como ampliar la significación de lo popular o lo colectivo, conceptos atrapados en los estrechos márgenes de la ontología populista o el clasismo obrerista.

Los efectos de desintegración en la base de la pirámide social producidos por las dictaduras “homogeneizantes” constituyen uno de los principales focos de atención del reforzamiento de la sociedad civil. En este contexto, que Acosta reconoce como de “disolución del sujeto popular” (Acosta, 2010: 75), se impone una reconstrucción del fenómeno “pueblo” por fuera tanto de la ontología “populista” como de la reducción estrictamente “clasista” u “obrerista” de dicho concepto. Pensadores como T. Moulian, J. Brunner o el ya citado Gallardo desvían la óptica de esas determinaciones objetivas que interpretan lo popular de acuerdo con la matriz clasista de las relaciones sociales de producción, poniendo el eje en la dimensión subjetiva de la articulación del “tejido social”. La mencionada “articulación” implica que lo popular se va haciendo o construyendo como fenómeno derivado de subjetividades múltiples y heterogéneas que, a diferencia de la mera “multitud”, se enlazan para constituir unidades con cierta permanencia en el tiempo. Como se observa, el triunfo definitivo del factor dialógico o interactivo sobre un mundo de entidades sacralizadas por la modernidad hace del

reforzamiento de la sociedad civil un escenario crítico de las categorías de “pueblo” y “ciudadanía”. Estalla la unidad de la primera y se cuestiona la referencia exclusiva al marco jurídico-estatal de la segunda. Se comienza a hablar más de “sujeto” que de “pueblo” en base a la determinación -no esencialista- del *no lugar* de la exclusión. Esto explica el fenómeno de subjetividades emergentes o “movimientos”, tales como: “mujeres”, “indígenas”, “migrantes”, “minorías sexuales” etc., que sólo cuentan como rasgo en común para ser considerados “populares” con la determinación (negativa) de hallarse subordinados o discriminados en el marco de un patrón económico o un sistema de eticidad dominante.

Al mismo tiempo, la reformulación de la idea de ciudadanía sirve a los efectos de reconducir el movimientismo a un concepto de “comunidad” contra ese prejuicio antiestatista que alienta la fragmentación y el subjetivismo. En parte bajo la influencia de autores Habermas, se trata de reconstruir un régimen comunicativo capaz de “(...) impulsar la política y promover la representación de expresiones colectivas” (Brunner, 1988: 74). Entonces, un nuevo concepto de ciudadanía empieza a rivalizar con el modo típicamente liberal de comprensión del término que denota atomismo y funcionalidad al orden capitalista neoliberal. En todo caso se trata de la estrategia de rescatar la ciudadanía, como subjetividad políticamente activa, del habitual desplazamiento que ésta sufre en las sociedades de mercado, quedando oculta tras las figuras del “cliente” o del “consumidor”. De este modo se denuncian las formas despolitizantes de ciudadanía como la “ciudadanía crediticia” o la “ciudadanía *week end*”, a las que irónicamente se refiere Moulian, que “(...) constituyen expresiones de subjetivación y objetivación tendientes a reforzar y reproducir el sistema vigente” (Acosta, 2010: 82).

El marco descrito contribuye a puntualizar la creciente preocupación por la ética y la ciudadanía en el escenario pos-dictatorial de la década del ochenta en América Latina. En lo que sigue se destaca la configuración que estas motivaciones asumen en las elaboraciones filosóficas de Dussel y Fernet Betancourt en el contexto de una cultura filosófica a la que bien puede asignársele la calificación de “post-metafísica”.

V.1.3 Meta-física y sociedad post-metafísica

Se ha insistido en la influencia ejercida por la *metafísica* de Lévinas tanto en Dussel como en Fernet Betancourt. Debe subrayarse que el “más allá” en el marco de esta “meta-física” levinasiana no reproduce los sentidos convencionales del término. No se trata del “estudio del ente en tanto ente” ni alude a la metafísica moderna “de la subjetividad”. Todas estas expresiones que dependen de un “ente supremo”, ya sea de orden teocéntrico o fundamentado en una estructura antropocéntrica o trascendental, representan ese concepto de “metafísica” que, según se dice, llega a su “fin” con la posmodernidad. Son relatos asociados, precisamente, a aquel tipo de cosmovisión que Lévinas combate y encierra bajo la categoría de “totalidad”. “Metafísica” en Lévinas alude al “otro” o al “deseo del otro” (*désir métaphysique*) que, como tal, ex-trae al yo de “su mundo”, “psiquismo” o “vida interior”, lanzándolo al ruedo de una socialidad siempre mediada por el lenguaje. De ahí que el “hundimiento” de la metafísica tradicional -correlativo al auge de la filosofía discursiva- no altere negativamente, sino más bien refuerce la empresa crítica de los pensadores señalados. Sin embargo, como se ha visto, hay un interesante contrapunto entre estos filósofos a quienes, no obstante y con buenas razones, se les ha asignado en este trabajo un doble enemigo en común. Por un lado se oponen a la fragmentación y el relativismo de los “nuevos sujetos” posmodernos; por el otro se apartan del formalismo *aggiornado* de la filosofía procedimental-discursiva que avanza en el marco del llamado “refuerzo de la sociedad civil”. Más que nada, hay entre ellos diferencias de acentuación. Mientras Dussel sigue poniendo énfasis en la unidad del pueblo como “conjunto humano oprimido”, Fernet Betancourt pone el acento en la diversidad y la interrelación de culturas. Dussel se posiciona contra el relativismo y la inconmensurabilidad de paradigmas culturales, concibiendo la alteridad como base de una comunidad contra-hegemónica de víctimas y, en tanto tal, verdadero polo de resistencia ante el sistema. Fernet Betancourt, sin renunciar a la dialéctica “opresión-liberación” (Fernet Betancourt, 2000: 27), enfrenta la “fragmentación posmoderna” más precisamente a partir de un criterio de “prácticas plurales”, pero a su vez interrelacionadas en el marco de lo que él denomina: “zonas de traducción”⁹⁵ (Fernet Betancourt, 2003: 19). Este “esfuerzo de traducción”, que más

⁹⁵ Puede decirse, como propuesta introductoria al uso del concepto de “traducción” en Fernet Betancourt Betancourt, que éste lo emplea en referencia a una forma de diálogo donde una lengua -y, por lo tanto, una cosmovisión- aloja a otra, sin que dicha acogida disuelva el sentido de la lengua extranjera en el marco simbólico de la lengua receptora, o que ambas sean neutralizadas bajo la clave de un código de supuesto alcance universal. Esta “no-disolución” de un mundo cultural en los parámetros del otro

adelante será tratado con mayor detalle, implica la superación dialógica tanto de las clásicas fijaciones etnocéntricas como de aquella obsesión por la “impermeabilidad” que desvela al llamado “relativismo nacionalista”⁹⁶. Es como si, hermanados ambos en una dirección afín, Fernet Betancourt hubiese cargado las tintas en lo cultural, siempre asociado a ese carácter de “*extranjero*” (que también es *pauper*) que asoma desde la antropología “meta-física” de Lévinas, ante un Dussel siempre firme en la prioridad del “*pauper*” (que también es *extranjero*), como eje de un proceso centrado en la resistencia del *otro* ante el *sistema*. En el caso de Fernet Betancourt es válido rastrear la enunciación de ese rasgo sustantivo, que hace del hombre un ser siempre “extraño” o “inabarcable”, también en sus abundantes reelaboraciones de motivos sartreanos. La influencia sartreana se trasluce, por ejemplo, cuando Fernet Betancourt habla de “cultura” como “situación histórica original” de acuerdo con el instrumental de la filosofía de la libertad en situación (Fernet Betancourt, 2000: 27). La cultura, luego, no

enriquece los sentidos de ambas cosmovisiones sin subordinar una a otra. De este modo, Fernet Betancourt suele hablar desde una perspectiva que no favorece, de entrada, “ningún modelo de universalidad”, sino que apuesta a una universalidad que “se hace en y por la solidaridad de *lógos*”, como “nuevo tipo ecuménico” (Fernet Betancourt, 2000: 57).

⁹⁶ En *La filosofía actual*, Dardo Scavino retoma la identificación de los griegos entre *ethos* y *ethnos*, en el marco de la cual el pueblo griego se elevaba por encima de los otros, disfrazando bajo el carácter de “ética” su particular posición etnocéntrica. Según Scavino los filósofos morales de la modernidad habrían repetido el mismo prejuicio de los griegos, dado que pensaron en la existencia de una moral universal, la del Occidente cristiano, en relación con la cual las demás resultaban “bárbaras o incivilizadas” (Scavino, 2007: 140). A este etnocentrismo o prejuicio nacionalista oculto en la supuesta “razón universal”, pasa a oponérsele en la posmodernidad un irracionalismo que -en tanto relativista y escéptico con respecto al fundamento- no parte de privilegios esencialistas y acepta que todas las culturas son “diferentes”, sin que ello lo conduzca a la aceptación del “diálogo” entre las distintas identidades. Scavino señala que esta aceptación de la “diferencia”, sostenida entre otros por Lévi-Strauss en *Raza y cultura*, termina defendiendo una tesis contra toda “coalición” entre culturas, es decir, una forma “relativista” de sostener la impermeabilidad y la integridad de la nación. De acuerdo con este “nacionalismo relativista” pueden defenderse razonamientos segregacionistas no apoyados necesariamente en la convicción de una naturaleza superior. Ante una cultura distinta, se podrían esgrimir razonamientos tales como: “el hecho de que se les conceda igual valor o dignidad a su forma de vida y, por lo tanto, no se los considere inferiores, no implica que tengan derecho a inmigrar en nuestro territorio y entrometerse en nuestros asuntos”. Según Scavino, en Francia, muchos intelectuales adherentes a esta idea lévi-straussiana de “respeto a la diferencia” se encuentran con que esa bandera es defendida por el Frente Nacional de Jean-Marie Le Pen, para exigir que también se respete la identidad nacional de los franceses, ante un presunto ataque por parte de los extranjeros.

es un bloque cerrado sino que es “situación” o “punto de apoyo” en relación dialéctica con un “resto” o excedencia, nunca reducible a la totalidad del contexto cultural. Ese “resto no-culturalizado” (Fornet Betancourt, 2000: 36) es “libertad” y “reflexión subjetiva”; por lo tanto, remite a aquella “exterioridad radical”, según concede Fornet Betancourt, “de la que hablan Lévinas y Dussel” (Fornet Betancourt, 2000: 37).

Dussel y Fornet Betancourt, separados por prioridades teóricas y contextuales en un marco de opciones solidarias entre sí, cada uno puede atribuir al otro un cierto “descuido”, sin que haya entre ambos un desencuentro básico -idea que se reforzará sobre el final de este trabajo.

V.1.4. Crisis y reformulación del sujeto filosófico

En nombre de las supuestas insuficiencias de la tradición latinoamericana, “Filosofía de la Liberación”, según se encarga de puntualizar Fornet Betancourt, también significa “liberarse” de una forma de hacer y de entender la filosofía. Ya se ha visto cómo los principales filósofos latinoamericanos no habrían logrado desprenderse del todo de una forma de pensar unitaria de raíz centroeuropea. Dicho continuismo se verifica en la presencia de discursos que, si bien se han abocado a la fundamentación de la liberación del oprimido, no han demostrado suficiente apertura en el nivel de la interacción con las configuraciones culturales de esos sectores oprimidos. Para entender que el “liberador” social o cultural del “otro” debe también “liberarse” él mismo en el encuentro con ese “otro”, hay que considerar seriamente que la “pobreza” o la “exterioridad” no son características naturales, meramente socioeconómicas o geográficas. En dicho sentido, “liberar” no puede entenderse como “sacar” de la condición de “pobre” o “incluir” al “extranjero”, entendiendo a éste como mero “sujeto de necesidades insatisfechas” o “quien está del otro lado de la frontera”. Si esto fuera así, se trataría de un “transportar” a un sujeto de una “exterioridad” concebida como “desventajosa” para “incluirlo” dentro de los límites de un sistema autosuficiente y, por lo tanto, imperturbable.

Debe comprenderse, por lo tanto, que el otro está “fuera” y va a estarlo siempre en el sentido de la “irreductibilidad” de la que habla Lévinas. Cuanto más se incorpore y reconozca al otro en el nivel de la facticidad, más debería notarse la brecha que separa

al *otro* del *yo* y que, justamente, puede oficiar como nexo enriquecedor de la identidad de ambos. Dicho esto, debe admitirse que el pasaje de un contexto de miseria a uno de dignidad social o el que va del exterior al interior de un límite geográfico, no debería reducir la “contextualidad” o gravidez cultural (apropiando la expresión kuscheana) del sujeto migrante a la del nuevo lugar en que se establece. El hecho de que la contextualidad no sea un concepto empírico sino un nivel constitutivo del pensamiento (Fornet Betancourt, 2003: 103) vuelve ideológica toda manifestación de pensamiento que pretenda elevarse como sustancia “pura” o expatriada de una contextualidad determinada. De este modo, la liberación consiste en un movimiento que, aún tendiendo a elevar social y culturalmente al sujeto de necesidades insatisfechas, no debería reducir su contextualidad, a los efectos de que, precisamente, la cosmovisión de dicho sujeto pueda impactar positivamente en el universo gnoseológico del *yo* que lo escucha. Por lo tanto, una liberación intercultural, más allá de romper con las fuerzas que encadenan a “otro” a determinada vida miserable o negada, persigue “no reducir” la originalidad del otro, entendiendo que la liberación no es sólo negación de la miseria o “negación de la negación”. En efecto, hay también una “liberación” consistente en la conjunción creativa de múltiples contextualidades, no solo limitadas a prácticas de denuncia. Esto conduce al postulado de que el pensamiento bien entendido es siempre emergente de un *pensar con otro*. La inquietante irrupción de todo “huésped” enriquece nuestro mundo interior merced a la articulación innovadora de su irrevocable extrañeza. Sin embargo, la consideración de que “filosofía” es el nombre que Occidente ha utilizado para mencionar la más encumbrada de sus formas reflexivas contribuye a la sospecha de que se ha negado excelencia y potencial a las demás culturas, bajo la rotunda negación para sus producciones pensantes del carácter de “filosóficas”. Ante este cuadro de situación Fornet Betancourt convoca a un juego de “des-filosofar” la filosofía occidental (Fornet Betancourt, 2000: 74) correlativo a un *destacar la relevancia filosófica* de las sabidurías de otras culturas. Lo primero remite a la intención, justamente, de “contextualizar” lo que la tradición academicista intenta permanentemente des-ligar de todo suelo. Lo segundo, consiste en el movimiento opuesto de desbloquear los posibles nexos de la contextualidad de otras culturas, que posibiliten un diálogo académico más extendido y fecundo que el que transcurre en el seno de la intelectualidad hegemónica occidental.

La expresión “des-filosofar” puede entenderse como “des-uniformizar” o subvertir la filosofía desarticulando el mito de la confrontación de ésta con la “sabiduría popular”, es decir, revelando su matriz ideológica. Se trata de la observación –

contundente aunque no original en los planteos americanistas- de que el mundo académico de nuestra región ha elaborado su distancia con la experiencia popular, en base a la ocultación de elementos claves de su contextualidad. Esto ha dado lugar a la producción propia de la “ciudad letrada” (Rama, 2004: 55 y ss.), un “saber culto” pretendidamente incontaminado y aséptico. Hoy puede palpase esta realidad en la proliferación de *papers* y proyectos de investigación ceñidos a métodos y contenidos canonizados por el “primer mundo”, reverenciados y reproducidos como encarnación de una forma “arquetípica” de presentación del saber. Se trata, entonces, de revitalizar viejas sospechas en torno a la filosofía como “meta formativa” o “disciplina” del sistema educativo vigente; de articular la filosofía con la vida, desactivando la tendencia al primado de la “información filosófica” por encima de la reflexión, o a que se considere la filosofía como un discurso dissociado de la cotidianidad, es decir, como proyecto escolar altamente complejo y sofisticado.

Correlativamente se trabajará, como se dijo, en contra del prejuicio de que la filosofía es un producto de la cultura occidental, lo cual se relaciona estrechamente con la necesidad de “sacar” a la filosofía de la “(...) tendencia a ocuparse consigo misma, (...) y ser sólo filosofía de la filosofía” (Fornet Betancourt, 2000: 75). Según Fornet Betancourt la posición intercultural también debe atender al intercambio de la filosofía con otros saberes y, además, a la posibilidad de abordaje filosófico de temas de difusión masiva, contribuyendo a abrir espacios alternativos de opinión pública y rompiendo así con la tendencia al aislamiento intelectual del filósofo académico (Fornet Betancourt, 2000: 76).

Finalmente, reconstruir el quehacer filosófico en base a criterios interculturales requiere deshacerse de un concepto de “pueblo” edificado en base al predominio de una tradición cultural determinada, como la del mestizo o el criollo, y abrir la filosofía a otras tradiciones como las indígenas o afroamericanas, pero no poniendo al “otro” como “objeto de estudio”, sino entendiéndolo como sujeto “de palabra” con el que hay que dialogar, o sea, aprender y estudiar en común (Fornet Betancourt, 2000: 76).

Ya se vio como en los contextos de surgimiento y progresiva madurez de la Filosofía de la Liberación el concepto “ciudadanía” se subordinó a la prioridad del concepto “pueblo”, revistiendo un carácter insignificante en materia de objetivos o prioridades estratégicas. ¿Cómo se relaciona esta reconstrucción del quehacer filosófico en clave intercultural con el nuevo marco que, desde fines de los años ochenta, viene

alentando una reivindicación de la categoría “ciudadano”, ahora enriquecida por renovados y ampliatorios sentidos?

La obsesión por el pueblo o el proletariado que domina los discursos setentistas aparece -fundamentalmente en Dussel- aferrada a una matriz teórica marxiano-levinasiana. En tal caso, debe considerarse que tanto Marx como Lévinas son pensadores de raigambre occidental y europea (aún bajo la incuestionable salvedad de que Lévinas también reflexiona a partir de fuentes judías y no sólo griegas). Pues bien, en el marco de esta consideración “monocultural” de las luchas sociales, para la cual no importa demasiado la palabra del “otro”, no es casual que la figura del ciudadano – como sujeto portador positivo de una cultura que tiene algo que decir- se vea eclipsada por el predominio conceptual del término “pueblo”, que concibe al otro bajo la determinación negativa del “dominado” u “oprimido”. La desarticulación de dicha forma unitaria de concebir la filosofía permite atender a las alteraciones que sufren términos como “dominación” y “libertad”, “orden” y “resistencia” en base al reconocimiento de quien las enuncia desde una ciudadanía cultural diferente a la nuestra. Según Fernet Betancourt, Dussel parece demasiado encaminado por la senda de una filosofía liberadora del “pueblo”, sin reparar puntualmente en dichas polifonías ciudadanas. Pone todo el énfasis transformador de su ética en la “reproducción y desarrollo de la vida”, sin atender, tal vez lo suficiente, al eventual intercambio con otras formas simbólicas de narrar *eso* que los occidentales denominamos “vida”.

La alternativa intercultural hace estallar todo sentido meramente unitario de concebir un proceso de liberación, propiciando la apertura a escenas y mundos de cuyas voces emergen formas y sentidos inéditos. Y es bajo la consideración de la importancia ética de construir comunidad *con* esas voces que el concepto de ciudadanía se vuelve una bandera estratégica de valor primordial. En efecto, bajo el paraguas del concepto “víctima”, que absorbe toda la variedad de sujetos dominados, no hay nada que importe más que el resistirse a esa humillante condición a través de una “lucha” que revela la dominación oculta tras el barniz de la “comunidad” o la “ciudadanía” burguesas. Sin embargo, en el marco de la construcción de sentido “entre” culturas -se trate de “víctimas” o no- la noción de “ciudadano” puede implicar el reconocimiento del *otro* como sujeto de todo derecho, incluidos los culturales, con capacidad y autoridad para auto-interpretarse y organizar su mundo en base a criterios sociales y filosóficos originales. El sostén de esta divisa es fundamental para el caso de un planteo como el de

Fornet Betancourt, llamado a intervenir en el concepto de lo filosófico para permeabilizar el diálogo entre horizontes “cerrados” o dominados los unos por los otros.

En la reivindicación de la multiplicidad de concepciones del mundo frente a la monotonía que acecha desde términos como “pueblo” según la Filosofía de la Liberación, bien podrían coincidir las teorías multiculturalistas y la filosofía intercultural. Sin embargo, en tanto las primeras, reivindicatorias de la metáfora del mosaico, tienden a englobar la diversidad en el marco mayor del sistema-mundo liberal-capitalista, la filosofía y las ciencias sociales de raíz intercultural proponen un diálogo entre sub-alternidades que arremete contra las estructuras mismas del sistema. No obstante, el problema subsiste: ¿el antagonismo ante el sistema no exige acaso, una consideración unificada de “pueblo” que garantice mayor efectividad política que la mera propagación rizomática que parece ofrecer el diálogo intercultural entre los diversos pueblos? ¿No es de esperar, en el marco de un planteo liberador, cierto sacrificio de la diversidad en aras de la eficacia crítica de un proyecto popular orientado hacia el control político de una sociedad? Pareciera complicarse el costado institucional de la cuestión intercultural, al tiempo de adquirir ésta plausibilidad, allí donde todo orden social debería reconocer su cuota de sentido a formas de sociabilidad alternativas. Por otro lado, demás está aclarar que tanto Fornet Betancourt como Dussel se encuentran hermanados en la defensa de dichas pluralidades culturales, pero el segundo parece más obstinado en un formato filosófico que reduce *ad unum* la variedad del polo oprimido, bajo la categoría “trans-ontológica” de “otro”, en singular.

V.1.5. Interculturalidad y globalización

Este apartado no consistirá en el tratamiento de una discusión “entre amigos”. Se dejarán de lado las correcciones que un interculturalismo renovador pretende establecer ante supuestas fijaciones monoculturales de una liberación afincada en los años setenta. Ahora se abordará la crítica conjunta al enemigo principal de la alianza teórica entre Dussel y Fornet Betancourt: el *monoculturalismo dominante*. Dicho “monoculturalismo”⁹⁷, bajo el rótulo de “globalización”, se desarrolla en el período del

⁹⁷ Una nota importante acerca del carácter dominante del monoculturalismo puede hallarse en la entrevista de Fornet Betancourt con Carlos Midence, “La interculturalidad: asignatura pendiente de la

capitalismo tardío que se abre a partir de fines de la década del ochenta y presume ser emblemático de una “nueva era”. La denominación de “globalización” tal como hoy es empleada en diversos ámbitos encierra equívocos y aparece como portavoz de la manipulación ideológica pretendida por grupos financieros y económicos de gran alcance internacional. En efecto, su enunciación, por una parte, evoca connotaciones alentadoras tales como “adelanto tecnológico”, “borradura de fronteras”, “aldea global”, “universalismo” y demás significantes que sugieren el ingreso a un escenario que revoluciona positivamente la imagen de un mundo agostado por viejas contradicciones ideológicas. En nombre de la globalización se promueve la superación de dichas “ideologías” sobre la base de una descripción del mundo hecha a partir del *factum* de la informatización. Es como si se pretendiese enmarcar la superación de las relaciones de poder, desde la configuración a escala mundial de una realidad no basada en interés social o político alguno, sino en el libre juego de las empresas transnacionales y los mercados financieros con auxilio de un desarrollo tecnológico exponencial de la informática y los *mass media*. Fernet Betancourt percibe este intento de “neutralización” de las relaciones de poder como maniobra ideológica del discurso de la globalización, justamente, para enmascarar las motivaciones sociopolíticas de fondo que, al igual que siempre, representan los intereses de sectores dominantes de la sociedad.

De este modo, Fernet Betancourt asume que “globalizar”, así como cualquier acción tecnológica, o humana en general, requiere “poder” en función de que ha de disponer de recursos y de medios, orientados hacia una finalidad determinada (Fernet Betancourt, 2000: 116). La “novedad” de la globalización es sólo aparente, ya que toda lógica expansiva tiende a “naturalizar” y, por lo tanto, a “mundializar” lo que no es más que el resultado de las aspiraciones imperiales de un grupo o sector social determinado. Para el caso, resulta ilustrativo señalar que tanto el *ordo romanus* del Imperio homónimo o el *ordo christianus* del Sacro Imperio Romano-Germánico, fueron, en su tiempo, formas incipientes de globalización. No obstante, la mundialización efectiva de la tierra se produce recién en los años posteriores al Descubrimiento de América, pudiendo hablarse en ese caso de una “globalización” realizada por Castilla y Portugal,

filosofía latinoamericana”. Allí señala que la monoculturalidad no es algo del pasado o referido a nuestra historia colonial, sino que se continúa en nuestra época. Afirma, además, que la expresión actual de la monoculturalidad dominante se puede resumir en la palabra “exclusión” (Fernet Betancourt, 2003 b: 129).

que a entender de Dussel, como se verá, constituyó también la primera forma de modernidad. Hay que reconocer, no obstante, algo realmente novedoso en la actual globalización: los centros impulsores de esta “nueva colonización” no están ya en imperios o estados nacionales expansivos, sino en empresas multinacionales o consorcios internacionales, vinculados con los intereses de las grandes potencias o bloques hegemónicos (Fornet Betancourt., 2000: 119). Sin embargo, esto no determina una consecuencia sustancialmente distinta para el resto del mundo, ya que los pueblos siguen sometidos a la lógica mercantil de un mundo unitario; en este caso, el mundo global-capitalista y su cultura nordatlántica predominantemente conformada de acuerdo con el modelo neoliberal.

La crítica a la ideología de la globalización, debe ir más allá de los aspectos técnicos de la categoría misma que justifican la habitual diferencia entre “global”, “internacional” y “multinacional”. En general lo “internacional” se vincula con el intercambio comercial, político y cultural entre dos o más Estados y el término “multinacional” se reserva a empresas que instaladas en múltiples contextos nacionales transfieren recursos, sobre todo financieros, de una sociedad a otra. Distinguir entre estas formas y “globalización”, como, entre otros, hace García Canclini en *Consumidores y ciudadanos* (1995)⁹⁸, es útil aunque no conduce al meollo de la denuncia del sentido ideológico de los discursos hegemónicos acerca la globalización.

Tampoco se tratará exactamente de distinguir entre una globalización “mala” y encerrarla bajo el término “globalismo”, como hace Ulrich Beck, y una globalización “promesa” de cooperación internacional, edificada en base a la evidencia insoslayable de la sociedad mundial o *globalidad*⁹⁹. El objetivo de Fornet Betancourt es realizar una

⁹⁸ García Canclini se expide acerca de la diferencia entre “internacionalización” y “globalización” señalando que en el tiempo de la “internacionalización de las culturas nacionales” se podían hallar variantes en el marco de una verdadera competencia entre producciones de distinta procedencia. Hoy, en cambio, es difícil saber que es “lo propio” ya que la informatización del proceso industrial ha logrado la producción de un mismo objeto a escala mundial. Desde el punto de vista de la división del trabajo, según afirma: “La globalización supone una interacción funcional de actividades económicas y culturales dispersas, bienes y servicios generados por un sistema con muchos centros, en el que importa más la velocidad para recorrer el mundo que las posiciones geográficas desde las cuales se actúa” (García Canclini, 1995: 16).

⁹⁹ Según entiende U. Beck el “globalismo” es la concepción según la cual el mercado mundial desaloja o sustituye el quehacer político; se trata de la ideología que asume el dominio del mercado mundial o la ideología del neoliberalismo. En cambio, “globalidad” alude al hecho de vivir en una sociedad mundial,

crítica del concepto “globalización” en base al “uso público que se hace del término”. Éste sugiere “integración” o “crecimiento a escala mundial”, ocultando la “(...) hegemonía mundial de los países capitalistas del norte o de las grandes empresas y centros financieros de esta región” (Fornet Betancourt, 2000:119).

La denuncia del “mito” de la globalización no debe contribuir a la ingenua negación de este fenómeno como “hecho” de consecuencias con alcance planetario. Se procura, más bien, desentrañar su fondo dominador sin negar el modo especial de realidad sobre la que cabalgan dichas nuevas formas de dominio, a saber, la sensible pérdida de la soberanía de los Estados Nacionales en favor del aumento del poder de actores transnacionales, la informatización de la producción, la globalización de las comunicaciones, las relaciones financieras y la organización del trabajo. Tomando prestada una fórmula de Anthony Giddens, la globalización en su explicitación menos tendenciosa puede describirse como un proceso de “intensificación de las relaciones sociales mundiales”, que viabiliza la mutua influencia de sucesos que se dan en lugares geográficamente distantes. Como proceso no es en sí mismo bueno ni malo, es un curso “irreversible” y “dialécticamente abierto”, que describe una realidad claramente distinguible de aquella que sirve de pantalla ideológica a la apología de la expansión planetaria del mercado capitalista. Sin embargo, en el fondo del mito de la globalización se esconde otro hecho: “(...) la estrategia de configurar el mundo real según el modelo neoliberal de mundo” (Fornet Betancourt, 2000: 126). Toda ideología es acción que busca “in-formar” la realidad en correspondencia con la deformación que constituye su discurso. De este modo, si se postula que “hay hombres inferiores” se procurará “inferiorizar” a quienes no lo sean, a sólo efecto de que terminen siéndolo. Del mismo modo, desde la ficción de una globalidad coincidente en sus cimientos con un destino capitalista ineluctable, se procurará “globalizar” el planeta en esa dirección, para que la realidad termine coincidiendo plenamente con dicha configuración. El problema principal no es que haya un “mito” neoliberal erigido sobre el “hecho” de la globalización como posibilidad técnica efectiva. Lo más conflictivo es que se trata de lograr en base a sofisticadas estrategias comunicativas que ese “mito” actúe sobre el imaginario colectivo como elemento desconstituyente de los universos culturales particulares. La globalización, por lo tanto, al igual que la “Ilustración”, la

que vuelve ficticia toda tesis de “espacios cerrados”. No hay ningún país que pueda vivir al margen de los demás (Beck, 1998: 27-28).

“Cristiandad”, el “Humanismo” y demás totalizaciones de procedencia occidental, encubre su propia contextualidad, proyectándose de manera destructiva sobre las contextualidades de las distintas culturas. Esto tiende a impedir que cada cultura pueda apropiarse del arsenal de posibilidades técnicas desde la órbita de su particularidad. Tras el “hecho irreversible” de la globalidad tecnológica, se intenta imponer la irreversibilidad de un modelo que reduce la economía a “mercantilidad rentable” y, a la vez, “monetiza todas las relaciones humanas” (Fornet Betancourt, 2000: 129).

Tal como se viene apuntando, a la globalización ideológica de un modo de concebir la cultura, universalizado por la fuerza de grupos económica y culturalmente dominantes -y disfrazado de único destino posible para la humanidad- no puede responderse desde la “subordinación” del concepto de ciudadanía bajo el primado de un “pueblo” pensado, al modo setentista, en clave unitaria. Se debería fundamentalmente responder desde el agenciamiento popular de la categoría “ciudadanía”, puesta, de este modo, al servicio del reconocimiento de todas aquellas contextualidades que la ideología de la globalización tiende a solapar.

V.2. Interculturalismo y colonialidad

La forma que tiene el discurso dominador, llámese “humanismo”, “Ilustración” o “globalización”, no es necesariamente negativa o “represiva” de la positividad del dominado, sino que existe la tendencia a “producir” un “otro” exótico, opuesto de algún modo al clásico estereotipo del “otro asimilado”, aunque a la vez complementario o funcional al paradigma hegemónico. Se entiende por “colonialidad”, precisamente, ese efecto de producción ontológica y epistemológica del “otro”, tal como señala Said, más allá del colonialismo como efecto de “ocupación” política de un territorio, o de la “neocolonización” que instala un dominio estrictamente socioeconómico. Según Said la persistencia y la durabilidad de un sistema hegemónico se explica mejor si se entiende la cultura dominante no como un mero “sistema de inhibiciones”, sino más bien como un sistema de coacciones productivas, tal como se deriva de la concepción foucaultiana, de un poder que “produce” sujetos (Said, 2004: 37).

La consideración de la colonialidad como dimensión de sujetos producidos como “otros”, de acuerdo con la experiencia del dominador, es un criterio extendido en los análisis culturales. Según autores como A. Quijano o B. De Sousa Santos hay una “colonialidad”¹⁰⁰ que debe ser entendida como “relación social” capaz de sobrevivir al colonialismo como relación política. Es decir, puede haber capitalismo sin relación política colonial (Santos, 2006: 48); de hecho las revoluciones independentistas derribaron el colonialismo y no con ello el capitalismo. Sin embargo, no habría capitalismo sin colonialidad, esto es, sin políticas de introyección en el “otro” de formas de pensarse a sí mismo, acordes con una imagen cultivada a partir de la cosmovisión dominante. La proyección no tiene por que ser la de un sujeto “dócil” o “primitivo”, por

¹⁰⁰ Hay un ámbito de investigación del concepto “colonialidad” que reúne debates de los años sesenta y setenta del marco de la filosofía y las ciencias sociales latinoamericanas y articula esos debates con la teoría poscolonial, los estudios subalternos y el interculturalismo. Se trata del proyecto del grupo denominado “Modernidad/colonialidad”, constituido en torno a la figura del sociólogo peruano Aníbal Quijano, quien hacia 1996 se hallaba trabajando en Estados Unidos junto con Immanuel Wallerstein, mentor de la categoría “sistema-mundo-capitalista” (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007: 9). A partir de la repercusión de los escritos de Quijano de esa época y su afinidad con la producción de otros autores como el semiólogo y crítico literario argentino Walter Dussel, el antropólogo colombiano Arturo Escobar y E. Dussel, se generaron eventos que fueron dando cohesión al grupo y sumando voces al debate.

el contrario, puede ser sumamente elaborada y, de algún modo, “opuesta” al patrón cultural que la proyecta. De todos modos, esa “oposición” resultará siempre funcional y nunca auténticamente antagónica, dado que se trata del revés funcional del relato hegemónico, en una dialéctica orientada a la reproducción de su dominio.

Ahora bien, las “ciudadanía culturales” que promueve el interculturalismo deberían ser auténticamente resistentes, por fuera de esas “instituciones colectivas” definidas desde el estilo del dominador, tal como el “orientalismo” creado, según Said, de acuerdo con percepciones y preconceptos del Occidente hegemónico. Las ciudadanías culturales deberían transgredir los límites del imaginario cultural de la colonialidad en el marco de configuraciones identitarias “poscoloniales”.

No hay interculturalismo sin cultura que se resista a encajar en la imagen proyectada por la cosmovisión dominante. De este modo, las prácticas populares interculturales no deben ser simplemente “afirmativas” de un modo de ser particular, sino también deconstructivas de esa tendencia a la “oposición funcional”, construida en función de una alteridad amasada por los preconceptos del *sí mismo* imperial. En este sentido, resulta altamente operativo, en el marco de una concepción intercultural de “cultura en resistencia”, el concepto de “nación” que trabaja Fanon en *Los condenados de la tierra*. Fiel a un sentido fundamentalmente antagonista, la idea de “lo nacional” que maneja Fanon debe entenderse como articulación histórico-cultural de un sujeto que lucha por su emancipación contra una fuerza de ocupación que domina territorial y psicológicamente al sujeto nacional o “*damné*”. La mera “cultura” sin “lucha”, en el sentido de puja por la reconquista de la tierra y los medios para la reproducción de la vida de un pueblo, resulta ser la “impostura” plasmada en esa “alteridad” funcional a “lo mismo” de la que se viene haciendo mención. Es decir, ya en Fanon están presentes los principales ejes de la problemática poscolonial y decolonial. Hay básicamente dos formas de dominar al otro, una es asimilándolo, ósea convirtiéndolo en manso reproductor del paradigma de la cultura de mayor poder. La otra es más sutil y consiste en generar en el intelecto colonizado la ansiedad de una reinmersión en el universo de “su” cultura que, en tanto funciona como rescate exótico de un “pasado” precolonial, carece de vigor para alterar el presente y se torna “funcional” a la lógica del dominador (Fanon, 2007: 203).

Es muy común que el intelectual colonizado, a la hora de reinsertarse culposamente en *su* presunto mundo, se aferre a ese imaginario pintoresco y costumbrista que promueve el discurso del poder. Sin embargo, la resultante de esa

“reapropiación” por parte del sujeto colonizado es siempre una suerte de “revestimiento” o “reflejo”; la verdadera cultura contra-hegemónica es “densa”, al decir de Fanon, “subterránea”, en perpetua “renovación” y –puede agregarse– “subversión” de los paradigmas hegemónicos. Se suele responder al colonizador con la misma imagen forjada por éste aunque en sentido opuesto, por ejemplo, desde la “negritud”; lo cual desestructura el carácter nacional y, por lo tanto, histórico y situado de cada reclamo. El hombre culto y a la vez “colonizado” se deja seducir y colonizar por los “orientalismos”, los “jirones momificados” de una auténtica cultura popular. En dicho contexto, la simplificación costumbrista y el apego a una tradición son elementos que siempre se dirigen “contra el pueblo” (Fanon, 2007).

La ciudadanía cultural debería, si quiere ser fiel a su contextualidad, edificarse en base a una técnica de resistencia activa. No desde el polo funcional a la dialéctica opresora, sino apropiándose de las categorías del conquistador –ya desde la noción misma de “ciudadanía”– para invertir la dialéctica de éste en dirección de una lógica efectiva para un proceso de liberación nacional.

Sobre los ejes anticoloniales del discurso de Fanon se monta el discurso poscolonial de Homi Bhabha. Éste coincide en que la función del dominador es también la de una positividad creada y proyectada a sólo efecto de la construcción de un “otro” complementario a su dominio. Reproduce la tesis de Said, en el sentido de que la visibilización de la “otredad” no es más que el descubrimiento de los propios supuestos del discurso hegemónico. La dominación se basa en la “re-negación” entendida como proceso de “negación” elevado sobre la base de la construcción de un otro “estereotipado” y, al mismo tiempo, “antitético” (Bhabha, 1994: 95).

La construcción de “otros” funcionales a la lógica de la globalización parece instalarse en discursos como las de R. Robertson (2003) que bajo el neologismo “glocalización” difunde la idea de que estamos ante una excelente oportunidad para “universalizar lo local y localizar lo universal” (Fornet Betancourt, 2003: 123). Habría que preguntarse por el precio que debe pagar “lo local” en tanto se pretenda que interactúe con la “globalización”, entendida como pantalla ideológica del capitalismo y, por lo tanto, “cultura dominante del saber” (Fornet Betancourt, 2009: 9). Ahora bien, el hecho de que en el marco de la “ciudadanía cultural” que promueve el interculturalismo deba instalarse la resistencia a la globalización neoliberal, bajo el sentido fanoniano y poscolonial de rechazo a una “ontología” y una “epistemología” imperiales, nada dice acerca de cómo organizar la dialógica de la resistencia; es decir, cómo reconstruir un

“pueblo” unitario en lucha, cuando lo que se observa es un conjunto diseminado de “pueblos” o “ciudadanías” que resisten de un modo fragmentario y disperso, típico de la posmodernidad. La estrategia de autores como Fernet Betancourt, Salas Astrain o de Sousa Santos, parte de la convicción de que no hay una sola ontología ni una sola epistemología; por lo tanto, tampoco debería hablarse de una sola globalización ni de una modernidad única. Fernet Betancourt habla de una “pluralidad epistemológica”, es decir, de “contrastes asumidos”, pero en el marco de una “universalidad inclusiva de diferencias” a través de *procesos de traducción*. En una línea similar, de Sousa Santos desconfía del fragmentarismo al que conduce el pensamiento posmoderno europeo, que denomina “posmodernismo celebratorio”. También apunta contra el carácter excesivamente “culturalista” de los estudios culturales. En suma, tal como Fernet Betancourt, propone un procedimiento de *traducción* entre los diferentes proyectos de emancipación –“poscolonialismo de oposición”- para superar la “inconmensurabilidad” de ontologías y modernidades en una trama posible de inteligibilidad recíproca (Santos, 2006: 54).

Dussel, sin embargo, se encamina mejor a pensar en términos “trans-modernos” o “trans-ontológicos” que en un sentido “inter-lógico”, “inter-ontológico” o “inter-modernidades”. Continúa en la senda de lo “trascendente”, en el sentido de la escatología de Lévinas, transportada al nivel del “pueblo” que es concebido como “víctima” u “otro interpelante”. Sigue pensando en términos de “negación de la negación”, categoría que remite inequívocamente al arsenal filosófico hegeliano-marxista, aunque desde la perspectiva levinasiana de *un* “otro” único, proyectado desde la “exterioridad”. De este modo, y más allá de la “positividad” cultural y el proceso de traducción “inter-positividades”, Dussel reafirma un planteo unitario de emancipación donde el *alter*, el *pauper* o, como diría Fanon: el *damné*, debe ser pronunciado y considerado *en singular*.

Dussel acuerda con las críticas a la posmodernidad. Ésta no tiene conciencia suficiente de la “positividad” de las culturas excluidas por el proceso de la modernidad (Dussel, 2004: 219). Bajo la influencia de la posmodernidad se propaga un consenso fatalista acerca del devenir irrevocable de una globalización ante la cual la única alternativa es situarse en “los márgenes”. Pero esos “márgenes” frecuentados por la excentricidad posmoderna carecen de la historicidad y la densidad cultural que caracteriza a los pueblos sojuzgados. Remiten más bien al gesto lúdico de intelectuales que, hastiados de la opulencia económica y la monotonía ontológica de la mismidad,

plantean alternativas estético-expresivas que, aún apuntando contra la universalidad, no exceden la locación eurocéntrica.

La posmodernidad, y su “globalismo”, es el trayecto final de un largo proceso expansivo que, según Dussel, comienza con una “primera modernidad” (1492-1789) que nace con la Conquista y su consecuente “encubrimiento” del *otro* bajo la figura del “subalterno colonial”. A ésta le sucede la “globalización” industrial e “ilustrada” de la modernidad madura (1789-1989) que coincidirá con la hegemonía ideológica de la economía política liberal y, bajo el progresivo asedio de un socialismo amenazante, culminará en esa estratégica repartición del mundo denominada “Guerra Fría”. En este período -que abarca la “primera emancipación”¹⁰¹ y el “fracaso del Estado poscolonial ante el imperialismo” (Dussel, 2007: 432)- la colonialidad del Sur es sostenida por las clases político-oligárquicas locales, en base a la efectivización de proyectos de “nación dependiente” y ciudadanías reproductoras de un *modus vivendi* transplantado del Norte. En este marco, el prefijo “trans” (Dussel propone una “transmodernidad”) indica un “más allá” de la modernidad, aunque al modo levinasiano, es decir, un “más allá” interpelante y crítico, a diferencia del “post” que marca lo que “difiere” en un gesto trasgresor que resulta inherente a la tradición de la ontología occidental. Sin embargo, el “post” de la “posmodernidad de oposición” que defiende de Sousa Santos, tanto como la traducción defendida por autores como el mismo de Sousa Santos o Fernet Betancourt, si bien apuntan contra la fragmentación posmoderna, no lo hacen desde la unicidad de un proyecto ético-metafísico, sino desde la alteridad empíricamente manifiesta de “otros” múltiples y concretos.

¹⁰¹ En el citado *Política de la liberación*, Dussel traza una diferencia fundamental entre la Revolución Francesa y la “Revolución emancipadora latinoamericana” (Dussel, 2007: 411). La Revolución Francesa incorpora estratos oprimidos de la sociedad burguesa a la acción revolucionaria. En la América colonial hispánica fue un sector complejo, conformado básicamente por criollos en colaboración con indígenas, mestizos o afroamericanos liberados, quien debió enfrentarse con el enemigo estratégico fundamental: “el sistema económico militar” y la “población española”. Así se forjó lo que Dussel denomina “primera emancipación”. Sin embargo, continúa: “(...) a diferencia de Francia, la elite criolla temía fundamentalmente a esos sectores populares (mestizos, indígenas y afro-latinoamericanos), a los que siempre dominarán racial, social y económicamente, y por ello se inclinarán a aliarse con las potencias metropolitanas en la etapa poscolonial (con Inglaterra, Francia o Estados Unidos), No alcanzando nunca una emancipación real. Esto determinará toda la historia política de América Latina durante los siglos XIX y XX, y parte del XXI, hasta que realicemos la segunda Emancipación en la que estamos comprometidos” (Dussel, 2007: 412).

Dussel comprende que la alteridad se realiza en rostros y positividades variadas. Por eso habla, en clave utópica, de “un mundo cultural multipolar”. Defiende las diferencias contextuales contra la pretensión homogenizante de la globalización capitalista y sospecha del aporte de la *diferencia* posmoderna para imaginar otras “universalidades culturales” por fuera de Europa y los Estados Unidos (Dussel, 2004: 223). Sin embargo, aún así puede pensarse que el “trans-modernismo” de Dussel sigue apostando más a una ética de la “reproducción de la vida” -y, por lo tanto, “más allá” de la cultura-, lo cual lo conduce a una suerte de “teoría general de la emancipación”, bastante poco afín a los partidarios de la traducción “entre” diversos mundos culturales y, por lo tanto, entre diferentes proyectos de emancipación (Santos, 2006: 54).

V.3. ¿Traducción o liberación?

En el marco de este trabajo “traducción” y “liberación” no son conceptos opuestos, sino que se necesitan e influyen recíprocamente. Fonet Betancourt aparece como el adalid del primero de los términos y Dussel como el impulsor más destacado del segundo; pero ambos de manera directa o implícita hacen referencia a sendos procesos, aún bajo las diferencias de articulación señaladas. Los mencionados contrastes dan pie al planteo que constituye el núcleo de la hipótesis de partida: el concepto de “ciudadanía” (cultural) se vuelve un elemento indispensable en el contexto teórico-estratégico del pensamiento intercultural, siendo un concepto *subordinado* y de escasa eficacia teórica en el marco del pensamiento de la liberación. Ahora bien, es oportuno apuntar algunas notas distintivas de ese peculiar vínculo intersubjetivo que Fonet Betancourt denomina “traducción”, antes de continuar con la teoría “trans-moderna” que caracteriza el discurso de Dussel y profundizar el vínculo entre ambos autores, insistiendo en la incidencia de sus contrastes de abordaje en la oscilación del concepto de “ciudadanía”.

La traducción bajo la óptica que aquí se está planteando no debe entenderse como la “decodificación” de una lengua extranjera, o el desciframiento por parte de un intérprete de lo que se dice en otra lengua. En principio la filosofía intercultural parece querer entender el término “traducción” como esfuerzo de comprensión de la palabra del otro siempre guiado por una ética de la alteridad; es decir, sin que el entendimiento implique avasallar la insalvable excedencia del mundo extranjero, reduciéndolo a las estructuras del universo receptor. La metáfora de la traducción, entonces, tomada en su denotación positiva indica “apertura” u “hospitalidad” que aloja sin “asimilar”, que construye “realidad” con el huésped, sin cercarlo ni acorralarlo en la esfera de una realidad ya construida por el anfitrión. Por lo tanto, así entendida, la traducción se desarrollaría en el terreno de la bienvenida y la escucha, mucho más que en el campo de la confrontación que exige de “fronteras” y “adversarios”. En cambio, la expresión “liberación”, equivalente a “liberarse” de un “amo” u opresor, sugiere siempre enfrentamiento, “odio de clase”, hostilidad enderezada “contra” quien domina. El pueblo se libera de un opresor; de un *yo* a quien, si se traduce, no se lo hace en nombre de una ética hospitalaria, sino porque el manejo de la lengua imperial resulta siempre una preciada “herramienta” en el marco de la logística liberadora. No obstante, el

principal eje de esta tesis consiste en afirmar que traducción y liberación se complementan necesariamente, siendo que en el nivel de la liberación, es decir, el de la “negación de la negación de la vida” y no el de la “interculturalidad”, el “pueblo” – dicho en singular- es el artífice, y la ciudadanía un concepto ideológico. En cambio, en el nivel de la traducción, los *pueblos* –dicho en plural- deben concebirse en un proceso de interacción para el cual la dignidad que otorga la “ciudadanía” es fundamental. La distinción de niveles y criterios de acción, que se derivan de cada uno de estos discursos filosóficos, explica que uno pueda prescindir del otro y viceversa sólo en segmentos parciales o lógicas de “vía corta”. En un marco de comprensión de largo alcance no hay traducción sin reproducción y desarrollo de la vida; lo que es como decir que no hay espacio de interlocución entre culturas que no suponga una lucha, en el nivel de la reproducción de la vida, contra el “*ego*” dominador.

La metáfora de la “traducción”, de acuerdo con lo expresado, hace referencia a una hospitalidad según la cual de lo que se trata es de acoger y proliferar sentidos. No podría partir de una ontología unitaria, dado que cada pueblo tiene *su* forma de comprender el mundo. La traducción es un proceso fallido si se pretende la total transparencia del *ser* y el *estar* del *otro*, aunque por eso mismo resulta fructífero e indispensable para la emergencia de nuevos mundos y “contactos” enriquecedores del contexto propio. Fonet Betancourt denomina “zonas de traducción” a esos puntos de contacto. Según su visualización, la contextualidad no es “cerrada” ni irradiante de universos distópicos e inconmensurables como parece desprenderse de la posmodernidad. Por lo tanto, la dinámica intercultural no produce “islas de razón” sino “zonas de traducción” (Fonet Betancourt, 2003: 19) que plantean para toda cultura una chance de descentramiento de sus “fijaciones etnocéntricas”. Es en el marco relacional de la traducción donde una cultura descubre que no es la medida ni de sí misma ni de las otras.

Las “zonas de traducción” no deberían confundirse con las “formaciones discursivas” o espacios dialógico-argumentativos que señala la ética de la argumentación. En el marco de esta última, aún con variado énfasis, se insiste en el “*a priori* del discurso argumentativo” como “(...) baremo teleológico-normativo en la reconstrucción de la cultura y la sociedad humanas” (Apel, 1991: 166). Las leyes o condiciones del discurso, funcionarían como “lengua universal” o *tertium comparationis* reconductor de toda variable contextual a un patrón pragmático trascendental. Sin embargo, esta dimensión “pragmática”, que Apel considera en su

justa relevancia, sigue atada a un formalismo monolingüe que no hace justicia a la diversidad de lenguas y de prácticas culturalmente diferenciadas. Nótese que hay en la ética del discurso una suerte de “traducción” de toda experiencia normativa en base al ordenador lógico-formal; pero, justamente, ese criterio más bien “reduccionista”, que supone la decodificación de una práctica en el nivel de su validez formal-procedimental, es parte de aquello que la teoría intercultural de la traducción pone en tela de juicio. De ahí que pensadores como R. Salas Astrain, que hallan en la ética discursiva una irrenunciable aliada polémica, pongan el ojo en la insuficiencia de la “pragmática trascendental” y enfatizen la necesidad de exceder el *a priori* de la argumentación en base a variables imaginativas y comprensivas provenientes de la tradición hermenéutica. Según afirma Salas: “(...) enfatizando la conciliación de estas dos propuestas hermenéuticas y pragmáticas, se requiere demostrar el nexo preciso por el que ambas son complementarias” (Salas Astrain, 2003: 188).

Considero que el hecho de que la interculturalidad –basada en zonas de traducción- necesite del concepto de “ciudadanía cultural” no hace que “ciudadanía cultural” e interculturalidad se vuelvan sinónimos. Al menos habría que considerar, siempre en el marco del reconocimiento de ciudadanías culturales, la existencia de tendencias monoculturales e interculturales enfrentadas en el interior de una misma ciudadanía cultural¹⁰². No puede practicarse la interculturalidad si se considera al otro cultural como un paria; de ahí que la dignificación que otorga la credencial de ciudadanía sea un valor central para la “zona de traducción”. Sin embargo, pensar que los títulos ciudadanos generan *per se* disponibilidad para el diálogo sería hipostasiar la ciudadanía, cosa que no corresponde desde una perspectiva estratégica. Para ésta última la ciudadanía se muestra como principio recuperable –aunque distinguible del uso canónico que hace de él el liberalismo- siempre sobre la base de una acción pedagógica y ético-política orientada al diálogo y no al cerramiento entre culturas.

¹⁰² El concepto de “ciudadanía cultural” puede ser interpretado de modo que encierre bajo una misma categoría englobadora a sujetos conservadores y sujetos críticos. Bajo esa consideración el diálogo entre “ciudadanos culturales” puede resultar un postulado ambiguo. La ciudadanía, identificada con la agrupación de sujetos ligados a una determinada pertenencia cultural, abona la tendencia a hablar de “pueblos”, en plural. No obstante, en este caso, el término “pueblo” se adecua mucho más al carácter de *populus* o “pueblo” como comunidad política y cultural, que incluye al sector dominante, que al de *plebs* o “pueblo” como bloque de los oprimidos.

Tampoco habría que confundir en su inmediatez “sujetos interculturales” con “movimientos populares” en el sentido dusseliano de “pueblo”. Considero que hay una clara línea demarcatoria entre “esfuerzo de traducción”, que implica hospitalidad entre formas afirmativas de vida; y “razón instrumental crítica”, que para Dussel significa proceso de “negación” del sujeto (dominador) que “niega” la reproducción y el desarrollo de la vida (del dominado). Ciudadano intercultural es aquel que se expone a una zona de traducción para darle hospitalidad a un “otro” y movimiento “social” o “popular” es aquel que se expone ante el dominador para combatir su dominación. Sin embargo, todo ciudadano intercultural es receptivo y/o participativo de los movimientos sociales de liberación; así como éstos no pueden no ser interculturales si no quieren que su “liberación” degenera a la larga en un proceso de burocratización cultural.

El concepto de “ciudadanía cultural”¹⁰³ es un concepto estratégico, metodológico y no ontológico. Es fecundo e incisivo en el marco de un combate preciso que se establece cuando una cultura se considera “la medida de las demás”, tal como sucede a partir de la Conquista y las sucesivas oleadas civilizatorias con que Occidente buscó ahogar la diversidad cultural de otros mundos. Por otra parte el concepto de “comunidad de víctimas”, “polo oprimido” o más sencillamente “pueblo”, es útil en el marco del antagonismo en lo que hace a la lucha por la socialización de los recursos reproductores de la vida humana. Pero como queda expuesto, y será desarrollado aún más en el Epílogo de esta tesis, tanto una como la otra variante se necesitan recíprocamente. La primera implica “liberarse” de una forma exclusiva de pensar el

¹⁰³ No debería pasarse por alto el uso político del concepto “ciudadanía cultural” que hace Marilena Chaui, en el marco de una “experiencia institucional” en la Secretaría Municipal de Cultura de Sao Paulo. En el curso de una iniciativa dirigida a la elaboración de un programa de actividades y servicios culturales, el término es utilizado para aludir a la cultura como “derecho” de los ciudadanos, en el sentido de “trabajo” o “actividad creativa”, como forma de vida ciudadana, más allá de la interpretación de “cultura” como “canasta” de productos que deben ser “otorgados” por el Estado a un ciudadano puramente receptivo o “pasivo”. “Ciudadanía cultural”, en suma, refiere a “actividad” *versus* “pasividad cultural”. Por lo tanto, se opone a interpretaciones de “cultura” tales como la “estatista”, que hace de la cultura algo oficial; la populista, que busca que un órgano público cumpla un papel “pedagógico” de cultura; y la neoliberal, que postula una identificación de “cultura” con la “industria del espectáculo” y la sociedad de consumo (Chauí, 2006: 67). La problematicidad del concepto “ciudadanía cultural” reside en que suele ser un recurso ligeramente asociado a lo popular y a lo intercultural, en una relación, a mi modo de ver, confusa, entre el género “cultural” y la diferencia específica “cultura popular” o “praxis intercultural”.

mundo, “liberarse” de una ontología o una epistemología unitarias. La segunda –la autodenominada “de la liberación”– implica liberarse de un sistema dominante en el marco de la consideración de un pueblo universalmente “unitario”, de acuerdo con el sentido de “*plebs*” que refiere a ese “otro” que ocupa el lugar “negado” de la víctima.

Aparte del mencionado Lévinas, con su teoría del otro irreductible, y de Derrida, que hace uso de ella en su planteo de la “hospitalidad incondicionada” (Derrida, 2000: 67-74), hay dos autores que particularmente contribuyen a la gestación de la idea intercultural de “traducción”, Walter Benjamin y Paul Ricoeur. El primero, en *La tarea del traductor*, contra toda pretensión de “equivalencia” entre una lengua y otra, sostiene la tesis de un “parentesco idiomático” que despeja tanto el fantasma de la transposición exacta, como la tesis del aislamiento lingüístico¹⁰⁴. En cuanto a Ricoeur, vale la pena detenerse en las asociaciones con que éste –en la huella de Benjamin– construye su perspectiva de la traducción, en base a las nociones freudianas de “labor del recuerdo” y “labor del duelo”¹⁰⁵ (Ricoeur, 2005: 19). El “recuerdo” remite a un paso elemental de la hermenéutica: el traductor, en tanto intérprete, no debe abandonar el propio horizonte. A partir de dicha ineludible pre-comprensión se dispara una dialéctica que articula el mundo “propio” del lector/traductor con aquello *extraño* del horizonte del texto. El resultado es siempre un nuevo texto incapaz de absorber o disolver la alteridad del texto original. Ahora bien, la conciencia de dicha incapacidad lesiona seriamente toda pretensión del *yo* lector/traductor de conquistar plenamente el sentido de una obra, y reclama establecer un saludable “duelo” ante la pérdida de ese ilusorio “código universal” con el que los hombres han buscado disolver sus diferencias idiomáticas. En este orden, en consecuencia, toda conquista implica una pérdida y ante las indomables resistencias que impone todo texto solo resta al traductor entregarse a un “trabajo de duelo” consistente en “renunciar al ideal de la traducción perfecta” (Ricoeur, 2005: 19). Sin embargo, el monolingüismo imperial es siempre incapaz de experimentar ese “duelo”. El *ego* conquistador no asume pérdidas y construye al otro de modo tal que su

¹⁰⁴ Según Benjamin, “La traducción sirve para poner de relieve la íntima relación que guardan los idiomas entre sí” (Benjamin, 1971: 127).

¹⁰⁵ Con respecto a la labor del duelo expresa Freud: “A mi juicio podemos describirla en la forma siguiente: el examen de la realidad ha mostrado que el objeto amado no existe ya y demanda que la libido abandone todas sus ligaduras con el mismo. Contra esta demanda surge una oposición naturalísima, pues sabemos que el hombre no abandona gustoso ninguna de las posiciones de su libido, aún cuando les haya encontrado ya una sustitución” (Freud, 1981: 2.092).

“descubrimiento” significa al mismo tiempo la reducción de su lectura (la del otro) del mundo. Para ello necesita reducir o aniquilar su lengua. De ahí resulta lo que Fonet Betancourt describe como uno de los actos más distintivos del *ego conquistador*: se trata de aquel que impuso unilateralmente en las tierras americanas la Gramática Castellana de Antonio de Nebrija.

Con la idea de traducción se procura establecer una dialéctica entre el *sí mismo* y el *otro*, renunciando a todo afán de disolución de sus respectivas diferencias y liberando al hombre de la monotonía y el anquilosamiento cultural. Por lo tanto, el desmoronamiento de esa “torre de Babel” que es la universalidad ilustrada, lejos de hundirnos en el caos y la dispersión que sugiere el castigo bíblico, ofrece la maravillosa oportunidad de una “ganancia” en el orden ético y epistémico del reconocimiento de la variedad humana.

No puede negarse que la inequívoca dirección dialógica de la Filosofía Intercultural de Fonet Betancourt termina ubicándolo más cerca de la órbita filosófica de Ricoeur y distanciándolo parcialmente de Lévinas. Fiel a la dialógica ricoeuriana, entonces, emprende el desafío y el *desideratum* de la recuperación de la simetría en el vínculo, contra la posición más bien diacrónica y a-simétrica -entre el *yo* y el *otro*- que reclaman los planteos ético-meta-físicos del filósofo lituano. Pero para que esta relación, que conjuga mismidad y alteridad, pueda entablarse es preciso considerar aspectos que Fonet Betancourt subraya con acierto. En primer lugar, se requiere una “disposición ético-antropológica” por parte de las personas y grupos a entrar en conversación con personas y grupos de otras culturas. Aunque, a su vez, se vio como esta posibilidad se enfrenta a diario con el obstáculo de no contar, de forma complementaria, con cierta “disponibilidad en el comportamiento de las instituciones” en relación con individuos y grupos migrantes, de pueblos originarios o de otras culturas minoritarias; dicho en otros términos, el obstáculo que se deriva de legalidades y comportamientos institucionales que “regatean” o “niegan” el ejercicio de sus derechos humanos a sujetos diferentes (Fonet Betancourt, 2002: 248). Esto explica la relevancia que progresivamente adquiere el concepto de “ciudadanía” y, específicamente, el de “ciudadanía cultural”, como asignación de importancia y significatividad a la palabra y la entidad pública de aquellas y aquellos con quienes se entrará conversación y se intentará tejer historias en común. Es preciso enlazar las aspiraciones dialógicas al principio de la “reproducción y desarrollo de la vida” de las más variadas formas culturales. Esta necesidad sirve de puente para retomar

sucintamente el camino de la transmodernidad de Dussel, recoger algunos de los matices distintivos de su filosofía y relacionarla con el modelo del diálogo intercultural.

De acuerdo con la interpretación de Dussel, la hegemonía de Europa (y luego, de Estados Unidos) como “centro” del mercado mundial llega bastante después de la instalación de la “primera modernidad”, que surge como efecto del “Descubrimiento” y Conquista de América. Dussel constata que desde 1492 hasta 1789 –fechas con carácter simbólico- tanto China como la región indostánica tenían para el mundo un peso productivo mucho mayor que el de la economía europea. Europa no vendía nada en el mercado extremo oriental siendo mera compradora gracias a la plata de América Latina (Dussel, 2004: 144). No obstante, Europa va gestando progresivamente su hegemonía mundial merced a los recursos provenientes de la explotación de América que, en un clima ideológico de ilustración y libre comercio, derivan en la Revolución industrial y el florecimiento productivo. Por lo tanto, si este proceso se cristaliza a partir de fines del siglo XVIII, la centralidad de la Europa ilustrada cuenta para Dussel con una historia de tan sólo dos centurias. De ahí que este lapso resulte demasiado breve para transformar en profundidad el “núcleo ético mítico” de culturas universales y milenarias como la China y otras del extremo Oriente que han sido “excluidas”, aunque no “aniquiladas” (Dussel, 2004: 145). Ahora bien, debe tenerse en cuenta que la “exterioridad” de aquellas civilizaciones distintas a la occidental no remite a identidades sustantivas e incontaminadas, y que así como hay dominación de unas culturas sobre otras también hay formas asimétricas y opresoras en el interior de cada cultura. Por un lado, la constatación de mundos diferentes del occidental rechaza que éstos sean concebidos como mera “determinación negativa” en la dialéctica opresor-oprimido, y requiere del reconocimiento y la autovaloración de sus producciones de sentido. La resistencia no es sólo contraviolencia, ejercitada como “negación” del polo opresivo, sino también afirmación de las particularidades creativas de los distintos sujetos. Sin embargo, por otro lado, Dussel recalca la necesidad de no caer en la celebración acrítica de otros mundos de la vida, y de este modo desecha toda valoración o autovaloración que se haga de ellos no integrada a la lógica del antagonismo ante la opresión. La omisión de esta advertencia, contribuiría a la recaída en una “hermenéutica ricoeuriana pre-liberadora” (Dussel, 2004: 145).

De lo dicho se extrae que las “zonas de traducción” deberían compaginarse con espacios “ético-críticos” –en el sentido de “negación”¹⁰⁶ de lo que niega la reproducción de la vida concreta de los sujetos- que ciertamente no serían cabalmente ni “modernos” ni “posmodernos”. No son modernos, dado que la modernidad se identifica con el proyecto occidental imperialista; no son posmodernos en el sentido de que la posmodernidad se identifica con los “pequeños relatos” que suceden en los márgenes de la ontología occidental, sin configurarse como espacio “crítico” en nombre de una exterioridad interpelante. El concepto de “transmodernidad” parece ser el adecuado como criterio de encaje de las “zonas de traducción” con los espacios ético-críticos, bajo la fórmula de “afirmatividad integrada a la lógica de la negación” o, dicho en palabras de Dussel: “diálogo crítico intercultural con intención de trans-modernidad” (Dussel, 2004: 147).

Según se viene examinando, Dussel considera que la liberación se halla intrínsecamente asociada con la estima propia: “(...) las culturas poscoloniales deben efectivamente descolonizarse, pero para ello deben comenzar por autovalorarse” (Dussel, 2004: 148). Sin embargo, es necesario despejar aquellas representaciones que para Dussel equivalen a “maneras equivocadas de la propia afirmación” (Dussel, 2004: 148). Indudablemente, este calificativo “equivocadas” remite a un parámetro de alcance transcultural, que en este caso no es formal, sino material: la reproducción y desarrollo de la vida en comunidad. Es sumamente difícil y siempre de dudosa legitimidad el pararse en una zona culturalmente “neutral” desde donde poder distinguir entre formas acertadas y equivocadas de autovaloración. Sin embargo, con el principio material de la ética de la liberación Dussel cree haber arribado a un patrón firme de evaluación, en el cual tanto la argumentación como la traducción devienen “astucias” o “mediaciones”. La filosofía de Dussel, al igual que la de Fernet Betancourt, destaca la interculturalidad principalmente entre los segmentos no dominantes de las culturas puestas en diálogo. Podría afirmarse la dificultad, de acuerdo con la exclusiva dimensión “ético” que se viene postulando, de que el poderoso “traduzca” al débil; es decir, que haya “ética intercultural” cuando la relación “inter-pares” se pretende entre poderosos o entre victimarios y víctimas. Sin embargo, una cosa es postularlo y otra fundamentarlo. En el marco del abordaje intercultural muchas veces se desdibuja la frontera entre lo bueno y

¹⁰⁶ La idea de “crítica” en Dussel debe ser siempre asociada a “negación” en el sentido de negación del *principium oppressionis*.

lo malo, lo opresor y lo liberador, sobre todo, si estas valoraciones son planteadas desde “fuera” de un particular horizonte de sentido. Por eso, el criterio que utiliza Dussel para intervenir en este tipo de discusiones procede desvincularse de todo marco simbólico, planteándose desde una óptica “trans-cultural”. En todos los casos queda claro que no hay “traducción” fundamentalista, dado que el sujeto fundamentalista es un “otro” que niega al *otro*: a la mujer, al extranjero, al sujeto de la casta inferior, concebidos como “sub-alter” en el interior de su propio mundo. Sin embargo, según Fonet Betancourt, la figura dominante del “amo” fundamentalista no necesitaría ser combatida desde un universalismo situado “por fuera” de la cultura. Cada fundamentalismo tiene antagonistas que lo corroen desde el interior de su propio mundo. Con respecto a esto último, el autor estudiado señala, apelando a Sartre, que toda cultura cuenta con una dimensión “no-culturizada” desde la cual un sujeto puede determinarse sin ser constituido por la lógica dominante de su universo cultural¹⁰⁷. Ambos filósofos deben “salir” relativamente del orden de lo simbólicamente “dado” para poder distinguir la “fijación esencialista” de lo que no lo es o las maneras “auténticas” y “equivocadas” de autovaloración. Dussel prescinde más de la cultura que Fonet Betancourt, dado que su punto de partida es la “reproducción de la vida concreta” que incluye la “pulsión alteritaria” del encuentro con el *otro*, todas dimensiones que trascienden el plano específico de lo cultural. Considera que debe haber una autovaloración cultural naturalmente coordinada con la reproducción comunitaria de la vida. Se trata del articulado entre la autoafirmación cultural y el juicio que efectúan a favor de las víctimas (*del sistema*) los actores críticos “desde los recursos de la propia cultura” (Dussel., 2004: 149). Según afirma Dussel, por lo tanto, el diálogo intercultural no debería ser un diálogo entre meros “apologistas”, sino entre los “críticos” de su propia cultura, entendiendo “crítica” como la capacidad de ponerse a favor de las víctimas de cada mundo cultural (Dussel, 2004: 153). Dussel rescata la figura del *Sur* como metáfora de opresión y sub-alternidad. De acuerdo con esto, el diálogo intercultural debe ser, antes que nada, un diálogo *entre críticos* –embanderados con las víctimas- o dicho en otros términos: “un diálogo intercultural *Sur-Sur*” (Dussel, 2004: 154). Para ilustrar acerca de este tipo de interlocutores a quienes les asigna “competencia” intercultural, Dussel utiliza el ejemplo del filósofo de origen árabe Mohamed Yabri, quien ataca el “fundamentalismo” derivado de cierta interpretación religiosa valiéndose

¹⁰⁷ II.1.3 Segunda Parte.

de recursos teológico-filosóficos de su propio acervo cultural. En la misma línea, también destaca a la líder indígena guatemalteca Rigoberta Menchú como exponente “crítica” de su tradición y, a la vez, defensora de causas humanitarias desde convicciones nutridas por sus profundas raíces¹⁰⁸.

Ahora bien, en cuanto a los recursos metodológicos, se verifica la resistencia de Dussel a abandonar la senda de la abstracción y el conceptualismo, hecho que tropieza con el mayor alcance que Fernet Betancourt le asigna al acto filosófico. Que cada cultura tenga *su* filosofía, posición en la que Dussel coincide con Fernet Betancourt, no habilita –para el primero– a pensar que la filosofía pueda fácilmente desprenderse de su naturaleza argumentativa y conceptual¹⁰⁹. En páginas anteriores ya se ha visto que una

¹⁰⁸ Un ejemplo histórico de ese tipo de rebeldía que reaccionan contra la imposición foránea sin desatender las estructuras internas de dominio puede hallarse en la rebelión de Tupac Katari (1781). Ximena Soruco Sologuren revive la sublevación de Katari y dice al respecto: “(...) no puede ser reducida a un retorno al pasado anterior a los españoles, sino [entendida] como la búsqueda de retomar un desarrollo civilizatorio bloqueado por la conquista. Pero esa continuación supuso una ruptura, incluso de la tradición prehispánica, una democratización de las comunidades indígenas que rompió no solamente con la dominación española, sino también con su sistema precolonial de caciques hereditarios que habían sido articulados a la maquinaria estatal española” (Soruco, 2009: 24).

¹⁰⁹ El problema del requisito de “conceptual” para la filosofía, frente al pluralismo gnoseológico que promueve el interculturalismo, es un tema lo suficientemente arduo y rico como para representar una línea de trabajo relativamente independiente de nuestros fines específicos de investigación, sobre todo, dentro del área de la epistemología. Sin embargo, es interesante enriquecer el planteo señalado, trayendo a colación lo que R. Panikkar considera son los “mitos monoculturales”. En primer lugar señala “el principio del pensar analítico”; luego, el mencionado “pensar conceptual” y en tercer término se refiere al también aludido principio del “pensar escrito” o la primacía de la tradición letrada por sobre la oralidad. Con respecto a lo “conceptual”, que es lo que interese en este pasaje específico, Panikkar señala que hay “conocimiento conceptual” y “conocimiento simbólico”. El conocimiento o pensamiento “conceptual” es “objetivo” u “objetivable”, ya que surge de la reducción a unidad de una cantidad de objetos. En cambio, el pensamiento “simbólico” es sólo “objetivo” en relación a variables propias de la perspectiva de la subjetividad que interpreta. Esto implica que el símbolo está más allá de la “síntesis” racional y que la búsqueda de “racionalizar” otra cultura es *no hacer justicia* con ella. Para superar este escollo de ausencia de síntesis Panikkar recurre al auxilio metodológico de lo que denomina equivalencia “homeomórfica”. Esto explica el relativo parentesco semántico de expresiones claves en una y otra cultura, que configura una relación de “armonía” entre ambas, sin que esto llegue a borrar las dimensiones intraducibles de cada uno de los términos. La armonía permite “experimentar” según afirma Panikkar la consonancia entre nociones básicas de campos culturales disímiles. No es conceptual, aunque no por ello debe ser tachada de “irracional” (Panikkar, 2004: 36-37).

cosa es la “eticidad” y otra su tratamiento filosófico, y que el abordaje filosófico para Dussel siempre remite al orden formal-conceptual (Primera Parte: 36). A propósito expresa Dussel en referencia a la primera de las críticas que le hace Fonet Betancourt: “quiero reafirmar que todo pensamiento que se llame filosófico es un pensamiento abstracto, en la búsqueda de una expresión unívoca, de un altísimo grado conceptual” (Dussel, 2004: 157). Si bien Dussel admite que hay filosofías anteriores a la occidental y rechaza que Occidente sea el parámetro único para determinar qué es y qué no es filosófico, considera que todo discurso que se precie de “filosofía” debe remitir a formas lógicas o argumentales de altísima abstracción, claramente distinguibles en la filosofía occidental, aunque no privativas de dicha filosofía. Fonet Betancourt parece inclinarse más a la consideración de cierta “analogía” entre lógicas diferentes, que permite dar a todas ellas el nombre de “filosofía”, siempre en el marco de lo que en realidad es un articulado de filosofías enlazadas por procesos de traducción.

Con respecto al “otro” el planteo de Dussel es, a los ojos de Fonet Betancourt, “singularizante”. La respuesta que da Dussel a esta objeción puede dividirse en dos argumentos, uno de tinte más bien político y otro de tenor enteramente filosófico. De acuerdo con el primero de ellos, Dussel ensaya una suerte de defensa estratégica en procura de “salvar” el hecho de haber efectivamente omitido cierta diferencia cultural a cambio de la eficacia práctica y simbólica que resulta de la “unidad” en un contexto altamente politizado. Si bien reconoce haber vislumbrado oportunamente la variedad del continente americano, justifica cierta omisión coyuntural de la misma por razones más bien de utilidad política. Dice al respecto: “(...) es verdad que ante tantos escépticos de América Latina como tal (...) he debido insistir más sobre América Latina como *totalidad* (...) que en la compleja constitución conflictual *interna* siempre presente y que debe ser resaltada” (Dussel, 2004: 159). Puede interpretarse que no hay mejor herramienta para oponer a la *totalidad* del dominio que una “totalidad” de signo opuesto y liberador; pues hay momentos donde el no exhibir una imagen compacta contribuye al refuerzo de contradicciones interiores, aptas para ser aprovechadas como “punto débil” por quienes dominan.

La respuesta “filosófica” retoma el argumento de que el diálogo intercultural debe ser “crítico” y que dicha condición sólo puede resultar del intercambio entre sujetos críticos a partir de los criterios a favor de las víctimas de su propia cultura. Ahora bien, el principio que posibilita esta práctica supone una “articulación con la negatividad de la víctima” como “presupuesto irrebable” (Dussel, 2004: 159).

Nótense los lazos entre lo que Dussel llama “diálogo inter-cultural crítico” y un concepto trans-cultural y trans-ontológico de “víctima” (“*otro*”, “*pauper*” o “*pueblo*”), expresado en singular. No se refiere aquí de un pueblo geográfica o culturalmente situado, llámese “pueblo argentino”, “africano” o “latinoamericano”; se trata del “pueblo” como “conjunto humano oprimido” o “sujeto negado”, que reconduce a la experiencia básica del *yo* totalizador versus el *otro* interpelante (Lévinas).

Según Dussel, todo diálogo “entre pueblos” -toda “zona de traducción”- debería presuponer la interpelación desde el lugar de la víctima si no quiere recaer en fórmulas apologéticas, folklóricas o populistas. Fernet Betancourt estaría de acuerdo con esto, ya que considera que la “justicia social”, es decir el respeto “del otro en tanto otro”, es condición indispensable para el reconocimiento entre culturas o entre “otros” (Fernet Betancourt, 2008: 159). Lo expuesto antes pone de manifiesto una controversia entre niveles de abordaje alternativos y a la vez complementarios. En este sentido, como vengo sosteniendo, no puede ser una discusión filosófica “de raíz”, sino un debate más bien basado en la “desatención”, por parte de uno u otro filósofo, de alguna de las dimensiones determinantes de los abordajes señalados. En el nivel de la pluralidad, en el que se mueve mejor Fernet Betancourt, el término “ciudadanía” se constituye en una pieza discursivo-estratégica de carácter central; en el nivel de la singularidad, más acorde con los planteos de Dussel, dicha noción vuelve a ceder protagonismo ante el fuerte predominio del concepto “pueblo”, núcleo argumental de la Filosofía de la Liberación.

VI. Epílogo

VI.1. Los supuestos interculturales de la Filosofía de la Liberación y los supuestos liberadores de la Filosofía Intercultural¹¹⁰

A lo largo de este trabajo me he esforzado por resaltar la solidaridad de fondo entre el pensamiento de la liberación y el giro filosófico intercultural. Más allá del consenso que esto pueda suscitar, se observan variantes de posicionamiento en lo referente al sostén de dicha compatibilidad. Tal vez resulte un exceso respaldar sin reparo alguno la inflexible posición de Dussel cuando reafirma que “(...) toda Filosofía Intercultural está ya determinada por los criterios de una Filosofía de la Liberación” (Dussel, 2004: 159). Puede observarse que dicho postulado remite a la forma ejemplar de la *subsunción* de un modelo en otro y podría arrojar un presunto abuso en sentido contrario: la tesis del primado filosófico del pensamiento intercultural. Ahora bien, un poco para eludir la incomodidad de los reduccionismos, que suelen ser la gran tentación de los filósofos, buscaré explayarme de acuerdo con una orientación, tal vez más modesta, capaz de abordar el vínculo profundo entre ambas filosofías dando cuenta también de los espacios de divergencia y preocupaciones específicas de cada expresión filosófica. El objetivo de ello es reforzar los planteos básicos de esta investigación. En primer lugar, profundizar el criterio de que, para un discurso básicamente estructurado en los términos de “pueblo” como “exterioridad” o de dialéctica “opresor-oprimido”, el concepto de ciudadanía carece de valor analítico y se muestra como enmascarador o ideológico. Luego se trata de ver que, en el marco de una perspectiva basada en la “traducción” o el desarrollo de una universalidad tramada en base a la conversación entre los distintos “pueblos”, el concepto de “ciudadanía” se torna un resorte estratégico de considerable relevancia teórico-práctica. En tercer lugar, mi intención es mostrar que son dos niveles de abordaje complementarios, más allá de sus espacios de relativa autonomía.

¹¹⁰ Este título está inspirado en una expresión de Ricoeur en “Fenomenología y hermética: desde Husserl”. Allí el Filósofo se refiere a la relación de complementariedad entre ambos métodos filosóficos utilizando la fórmula “presupuesto fenomenológico de la hermenéutica” y “presupuesto hermenéutico de la fenomenología” (Ricoeur, 2000: 54-60).

Se ha visto cómo la co-determinación básica de las vertientes filosóficas aquí enfocadas hace que la crítica lanzada desde la óptica de una adopte más el estatuto de un “llamado de atención” que el de una embestida contra los cimientos de la otra. No obstante, la superposición de ambos modelos, que acredita expresiones tales como “Filosofía Intercultural de la Liberación”, no debería ocultar esos espacios de independencia teórico-práctica que permiten desglosar, más allá de dicha “unidad”, dos niveles teóricos parcialmente diferenciables. Hay, como se ha subrayado a lo largo de este texto, variables de posicionamiento que contribuyen a la distinción más elemental entre los proyectos en cuestión. La Filosofía Intercultural tracciona más hacia el campo de la antropología filosófica, dado que apunta principalmente a la riqueza de la subjetividad y su desarrollo en base a vínculos dialógicos. Además, pone especial énfasis en el abordaje historiográfico del desarrollo de las culturas, en aspectos lingüísticos y de filosofía del lenguaje (teoría de la traducción), y como se viene señalando, de filosofía política, al dar preeminencia investigativa a la noción de ciudadanía. En cambio, la Filosofía de la Liberación cobra mayor vivacidad en el contexto de la ya apuntada consideración de la ética y la política, guiada por la metafísica de Lévinas, desde un “más allá de la ontología”. Esto le permite recuperar y ampliar las categorías fundamentales de la versión marxista de la “lucha de clases”, siempre sobre la base de un “pueblo” como “alteridad” ante una Totalidad, en el marco de la dialéctica opresor-oprimido. Estas diferencias discursivas ponen de relieve el motivo medular de esta tesis: la centralidad que adquiere el concepto de “ciudadanía” en el marco intercultural, frente a la secundariedad -hasta insignificancia- del mismo concepto en el contexto específico de la Filosofía de la Liberación. De ahora en más sería oportuno abordar reflexivamente: a) el espacio *medular* de *superposición* y *atracción recíproca o convergencia*, para luego: b) volver someramente a esas zonas de *fricción* y *relativo distanciamiento o divergencia*.

Con respecto al punto a) puede decirse que la indeclinable *contextualidad* de toda forma de vida, principio sostenido tanto por Fernet Betancourt como por Dussel, hace que toda experiencia de dominación (o *negación de la vida*) de “el hombre por el hombre” sea también, y fundamentalmente, un acto de *dominación cultural*. Ya se trate del poder de una cultura sobre otra o de la variante “intracultural”, donde el predominio es ejercido por una elite (o “alta cultura”) en el interior de una misma formación cultural, en todos los casos el “sujeto negado” (*pauper*, *damné* o equivalentes) es siempre también víctima de una dominancia de alcance simbólico. De lo dicho se extrae

que la perspectiva intercultural *debe suponer liberación*, dado que el postulado de la dialógica entre culturas choca necesariamente contra el imperio monológico de una de ellas o de un sector de la comunidad sobre otro. Este argumento también sirve a los efectos de establecer los supuestos interculturales de la Filosofía de la Liberación; si toda dominación implica “dominación cultural”, una acción centrada exclusivamente en la emancipación de la vida material o biológica que no atienda al “desarrollo” de sus variables simbólicas a la corta o a la larga arrojaría un saldo negativo para un auténtico ideal liberador. Sin embargo, a este argumento podría plantearse la objeción de la existencia opresiones “a-culturales”, tal como parecería ser la mayor de todas: la dominación capitalista. Ésta suele difundirse como explotación básicamente económica y objetivo prioritario de toda *praxis* transformadora. Pues bien, si esto fuera tan así, podría conjeturarse un “diálogo intercultural” tibio o superfluo articulado sobre una creciente asimetría de base. Lo que debe responderse a objeciones de este tipo es que tanto Dussel como Fonet Betancourt, al unísono con Hinkelammert y otros, niegan la posibilidad de que existan tendencias económicas ética y/o culturalmente neutras. Ya se vio, en I.3 de la Primera Parte, la impugnación que Dussel hace de todo pretendido “cristianismo pro-capitalista”, bajo el argumento de que el capital se halla intrínsecamente asociado con el “fetichismo” y el credo “fetichista”, que es para Dussel el blanco generalmente inadvertido de las críticas de Marx a la religión. De manera coherente, Dussel denomina “sistema de eticidad” a toda estructura de dominio, dado que la negación de la vida material no se da sin mediaciones ideológicas de tipo moral o religioso; lo cual, por supuesto, no convalida el rechazo indiscriminado de la moral o la religión en general. De este modo, la presencia de asociaciones simbólicas ineludibles en toda operación de control y neutralización del sujeto confirma, para estos filósofos, la dimensión cultural de todo acto de dominio. Hinkelammert, en la misma frecuencia, habla de una “ética de mercado” para referirse a la situación donde el ser humano se desentiende de los efectos indirectos de sus acciones, en cuanto actúa en el marco del libre juego de la oferta y la demanda. El mercado resulta convertido en una especie de “dios” capaz de transformar mágicamente dichas consecuencias en efectos que promueven el interés general (Hinkelammert, 2001: 2). No habría, *stricto sensu*, “dominación capitalista” fuera de este dispositivo, por así decirlo, “fundamentalista”, que releva al hombre de su compromiso con una auténtica ética “como condición de posibilidad de la vida humana” (Hinkelammert, 2001: 11). Tampoco la explotación del trabajo por parte del capital podría desarticularse de factores ideológico-culturales, tales

como el proceso de establecimiento de la identidad a partir del *cogito* cartesiano, o de motivos etnocéntricos y egocéntricos derivados del pensamiento griego a partir de la distinción entre el discurso del *logos* y el de la *barbarie*. En suma, nadie podría hablar de “emancipación” en sentido pleno, sustrayéndose de la consideración del expansionismo y la dominación cultural que, como afirma Antonio Sidekum, “(...) excluyó del mundo de su lógica a todos los que no pensaban dentro del *logos* occidental” (Sidekum, 2006: 33).

El punto b) es el que señala las posibles desatenciones y los peligros de cada posición, pero muestra a su vez las zonas de relativa autonomía donde cada discurso puede exhibir sus respectivos títulos de originalidad. En primer lugar, y en beneficio de la independencia parcial del pensamiento intercultural, cabe señalar que el “diálogo entre los críticos de su propia cultura”, única alternativa valedera según la interpretación de Dussel, es insuficiente para cubrir el abanico de posibilidades que abre la filosofía intercultural como propuesta “interlógica”. El enfoque de Dussel al subsumir la Filosofía Intercultural en los dominios de la Filosofía de la Liberación se muestra reductivo, sobre todo, al no advertir la potencialidad filosófica de aquellas áreas de contacto entre diferentes configuraciones del mundo, más allá de la estricta apelación a la “resistencia” a los sectores dominantes de cada cultura. Por otra parte, el concepto de “crítica” como “negación de la negación”, que utiliza Dussel cuando afirma que el diálogo intercultural “debe ser crítico”, se muestra demasiado ceñido a un parámetro occidental de criticidad, de inconfundible marca hegeliana. Por más razonable que pueda resultar esta insistencia en la articulación del discurso desde el lugar de las víctimas en el interior de cada cultura, esto desplaza la atención de aquellas zonas donde los sujetos se expresan mucho más como creadores de valores alternativos a un parámetro hegemónico de “cultura”, que como críticos meramente reactivos ante un paradigma cultural dominante.

No se trata, entonces, exclusivamente de pensar *para* liberarnos, sino de liberarnos *de* una forma única de pensar. En esta línea, Dina Picotti ilustra un tipo de “liberación” diferente, que consiste en la apertura a formas de pensamiento alternativo y que, por lo tanto, emerge a partir de la conexión con expresiones contextuales diferenciadas. Para ello retoma la senda abierta por Rodolfo Kusch, quien en sus estudios acerca del pensamiento indígena en América destaca su distinción frente al pensamiento objetivante de la filosofía occidental. En la misma línea, Picotti señala que en el caso del pensamiento indígena se trata de un pensar seminal, en tanto lo concibe

todo en términos de crecimiento y no desde la mera relación sujeto-objeto (Picotti, 2006: 23). La autora resalta cómo en el mundo indígena la noción de “forma” cambia su sentido:

“(…) no configura lo determinable, como preferentemente lo hace la actitud apolínea occidental orientándose hacia la definición, el orden unívoco, el sistema, sino se centra en la totalidad remitiendo a lo que trasciende y por ello inquieta y se nos aparece entonces monstruosa, siniestra” (Picotti, 2006: 23).

En el artículo “To an Intercultural Construction of Rationality” Picotti enfatiza sobre la relación entre inter-contextualidad y pensamiento y, en consonancia, reflexiona sobre la transformación que significa para el propio pensamiento el abrirse a una experiencia “inter-lógica”, donde el impacto de la lógica del otro habilita nuevos horizontes de comprensión para la tradición receptora (Picotti, 2008: 183). Este ejercicio de “traducción” y, como ya se ha señalado, de “liberación” de una forma unívoca sobre la base de la disposición hospitalaria ante la “experiencia de pluralidad”, es una vía “crítica” alternativa a la crítica entendida como “rechazo del otro opresor”. En consideración de estas posibilidades, lo que aquí se sostiene es que la diferenciación de dichas formas críticas debe llevarse a cabo sobre un fondo de íntima solidaridad entre ambas. Es como si la tendencia crítica dominada por el “odio de clase” y el impulso negador del dominio, propias del criterio “liberador” de la Filosofía de la Liberación, debiera articularse, necesariamente y en otro nivel, con una filosofía donde el “amor” por el otro “libera” de las fijaciones ontológicas del *yo*.

La perspectiva de “salida” de la objetividad monológica y, por lo tanto, del paradigma epistémico dominante, describe una faceta de la Filosofía Intercultural difícilmente reductible a la noción de “crítica” como “mero discurso de las víctimas contra el sistema” o “negación de la negación” que persigue la teoría de Dussel. De todos modos, rechazar o, más precisamente, eludir, la tesis de la *subsunción* no significa rendirse a la tentación de desarticular estos momentos, de relativa independencia, del nudo de interrelación establecido en el punto a); esto último daría entera razón a Dussel cuando advierte sobre los peligros que inevitablemente acompañan la pretendida autosuficiencia intercultural.

También pueden visualizarse espacios de relativa autonomía del lado del pensamiento de la liberación. Ya en un texto de fines de la década del setenta dedicado

a la noción de “pueblo”, Dussel afirma que se trata de una verdadera “categoría de interpretación” (Dussel, 1977: 212). De ahí que haya momentos o pasajes interpretativos donde, en aras de dar respuesta a una dominación específica, pueda prescindirse de “la compleja constitución conflictual interna” del polo oprimido. Siempre en la gama de la opresión, hay distintos sentidos que encarna el término “pueblo”. Dussel se encarga de delimitar tres dimensiones posibles: 1) el *pueblo* ante el imperio, 2) el *pueblo* ante la burguesía nacional y 3) el *pueblo* ante las burocracias (Dussel, 2007: 213). Ante el imperio, el “pueblo” suele asumir el significado de “nación”; ya se vio que esta nación constituye una *unidad* que a menudo no hace justicia a la heterogeneidad social y cultural que la atraviesa. Algo así ha sucedido con las revoluciones independentistas en Latinoamérica que, al decir de Mariátegui, las “(...) promovieron y usufructuaron los criollos y aún los españoles de las colonias” (Mariátegui, 2009: 62). Esto no quiere decir que las revoluciones constituyentes de estados nacionales, como las llevadas a cabo por tales criollos, deban ser despreciadas por la Filosofía de la Liberación ni mucho menos. En todo caso plantea el desafío de analizar los aspectos destructivos de dichos procesos y tematizar su inacabamiento, ante una tradición liberal presta a considerar la emancipación como un hecho política y socialmente alcanzado¹¹¹.

Otra forma de entender el *pueblo*, ahora en el nivel estricto del ordenamiento interior, tal como lo hizo Marx, es como “clase trabajadora” opuesta a los intereses de la burguesía nacional. Esta interpretación goza de un reconocimiento especial por parte de la Filosofía de la Liberación dada su aplicación a la contradicción socioeconómica básica del orden liberal-capitalista. Toda confrontación con las fuerzas históricamente dominantes suele ser un elemento de peso como para ser atendido e incorporado a un campo estructurado en base a la *negación de la negación* del oprimido. Aquí se trata de observar que la opción por el “pueblo” como “clase trabajadora” puede prescindir

¹¹¹ Ampliando la descripción de Mariátegui: “La naciente economía de las embrionarias formaciones nacionales de América necesitaba imperiosamente, para conseguir su desarrollo, desvincularse de la rígida autoridad y emanciparse de la medieval mentalidad del rey de España. El hombre de estudio de nuestra época no puede dejar de ver aquí el más dominante factor histórico de la revolución de la independencia sudamericana, inspirada y movida, de modo demasiado evidente, por los intereses de la población criolla y aun de la española, mucho más que por los intereses de la población indígena” (Mariátegui, 2009: 36).

provisoriamente del factor “diversidad” sin que esto lesione su vínculo con un proyecto “liberador”, entendido como razón instrumental crítica “desde las víctimas” del sistema.

La tercera interpretación, la del *pueblo* contra las burocracias, que convoca a las juventudes y la cultura contra lo que Dussel llama “proceso de esclerosis social”, parece ser la comprensión que más encaja, *in abstracto* y en consonancia con dicho temprano texto, con la necesaria imbricación del recorrido liberacionista y el actual giro intercultural. Claro está que estos usos de la expresión “pueblo”, analíticamente desglosados, se enlazan de manera hilvanada en el *corpus* del pensamiento de la liberación, aunque aquí hayan sido expuestos en su relativa simplicidad. Por otra parte, ya se ha visto líneas más arriba cómo Dussel justifica una retórica “latinoamericana”, aún bajo la salvedad de que en una instancia más profunda debe atenderse la diversidad encubierta bajo el *habitus lingüístico* del término “latino”.

Uno de los filósofos precursores y emblemáticos de la articulación necesaria entre liberación, bajo el sentido de “lucha popular” o “de clases”, y “liberación” entendida como “liberarse” de formas culturalmente des-contextualizadas de interpretar la resistencia, es el citado José Carlos Mariátegui. Esto explica la importancia creciente de este pensador en los últimos escritos políticos de Dussel. En efecto, Mariátegui, aún haciendo hincapié en la problemática de la “tierra” y la “dominación económica” del indio, no deja de vincular la cuestión indígena con formas de resistencia locales, asociadas con la contextualidad y las variables históricas de los pueblos dominados de Latinoamérica. Su obra se aleja de la óptica folklorizante, culturalista o educacionista, sin caer en el tratamiento meramente economicista de los marxismos ortodoxos. Es un antecedente de singular importancia en la trama que reivindica este apartado, dada la alta fidelidad de su obra con la rica diversidad estructural y cultural de los pueblos de América, nunca disociada de la problemática social y económica que configura el eje de su dominación. Al respecto de él dice Dussel:

“Para Mariátegui (...) los sectores populares hegemónicos en el Perú son las *comunidades indígenas*. No es estrictamente una lucha clasista clásica, es una lucha política, cultural, religiosa, étnica y también económica. El marxismo debe enriquecerse con nuevos horizontes categoriales” (Dussel: 2009: 487).

Está claro que la lucha no es abstractamente cultural, religiosa ni mucho menos “ética” (en el sentido de “ética formal”) o basada en los “derechos humanos” (en su

forma típicamente liberal). El problema del indio no puede sustraerse del problema de la tierra y, por lo tanto, la lucha debe aunar lo cultural con la resistencia social y económica:

“Todas las tesis sobre el problema indígena, que ignoran o eluden a éste como problema económico-social, son otros tantos estériles ejercicios teóricos (...) condenados a un absoluto descrédito (...) La crítica socialista lo descubre y esclarece, porque busca sus causas en la economía y no en su mecanismo administrativo, jurídico o eclesiástico, ni en su dualidad o pluralidad de razas, ni en sus condiciones culturales y morales” (Mariátegui, 2009: 53).

VI.2. Ampliación y diferenciación del concepto de ciudadanía

En base a los criterios de abordaje empleados se reforzará la idea que preside esta tesis, focalizando la reposición y transformación del concepto de ciudadanía en el marco de la Filosofía Intercultural. Para ello es preciso partir de la actualización de una afirmación consignada en IV.2 de esta Segunda Parte, cuando se aludió a la noción “ciudadanía” como pieza discursiva de carácter estratégico. Lo que se quiso marcar con dicha aseveración es el carácter fundamentalmente metodológico, y no ontológico, del uso del concepto en cuestión, de acuerdo con el interés práctico que anima la orientación teórica señalada. La Filosofía Intercultural se ha develado como una posición donde lo cognitivo no aplaza ni neutraliza lo ético y, por lo tanto, concibe al *otro* más como “sujeto de conversación y co-producción de realidad” que como mero “objeto de estudio”. Consecuente, dado el status de dignidad y reconocimiento institucional que reviste la condición de “ciudadano”, un pensamiento dialogal e interactivo debe asumir la tarea de profundizar la cuestión de la ciudadanía, como una de las mediaciones máspreciadas en el contexto de su interés dialógico.

Como ya se ha mostrado por diferentes vías de análisis –tanto sistemática como históricamente- el resurgimiento y la “puesta al día” del concepto de ciudadanía en el contexto de la Filosofía Intercultural tropieza con la acentuada indiferencia hacia éste en el marco discursivo de la Filosofía de la Liberación. Este contraste ha sido largamente mencionado y analizado, en los capítulos de este trabajo sobre la base de la investigación de los textos fundacionales y doctrinales de esta última corriente sobre todo los que provienen de los años setenta y ochenta. La opacidad de esta idea de “ciudadanía”, con relación al énfasis puesto en el concepto de “pueblo” como “conjunto humano oprimido”, se debe a la aludida articulación crítica –desde el lugar de la víctima- del pensamiento de la liberación, que excede, por razones tanto estructurales como de época, su motivación dialógica. Sin embargo, también se ha hecho referencia al fondo solidario que hermana ambas tendencias y que habilita el reposicionamiento e intercambio de planteos tan sólo en apariencia antagónicos. Ahora bien, lo que debe terminar de aclararse, para acceder sin interferencias al puente establecido entre ambas filosofías, es que el rescate estratégico de la noción “ciudadanía” por la vía intercultural edita un concepto sustantivamente diferente del acuñado por la tradición liberal.

El desafío de contrastar ambas formas de concebir la ciudadanía fue asumido mediante el empleo de dos términos: “ampliación” y “diferenciación”, cuyo sentido debe explicitarse ahora. En primer lugar, hay que dejar establecido que el estatuto de *sujeto de derecho* para todo individuo o, dicho en otros términos, las conquistas de la tradición liberal en el orden de los derechos humanos, no son objeto de desprecio por parte del pensamiento intercultural, aunque esto de ningún modo deba entenderse como un llamado a su aceptación acrítica y/o divorciada de la conflictividad y las concepciones de “lo humano” específicas de cada cultura. Lo dicho equivale a afirmar que no hay giros regresivos ni recelos conservadores ante ciertas fórmulas “progresistas” de la modernidad; lo cual abona la tesis de la “ampliación”, desestimando cualquier sospecha de lisa y llana *impugnación*. Sin embargo, quien acuda al término “ampliación”, en este caso, debería tomar serios recaudos de no reeditar viejos formatos ensanchados en base a contenidos nuevos. En efecto, podría pensarse la ciudadanía como una forma ampliada merced al *agregado* de derechos culturales hasta ahora no contemplados como, por ejemplo, el derecho de las comunidades al festejo de sus fiestas, o el derecho a regularse de acuerdo con normas emanadas de sus respectivas tradiciones, siempre y cuando ello no lesione el primado de lo que Rawls denomina: “cultura pública de la democracia” (Rawls, 2004: 60). Ahora bien, si tal fuese el criterio de ampliación en curso, para nada se diferenciaría éste del que utiliza Kymlicka en el marco de su liberalismo multicultural. Ya se ha visto cómo este autor pondera la supuesta “superioridad” de la cultura política liberal y su “amplitud” que le permite cobijar en su seno la más nutrida gama de diferencias. No obstante, la dificultad no radica en elevar los contenidos culturales a “derechos”, con lo cual los “derechos” liberales quedarían hipostasiados o el concepto liberal de “ciudadanía” se vería “ampliado” pero no “transformado”. De lo que se trata, más bien, es de “usar” el concepto de “ciudadanía” para habilitar el cruce entre formas alternativas de interpretar o entender eso que llamamos “derechos”. Es como si hubiese un derecho más básico: aquel consistente en la disponibilidad ética de intercambiar concepciones “positivas” de derechos, usos y costumbres. La mera convivencia pacífica en el marco de un nacionalismo “tolerante”¹¹², de acuerdo con los usos y costumbres del orden burgués,

¹¹² Según Fernet Betancourt la tendencia al “respeto” o la “tolerancia”, que abunda en la retórica del “multiculturalismo”, se conjuga con la “indiferencia” y la “fragmentación” de las culturas en “islas” que éste modelo propicia. La interculturalidad, señala, apunta por el contrario a la “comunicación y a la interacción mutua” entre las culturas y, a diferencia del modelo liberal multicultural, no apuesta a la mera

dista de complacer las expectativas dialógicas que alienta el interculturalismo. Por lo tanto, el nuevo modelo exige combinar dicha “ampliación”, que en una y otra tendencia promueve la elevación de contenidos culturales al plano de los derechos, con una “diferenciación” que exprese aquellos rasgos distintivos de la ciudadanía intercultural llamados a confrontar con el modelo típicamente liberal de ciudadanía.

Como se viene afirmando, la estrategia intercultural no rechaza las conquistas liberales en el campo de los derechos civiles y políticos, ni mucho menos su ampliación acogedora de derechos sociales y culturales. Sin embargo, si se examina la composición del sujeto de derecho liberal, tanto política como antropológicamente, se llegará al meollo de la profunda transformación a la que debe aspirar un concepto de ciudadanía que se ajuste al plan del interculturalismo expuesto por Fernet Betancourt. Cuando hablo de “composición” me refiero a las características constitutivas del sujeto liberal en su expresión más genuina, que fueran ya enunciadas en el primer capítulo de esta tesis: *atomismo*, *ahistoricidad* y *funcionalidad al orden*. Cada una de ellas representa un verdadero “frente de batalla” que la perspectiva intercultural deberá afrontar con el concepto liberal de ciudadanía. A los efectos de argumentar de modo solvente en cada caso se precisa esclarecer aún más el sentido atribuido a dichas categorías.

El *atomismo* de la subjetividad liberal es descrito con precisión por Charles Taylor en el marco de la polémica entre “liberales y comunitaristas” que cobró amplia difusión hacia fines de los ochenta. Cabe señalar que en un contexto como el de esos años, signado por el predominio mundial del neoliberalismo en lo económico y el ya aludido eclipse de alternativas al liberalismo político, el citado debate no alcanza por el lado del llamado “comunitarismo” a alterar seriamente las bases filosóficas de los planteos asociados al concepto liberal de ciudadanía. Precisamente, el pensador citado, cercano en algunos aspectos a los comunitaristas, detecta la solidaridad básica entre su postura y el liberalismo en la dimensión normativa, aunque arremete contra el modelo individualista o atomista en el nivel ontológico que se desprende de la teoría liberal y contra el procedimentalismo de los autores contemporáneos representativos de ésta. En efecto, Taylor se autodefine como “holista” en el plano ontológico, aunque reivindica la posición individualista en el marco de la ética y el derecho, en lo que denomina “cuestiones de defensa” (Taylor, 1997: 240). ¿Por qué puede afirmarse que el

garantía jurídica de la “coexistencia fáctica” de distintas culturas en un mismo espacio (Fernet Betancourt, 2010: 7).

liberalismo es ontológicamente “atomista”? En general, esta calificación proviene de otro de los llamados “comunitaristas” norteamericanos, Michael Sandel, quien en su obra *Liberalism and the Limits of Justice* (1982) se refiere a modelos “atomistas” y “holistas” como modos ligados a las diferentes comprensiones del yo y la identidad. Bajo la influencia del texto de Sandel, Taylor hace mención a “yoes desvinculados” o “atomistas” frente a “yoes situados” u “holistas” (Taylor, 1997: 241). La “desvinculación” implica ausencia de trama en la constitución de la identidad; como si cada *yo* tuviera una consistencia aislada, de forma independiente del orden de la cultura y el flujo de la historia. Ahora bien: ¿cómo se explica “lo común” sobre la base de estas existencias monádicas y autointeresadas? La respuesta es: mediante la “convergencia instrumental” de dichas “identidades-yo” en un *contrato social* (Taylor, 1997: 252). De este modo, la libertad consensuada entre estos ciudadanos, como meros suscriptores de un *nómos* en común, se define negativamente como el derecho de cada uno a hacer todo aquello que no interfiera en los derechos del otro. En esta línea, la ampliación multicultural que transita del individuo a las culturas no impide que la coordinación de éstas en el interior del “mosaico” sea considerada como mero agregado de “átomos” o “mónadas”, de débil o nula confluencia o interacción. La reforma multicultural tampoco impide que los derechos de cada parte queden establecidos según el mismo criterio de libertad negativa que regula las libertades individuales para el liberalismo. Dicho esto, y de acuerdo con los antecedentes oportunamente señalados, no puede confiarse en que una tal identidad atomista sea compatible con las expectativas dialógicas de la estrategia intercultural. Más bien, ésta se conformará según un modelo especial de “identidad nosotros”, el cual podría denominarse “holismo hospitalario”, ya que conjuga la pertenencia a una cultura con la incesante apertura hacia formas de vida ajenas a la definida como “propia”. No obstante, la complejidad que va adquiriendo el atomismo en el marco de las revisiones más actuales de la ciudadanía liberal requiere ahondar algo más en el tema, incorporando su tratamiento a la objeción referida a su relación con la historia.

Con respecto a la *ahistoricidad* debe decirse con el mayor de los énfasis que no se trata de que el ciudadano o el sujeto liberal no sean un “producto” de la historia. Más allá de las controversias al respecto, se puede sostener, tal como lo hace Bobbio en *El tiempo de los derechos*, la génesis de los derechos del hombre y defender, de ese modo, el carácter histórico de los derechos humanos y el principio de ciudadanía universal liberal (Bobbio, 1991: 14-52). No obstante, la “ahistoricidad” a la que aquí se hace

mención no indica una presunta carencia de gestación del fenómeno. Lo que se señala es que, una vez conformado como tal, la condición de “sujeto de derecho” tiende a obnubilar todo rasgo sustantivo de historicidad. De este modo, el ciudadano liberal, en su versión canónica, queda como vaciado de narratividad, tanto en el rol dialéctico de “sujeto de la historia”, como en el hermenéutico de intérprete de su ser “culturalmente denso” (Cullen, 2003: 62). Ya se ha abundado lo suficiente en la primera de las debilidades, concentremos un poco más nuestra atención en la segunda. De acuerdo con la prioridad del derecho sobre la historia que caracteriza el liberalismo resulta, en general, inesencial a su concepción de ciudadanía el hecho de que alguien esté o no situado y/o comprometido con su historia y su cultura¹¹³. Este principio elemental del liberalismo “naturalista”, empero, ha sido objeto, durante la década del noventa, de variados intentos correctivos, de la mano de propuestas éticas más cercanas al perfeccionismo, tendientes a valorar ciertas formas de vida por encima de otras. El contraste entre modos “densos” y “delgados” de participación pasó a primer plano y la opción comunitarista -de autores como los citados Sandel y Taylor, entre otros¹¹⁴- se convirtió en baluarte de la defensa de los “horizontes ineludibles” de la tradición. El pragmatista Richard Rorty se incorporó algo tardíamente a estos renovados aires de nacionalismo¹¹⁵, en la línea de autores como el citado Will Kymlicka¹¹⁶. Con su escrito

¹¹³ De ahí el principio de “neutralidad” liberal opuesto al “perfeccionismo moral”, esto es “(...) a la idea de que existe un modo de vida moralmente superior a los demás cuya promoción compete al Estado” (Colom, 2001: 17).

¹¹⁴ Michael Walzer, puede ser ubicado dentro de la corriente comunitarista por sostener que en la base del liberalismo hay una concepción sustantiva del bien. En su comentario a “La política del reconocimiento” de Taylor se manifiesta “admirador” de su estilo histórico y filosófico. En lo que, según dice, es una “reescritura” de lo afirmado por Taylor, defiende la vigencia de un “segundo tipo de liberalismo” frente a un “primer liberalismo” comprometido tan sólo, aunque vigorosamente, con los derechos individuales y, a partir de eso, con un “Estado rigurosamente neutral”. El segundo tipo de liberalismo -en el que se inscribirían tanto él como Taylor- “(...) permite un Estado comprometido con la supervivencia y el florecimiento de una nación, cultura o religión en particular, o de un (limitado) conjunto de naciones, culturas y religiones, en la medida en que los derechos básicos de los ciudadanos que tienen diferentes compromisos o que no los tienen en absoluto, estén protegidos” (Walzer, 1993: 139).

¹¹⁵ En la idea de nacionalismo liberal, según Colom, conviven ideas tradicionales e importantes innovaciones. Se edifica sobre “(...) la supuesta división del mundo en naciones con derechos de autogobierno y sobre la relación primordial de pertenencia que la nación proporciona a los individuos”, pero se añade, además: “(...) una defensa de la complementariedad entre los principios morales del liberalismo y del nacionalismo” (Colom, 2001: p.16). Es decir, se pueden reconocer la importancia de la

“The Unpatriotic Academy”, aparecido en 1994 en el *New York Times*, inauguró una discusión en el interior de la “izquierda” norteamericana conocida como “querrela entre cosmopolitas y patriotas” (Rorty: 1997: 97). Esta polémica cabalga sobre la crisis del ahistoricismo y el abstraccionismo típicos del modelo liberal clásico de concebir la ciudadanía. Mientras los cosmopolitas, como Martha Nussbaum, defienden las múltiples positividades (étnicas y no-étnicas) e historias de vida en el marco de una cosmovisión universalista; los “patriotas”, a lo Rorty, argumentan la falta de ubicuidad de una izquierda incapaz de “enorgullecerse” con la tradición constitucionalista de la potencia del Norte.

No está de más reiterar que la concepción intercultural de ciudadanía no puede incurrir en la celebración incondicional de *yoes puntuales, atomistas y deshistorizados* que exhibe el liberalismo más ortodoxo. Ya se ha dicho que el diálogo entre culturas sólo es posible sobre la base de una apertura al *otro* respaldada en el reconocimiento de las propias raíces. Pero también debe quedar en claro que el patriotismo constitucionalista, que pareciera recuperar criterios de contextualidad y tradición cultural frente al naturalismo del modelo clásico, parte de un criterio historiográfico y un “sentido de pertenencia” que desde la Filosofía Intercultural no pueden dejar de enjuiciarse como “ideológicos”. La apelación a la “historia” que late en la querrela entre cosmopolitas y patriotas norteamericanos parece ser la “historia del fin de la historia”, es decir, una “memoria” *encubridora* de la existencia y persistencia de las luchas sociales y culturales. En ella la forma de relación con la propia cultura pasa a ser meramente apologética y capturada por un “orgullo” que repele toda crítica. De este modo, carece de fórmulas introspectivas capaces de relacionar, por ejemplo, “cultura política” y “mercantilización de la cultura”¹¹⁷. La historicidad del “ciudadano”

pertenencia, la membresía y de las filiaciones culturales, siempre y cuando los nacionalistas puedan apreciar los valores del liberalismo, como dice Yehuda Tamir, “(...) el valor de la autonomía personal, de los derechos y de las libertades individuales y apoyar un compromiso con la justicia social entre y en el seno de las naciones” (Tamir, 1993: 6).

¹¹⁶ Ya se vio cómo este autor, por esos mismos años, defendía el “nacionalismo liberal” como forma que “(...) no trata de imponer de manera coercitiva una identidad nacional a aquellos que no la comparten” (Kymlicka, 2003: 59).

¹¹⁷ Con respecto a la relación entre multiculturalismo y *marketing*, es interesante el proceso de cooptación que describe con elocuencia la periodista y cineasta Naomi Klein en su libro *No Logo*. En el capítulo que lleva el irónico título “El patriarcado se hace *funky*”, se refiere a su pasado como militante de una “nueva izquierda” centrada en la reivindicación de subjetividades emergentes, condenadas a la “invisibilidad”,

intercultural, por su parte, se halla amarrada a la subjetividad crítica del “pueblo” de la Filosofía de la Liberación en ese “bloque” cuya consistencia ya ha sido mostrada en el ítem anterior, cuando se habló de “confluencia” o “conexión necesaria” entre ambas filosofías.

Lo propio ocurre en el marco de la tercera de las acusaciones que debe asumir la ciudadanía liberal: el cargo de “funcionalidad al orden”. Esto puede parecer una perogrullada, si se entiende que toda ciudadanía es funcional, por definición, como lo es cada unidad a la totalidad de la cual forma parte. En este sentido el ciudadano liberal sería tan adecuado al orden moderno, como el ciudadano de la Grecia clásica lo sería al orden de la *pólis*. Ahora bien, si se concibe la “crítica” como el ejercicio público de las demandas ante las instituciones¹¹⁸ -que podría ir de la objeción al extremo de la desobediencia civil- la subjetividad moderno-liberal dista, pese a su funcionalidad, de comportarse como *ciudadanía acrítica*. En efecto, bien se puede ser funcional y “crítico” en la medida en que *sea el orden* aquello que *no funciona* debidamente. Claro está que ya no se tratará de una “crítica” en el sentido de lo que Dussel denomina “negación de la negación”. Sin embargo, el estado de derecho emanado de las reformas políticas modernas permite subjetividades críticas del mal funcionamiento del orden o ante el mal desempeño de sus funcionarios, en una gama que abarca, como suele decirse, de la derecha a la izquierda. Alguien puede, como es usual, interpelar a los representantes de un gobierno ante hechos de corrupción o de insuficiente cobertura en términos de seguridad. Hay una ciudadanía cuya protesta sobre todo se desata al ver amenazados sus derechos de propiedad y demás libertades individuales. Es una

ante el modelo uniforme y el “mito de la belleza” alentados por los medios de comunicación y la sociedad de consumo. A propósito, y casi a modo de autocrítica, enuncia cómo sus principales enemigos, los “patriarcas” de los medios hasta entonces abanderados del *american way of life*, empiezan progresivamente a encariñarse con la llamada “política de la identidad”, transformándola en “*marketing* de la identidad”. La autora describe así ese proceso: “(...) no nos temían ni odiaban sino que en realidad nos encontraban interesantes. Una vez que comenzamos a buscar nuevas fuentes de imaginaria de vanguardia, las identidades sexuales y raciales extremas por las que luchábamos fueron reemplazadas por estrategias de contenido de marca y de marketing sectorial (...) Y con eso, las empresas y los medios se precipitaron, con aerosoles en mano, a dar el último toque a los colores y las imágenes de nuestra cultura” (Klein, 2002: 145).

¹¹⁸ Lo que W. Kymlicka llama: “(...) el espíritu público o capacidad de evaluar el ejercicio de los responsables políticos y el deseo de participar en el discurso público” (Kymlicka, 2001: 253), según se vio en al comienzo de la Primera Parte, cuando se trató la constitución y atributos de la ciudadanía liberal.

ciudadanía ajustada a la perspectiva individualista de autores como Robert Nozick (1974), cuya teoría de la justicia se basa fundamentalmente en el debido respeto de los derechos adquiridos. Mucho más a la “izquierda”, puede hallarse una ciudadanía principalmente preocupada por el mal funcionamiento del subsistema de compensaciones y de distribución del ingreso. No es que unos no incurran en las quejas de los otros ni que dichos reclamos no convivan, de manera un tanto caótica, en el hombre de la calle. Lo que sucede es que *in abstracto* cada caracterización coincide con orientaciones ideológicas bastante diferenciadas.

Uno de los pensadores más representativos del segundo tipo de críticas es John Rawls. Este filósofo acomete contra el eventual mal funcionamiento del orden liberal real a partir de un orden liberal ideal, que en sus palabras es definido como “la idea de una sociedad bien ordenada” (Rawls, 2004: 31). Esta idea supone una “concepción pública de justicia”, es decir, una cultura “ético-política” sostenida por todos sus participantes, que concibe la sociedad como “sistema equitativo de cooperación” entre individuos “libres e iguales” (Rawls, 2004: 27). Partiendo de la base de que estos principios y sus derivaciones son parte de la conciencia colectiva de las sociedades liberales, se asiste a una segunda característica de “sociedad bien ordenada”. Ella sostiene la “razonabilidad” de una “regulación efectiva” que posibilite que la “estructura social básica” satisfaga esos principios de justicia. Por último, el buen orden habilita a los ciudadanos “(...) para entender y aplicar los principios públicamente reconocidos de justicia” (Rawls, 2004: 32). Rawls se pregunta cómo reforzar racionalmente la aplicación de dichas intuiciones a las instituciones vigentes; y para ello elabora un procedimiento ideal de deliberación que, en base al supuesto de la ignorancia del lugar social y cultural¹¹⁹ de cada miembro (*veil of ignorance*), convalida la promoción de un sistema de libertades, que a la vez establece mejoras distributivas para los sectores “menos aventajados” del orden real (Rawls, 1971:136).

Pese al “progresismo” de la filosofía de Rawls, hay más de una diferencia sustancial entre ésta y los criterios “liberadores” que emanan de la conjunción entre

¹¹⁹ Criterio procedimental que le ha valido más de una discusión con los sectores “patrióticos” y comunitaristas. Por ejemplo, De acuerdo con la óptica de Taylor, Rawls aparece defendiendo la prioridad de lo justo sobre lo bueno, lo cual permitiría afirmar que el liberalismo rawlsiano incluye una noción de justicia que sólo depende de una teoría tenue del bien. No obstante, Taylor argumenta que la “prioridad de lo justo” encubre una percepción sustantiva del bien en la que se conjugan una serie de “distinciones cualitativas” con una determinada concepción de la naturaleza humana (Mulhall y Swift, 1996: 173).

Filosofía de la Liberación y Filosofía Intercultural. Por lo pronto hay que contabilizar el segundo plano en el que quedan, según el modelo de Rawls, las expresiones que este autor denomina “visiones comprensivas” (Rawls, 2004: 59) y que bien podría encajar con el concepto de “culturas particulares” o “cosmovisiones populares”. La concepción política pública, para Rawls, excluye cualquier acuerdo que parta de estas matrices culturales y con ello eleva el criterio occidental de justicia por encima de todos los demás, dejando en pie sólo aquellos elementos folklóricos incapaces de desentonar con un “pluralismo razonable” gestado en el hemisferio norte. Es decir, a Rawls no le importa demasiado la víctima *de* un orden sociocultural sino que parte de los supuestos de justicia de ese orden y elabora un criterio interesante de justificación *inter pares*. Esto, por otra parte, es aceptado por el mismo Rawls cuando se refiere a los “límites” de su investigación. No arranca de un interés por otros mundos sino que trata de ver “(...) hasta qué punto puede un régimen democrático en *nuestro mundo* (...) lograr la completa realización de los valores políticos que le son propios o, dicho de otro modo, la perfección democrática” (Rawls, 2004: 36). No quedan dudas de que cuando el autor dice “nuestro mundo” se está refiriendo al mundo norteamericano o, para hacer lugar a una posible ampliación de sentido, a las sociedades más desarrolladas del mundo moderno. Nada dice ni pretende decir acerca de la relación estructural que determina el desarrollo de unos a costa de la pobreza de otros; es decir, nada dice de la “víctima” que -como diría Lévinas- interpela desde el exterior del sistema. No hay que confundirse: el “sector menos aventajado” de Rawls no es el “sujeto negado” de Dussel. Rawls critica el orden desde las entrañas del orden mismo. Se propone que el Estado intervenga en las democracias opulentas occidentales para lograr que los más favorecidos por esa opulencia se vean obligados a repartir sus ventajas con quienes menos tienen, dentro de una estructura social básica generosa donde las condiciones de distribución no alterarían sustancialmente la lógica del sistema. Por eso el ciudadano rawlsiano puede ser crítico sin dejar de ser funcional al orden burgués.

Más allá de todo lo que pueda tener de rescatable el modelo “igualitarista” de Rawls para un proyecto pluralista y liberador pensado desde el contexto latinoamericano, hay que reconocer que el concepto intercultural de “ciudadanía” no puede quedar ceñido a dicha “funcionalidad” al orden liberal. Sobre todo porque, tal como se ha señalado y subrayado en pasajes decisivos de este texto, los filósofos latinoamericanos tomados como referencia insisten en ponerse del lado del “síntoma” del orden, de la víctima, de la *plebs*; del sujeto *negado* de la “periferia” que representa

el correlato necesario, no del fracaso, sino del éxito del “buen orden” del “centro”. En este sentido, el núcleo intercultural-liberador debe apoyarse mucho más en la eventual “resistencia” desde la exterioridad del sistema, que en la planificación de “políticas públicas” -por progresistas que éstas parezcan- desde el interior de su lógica de acumulación. Por lo tanto, la crítica que promueve Dussel -y que asume la Filosofía Intercultural de Fernet Betancourt- no es, como se ha visto a lo largo de toda esta obra, una crítica funcional al sistema ante las deficiencias coyunturales de éste (II.2 de la Primera Parte), sino un discurso articulado desde la víctima (trans-ontológico, trans-moderno) que, aún en el caso de justificar la aplicación de ideas, fórmulas o paradigmas del liberalismo político, lo hará siempre como “astucia de la vida” y sin desatender su contextualidad.

VII. Conclusión

En la escritura de este trabajo ha influido la percepción de un renovado campo intelectual, marcado por la extendida concentración de teorías e investigaciones en torno al concepto de “ciudadanía”. Esta noción fue tomada como “ícono” de la cultura democrática y se ha convertido desde los años ochenta en uno de los principales focos de atención de académicos e intelectuales del área de la Filosofía Práctica, en el marco de un generalizado descuido de las implicancias filosóficas del concepto de “pueblo”, animador principal de los discursos revolucionarios de los años sesenta y setenta. Conforme a lo ya anticipado en la Introducción, para emprender este estudio me ha motivado la sensación de un cierto déficit filosófico en el tratamiento del vínculo de ambas nociones, derivado de la reducción de la perspectiva filosófico-política vigente a la vertiente del análisis liberal y su correspondiente oclusión de una poderosa tradición de pensamiento, como es aquella que en nuestro contexto gira en torno al ideal de “liberación”. Por lo tanto, me preocupó en primer lugar la empresa de rescatar del olvido los ideales filosóficos de la perspectiva “liberadora” y trazar límites, desde su reposición, a los conceptos centrales del liberalismo filosófico. Con la cristalización de este emprendimiento, también creo haber contribuido a la revitalización de una óptica latinoamericana, muchas veces anclada en el exclusivo campo de la “Historia de las Ideas”, sobre la base de visiones filosóficas planteadas *desde* América Latina como respuesta “resistente” ante los procesos de exclusión social y cultural, deficientemente tratados por las teorías en boga.

A la observación del declive del par “pueblo/liberación” frente al ascenso del binomio “ciudadanía/democracia”, se sumó la percepción de un discurso, el llamado “intercultural”, que encarnaba características de cada uno de los paradigmas mencionados. Por un lado, en tanto reivindicativo de la “resistencia” cultural, se mostraba como una suerte de “continuidad” con el pensamiento de la liberación latinoamericana. Por el otro, la Filosofía Intercultural resultaba más afín que aquella respecto de ideales post-setentistas representados por los términos de “diferencia”, “pluralidad” o “diversidad” y, consecuentemente, volcada a la reconsideración del concepto de “ciudadanía”; más puntualmente, de “ciudadanías culturales”. En suma, lo que considero haber logrado con este trabajo, conforme con el proyecto trazado en base al estado de la cuestión, es una comprensión ajustada de: 1) el posible espacio de

continuidad o convergencia entre Filosofía de la Liberación y Filosofía Intercultural; 2) la dilucidación de segmentos de relativa autonomía entre ambas filosofías; 3) la transformación que sufre el concepto de “ciudadanía” en el pasaje que va del uso liberal del mismo a la apropiación por parte del pensamiento intercultural, teniendo en cuenta la articulación crítica de éste último con la Filosofía de la Liberación.

Para abordar esta compleja trama me basé fundamentalmente en los escritos publicados de Dussel, por el lado de la Filosofía de la Liberación, y, en los de Fernet Betancourt, por el de la Filosofía Intercultural. Sin embargo, quizá sea éste el lugar apropiado para dejar en claro que este trabajo no se planteó como objetivo principal exponer el legado filosófico de dichos autores; legado, por otra parte, todavía y felizmente inconcluso dado que se trata de personalidades aún vivas y en plena producción. Más bien la investigación quedó organizada desde el inicio como un ejercicio de reconceptualización fuertemente argumentativo, donde el protagonismo principal ha estado concentrado en el estudio de los conceptos “pueblo” y “ciudadanía” tal como se conjugan en el plexo que relaciona las reflexiones éticas de uno y otro autor a través del tiempo transcurrido. En consecuencia, la hipótesis central de la investigación articula dos hipótesis subordinadas complementarias: a) si el concepto de “pueblo” en el marco de la filosofía (ético-política) de Dussel subordina el de “ciudadanía”, que puede ser entendido en dicho nivel como “funcional” al capitalismo y por lo tanto “ideológico”; b) en el marco del pensamiento (ético-político) intercultural este concepto adquiere una renovada relevancia estratégica, como pieza esencial para un programa de diálogo y “traducción” entre pueblos y/o culturas. Ahora bien, el cambio de registro a que se hace mención cuando se consolida la Filosofía Intercultural implica una *ampliación y diferenciación* de la noción de “ciudadanía” con respecto a la versión de “ciudadanía” utilizada en el contexto del discurso moderno occidental liberal, que es la criticada por la Filosofía de la Liberación.

La originalidad de la estructura del presente trabajo, construido en base a capítulos principales y apartados complementarios bajo la forma de oposiciones conceptuales, tiene la virtud de enriquecer el significado y el alcance de “pueblo” y “ciudadanía” de acuerdo con sus respectivos contextos filosóficos de emergencia. Tales ampliaciones deben contabilizarse como un hallazgo reflexivo de esta tesis, teniendo en cuenta las innovadoras relaciones categoriales que aquí se plantean entre “pueblo”, “vulnerabilidad”, “vida concreta” y “utopía”; así como entre “ciudadanía”, “ideología”, “traducción” y “contextualidad”.

En el análisis de cada discusión sobre las definiciones de “pueblo” y de “ciudadanía” y del vínculo entre ambas categorías, se procuró subrayar la pertenencia básica de tales conceptos a la Filosofía Práctica, tratando de superar, por el lado de la filosofía, los límites, siempre tentadores para los filósofos, impuestos desde matrices sociologistas o juristas involucradas en las teorías sobre el particular. Justamente, el marco de la filosofía latinoamericana resulta propicio para mostrar la pertenencia aludida y para destacar la diferenciación del tratamiento categorial por parte de los filósofos estudiados, respecto de la variable “ilustrada” todavía vigente en muchas de las formulaciones del pensamiento contemporáneo.

Se comenzó, analizando la prioridad del concepto de “pueblo” con respecto al de “ciudadanía” (liberal) en el marco de la Filosofía de la Liberación. El estudio de esta prioridad ya instala el análisis en una vía filosófica, inusual para los estudios encuadrados en las áreas de Ética y/o Formación Ciudadana. A este hallazgo, que se enfrenta con la escasa articulación de la noción de “ciudadanía” en el marco de la reflexión filosófica, se agrega la tematización de encuadres como el de la Filosofía de la Liberación y el de la Filosofía Intercultural, académicamente poco frecuentados y mucho menos pensados en función de la relación que guardan entre sí. El emprendimiento de esta tesis ha sido animado por la convicción de que se podía, contrariamente al tratamiento fragmentario habitual, emprender un abordaje relacional de “pueblo” y “ciudadanía” que a la vez sirva para focalizar y subrayar la transición de pensamientos, muchas veces aludidos aunque insuficientemente comprendidos en su ligazón tanto histórica como conceptual.

El enfoque del fenómeno “pueblo” conduce a teorías y debates que han renovado su vigencia en discursos filosóficos más actuales, y se reflejan en planteos de autores como Laclau. Sin embargo, una de las motivaciones que ha inspirado la concreción de la presente tesis, ha sido la de contextualizar, crítica y reflexivamente, la problemática del presente más inmediato, que reedita opuestos tales como “pueblo-clase” y “pueblo-populismo”, destacando la nutrida tradición que éstas tienen en el pensamiento local, por fuera del tratamiento abstractivo o la vigencia puramente coyuntural que suelen adquirir autores y temas.

En la Primera Parte se rastreó la aparición del carácter social y políticamente antagónico del pueblo a través de autores que encarnan formas paradigmáticas de comprensión de dicho fenómeno en el contexto del pensamiento latinoamericano. Se trata de R. Kusch, A. Roig y E. Dussel, representantes, respectivamente, de imágenes de

“pueblo” ontologicistas, historicistas y eticistas. En general, se ha profundizado en esta tesis, lejos de la habitual consideración tendiente a desarticular estos momentos y exponerlos como enfrentados, a destacar la unidad sobre todo entre “historicismo” y “eticismo”, relación que se enfatiza aún más en el apartado dedicado a la utopía. También se ha puesto en diálogo al citado Laclau –político al que se suele estudiar abstraído de este contexto- con Dussel, en el marco de un renovado debate entre “pueblo” y “populismo” que, más allá de la confrontación netamente terminológica, deja al autor de esta tesis la consideración de un enfoque ético, presente en Dussel y ausente en Laclau, debido a la inspiración levinasiana del primero en contraste con la orientación lacaniana del segundo.

Más allá de las características estructurales del concepto de “pueblo”, que en la tesis han sido reconstruidas a partir de los textos de Dussel, puede también considerarse que la mencionada prioridad de esta categoría obedece a factores epocales. Por esta razón en los diversos pasos de la Primera Parte de la investigación se puso especial cuidado en deslindar lo fenomenológico de lo empírico. Sin embargo, hay que subrayar que tanto desde una perspectiva como desde la otra, “pueblo” se destaca como una categoría “fuerte” frente al carácter secundario que en estos escritos tiene “ciudadanía”. A los efectos de no descuidar la encarnadura histórica se hizo mención a hechos relevantes –Revolución Cubana, Revolución de Argelia, Guerra Fría, Guerra de Vietnam, Guerrilla Latinoamericana, Iglesia del Tercer Mundo- que justificaron el alza de los significantes antagonistas como “pueblo” y/o “proletariado”, frente a lo sospechoso que resultaba toda apelación a conceptos como “ciudadanía”, “democracia” o “sistema de partidos” *in abstracto*, en tanto posibles recursos ideológicos enmascaradores del conflicto “capital-trabajo” y la alternativa fundamental “capitalismo-socialismo”.

De acuerdo con los criterios enmarcados en el citado contexto de referencia, el autor de esta tesis profundizó sobre el deslizamiento del auge del significante “pueblo” hacia una perspectiva crítica del “neocolonialismo” asociado intelectualmente con el “academicismo”. Para ello fue necesario localizar estas ideas, a través de la revisión de hechos históricos ligados al marco fundacional de la Filosofía de la Liberación, tales como el I Congreso Nacional de Filosofía (Córdoba, 1971) o el Coloquio de Morelia (1975). También se precisó reconstruir la influencia de Marx, Lévinas y Bloch, y de las lecturas heterodoxas de fuentes bíblicas que influyeron en la conformación de la Filosofía de la Liberación como corriente filosófica anticolonial y anti-oligárquica.

Sobre la base de la revisión emprendida, se ha puesto de manifiesto la importancia de prácticas y categorías extraídas de dicho contexto político e intelectual, dado que ellas anticipan muchas de las notas que luego serán centrales en la constitución del nexo entre Filosofía de la Liberación y Filosofía Intercultural: crítica del academicismo y su “normalismo” europeizante, impugnación de la “ciudad letrada” y rescate de la oralidad popular, “emancipación mental” y configuración resistente del “nosotros” como sujeto filosófico; impugnación de la filosofía como *intelligentsia* de clase media o mera “práctica universitaria”, concepción de “crítica” como puesta de la filosofía al servicio de la “liberación del pueblo”.

Los criterios filosóficos y pasajes históricos señalados fueron investigados especialmente en referencia al recorrido intelectual de Dussel. Particularmente se consideró la definición de “pueblo” como “conjunto humano oprimido” o *pauper*. A partir de ello se demostró, en base a la utilización de fuentes de variada procedencia histórica, que en dicha filosofía la “opción por el pueblo” comporta la decisión ética por excelencia y, por lo tanto, siendo la obtención de derechos civiles una condición generalizada en la sociedad burguesa, la nota ético-política fundamental está cifrada en el situarse o no en “sintonía” con el pueblo. Esto genera una distinción binaria en el interior de la “ciudadanía” considerada como “totalidad”, por la cual se distinguen cualitativamente a quienes están comprometidos con la *liberación* de quienes, por acción u omisión, defienden o reproducen la *dependencia*, ubicados en la categoría de “antipueblo”.

De la lectura analítica de las obras de Dussel se desprende una caracterización estructural -elaboración original de esta tesis- por la cual se determina el concepto de ciudadanía en base a las categorías de “atomismo”, en el marco de su consideración ontológica; “ahistoricidad”, en el contexto de la perspectiva de la Filosofía de la Historia; y “funcionalidad al orden”, de acuerdo con su focalización estrictamente filosófico política.

Conforme con las características extraídas de las diversas fuentes de la producción dusseliana y del contexto liberacionista en general, fue anticipada una objeción acerca del posible carácter regresivo del concepto de “pueblo”; en primer lugar, con respecto a las libertades y garantías individuales emanadas del principio liberal de ciudadanía y, en segundo término, con la percepción del conflicto social básico concebido en términos de “lucha de clases”. Al respecto, el aporte específico de esta tesis consiste en la demostración, efectuada en base a la conjunción de elementos

marxianos y levinasianos en la obra de Dussel, de la incompatibilidad del concepto dusseliano de “pueblo” con fórmulas esencialistas capaces de alterar la vigencia de los derechos y libertades individuales. En segundo lugar, y como aporte categorial exclusivo de la presente investigación, se comprobó que la noción de “pueblo”, en tanto fiel al concepto levinasiano de “alteridad” -que denota “exterioridad interpelante”- se comporta como “analógica”, “solidaria” e “irreductible” con respecto al concepto de “clase”.

Como puede observarse, la exposición de la presente tesis no se limita al simple planteo de un tema básico, enmarcado en un particular contexto histórico-fáctico, sino que aborda dicho marco contextual conforme a tratamientos adicionales que abren todo un abanico de problemáticas afines, capaces de enriquecer el objetivo central. En dicha línea de análisis se focalizó la influencia bíblica o religiosa del concepto de “pueblo” en la filosofía de Dussel. Se consideró la demarcación entre un cristianismo, necesariamente “liberador” bajo la óptica de Dussel y los representantes más destacados de la Teología de la Liberación, frente a un cristianismo “fetichizado” que, según la interpretación de Dussel, representa aquella versión a la que apunta Marx cuando califica a la religión de “opio de los pueblos”. No obstante, la presente tesis enfrenta la insuficiencia con que en semejantes contextos es tratada la situación del “no creyente” en el marco de la señalada “opción por el pobre”. El aporte fundamental al respecto, consiste en el desplazamiento de la oposición entre “creyente” y “no creyente”, en favor de una frontera divisoria entre formas fetichizadas -religiosas y laicas- y prácticas liberadoras capaces de integrar a religiosos y laicos en un mismo campo de resistencia ante la opresión.

Las oposiciones que se abrieron en el marco del segundo tramo de la Primera Parte fueron encabezadas por la dicotomía “utopía-ideología”. En el orden de esta distinción fueron relevados los aportes de E. Bloch, Lévinas y Ricoeur, por el lado de las influencias europeas. En el marco del análisis y la contextualización de la utopía en el pensamiento latinoamericano se recurrió a obras de A. Roig, A. Bonilla y F. Aínsa. El cometido alrededor del cual se tejió la trama de este apartado fue el establecimiento de la distinción entre “utopía”, como relato fantástico de imposible realización empírica, y “utopía” como “función utópica” o “mediación” imprescindible de la imaginación en el nivel realizativo de toda gesta emancipadora. Justamente la defensa de esta última interpretación está en la base de la reivindicación de una función liberadora donde la eticidad de la acción reside en el “lugar” siempre dis-locado o in-

delimitable que representa la “alteridad” de Lévinas o el “todavía-no-ser” de Bloch. En cuanto al aporte específico de Ricoeur, sirvió a la dialectización del par “ideología-utopía” y a la focalización de aspectos patológicos de cada una de ellas, tales como la “simulación” para el caso de la ideología y el “aislamiento” como tendencia negativa del pensamiento utópico.

La problemática de II.2.1 –“Sistema” *versus* “vida concreta”- giró en torno a la caracterización de la ética de Dussel como “ética material”, entendiendo “material” como “corporalidad” y “deseo”, de cuya articulada unidad se extraen los conceptos de “vida” o de “viviente humano”. Esto sirvió para distinguir la “ética de la liberación” como “ética de la vida” y diferenciarla sustancialmente de las éticas formales, cuya versión emblemática es la de Kant. Para la ética de la liberación la “forma” – imperativos formales o formas discursivas- representa una “astucia de la vida” y no a la inversa. Tampoco debería confundirse la materialidad que defiende Dussel, es decir la de “la vida” en tanto corporalidad deseante, con los contenidos valorativos de las “éticas materiales de los valores” *a lá* Scheler o Hartmann. Ahora bien, la recepción de estas características en el marco de la presente tesis, lejos de implicar una mera descripción, contribuye a un planteo crítico que, a consideración del autor, conduce a la problemática más amplia que enfrenta perspectivas vitalistas (Nietzsche) y eticistas (Dussel, Hinkelammert). Para la resolución de este conflicto, en este trabajo se desarrolla la particular incidencia del primado del *désir métaphysique* levinasiano, que constituye la “vida” en un espacio que trasciende la materialidad ontológica en dirección *trans-ontológica* y, por lo tanto, *utópica*. Con ello se arriba a una conclusión no presente de manera explícita en la obra de Dussel y que debe contarse entre los hallazgos reflexivos de la presente tesis: “vida” se ubica del lado de los significantes utópicos, quedando el “sistema” ubicado del lado de los cimientos ideológicos, como potencial estructura de dominación del sujeto viviente.

Los pasajes sobre la crítica de la “falacia naturalista” revelan que de los juicios ligados al “hecho” de la reproducción de la vida se derivan juicios universales de carácter ético sin caer en falacia ninguna. A su vez, la consideración, en II.2.3, de la “falta ética” implícita en la “explotación” o “negación de la vida del sujeto” por parte del Sistema, pone de manifiesto la necesidad, planteada por la ética de la liberación, de “hacerse cargo” de la vida negada de la víctima “ante el sistema”. Ahora bien, dado que la asunción de dicho compromiso pone en riesgo la vida del sujeto actuante, se planteó la virtual controversia entre el “deber” de la afirmación de la vida y la disposición a

“dar la vida por el otro” en el marco de la “praxis liberadora”. Esto condujo a la reposición del nexo conflictivo entre interpretaciones “afirmativas” de la vida, más bien de cuño neonietzscheano, frente a la combinatoria exhibida por el concepto dusseliano de “vida”, que articula levinasianamente el “deseo de sí” con el *désir métaphysique*.

Las consideraciones examinadas sobre la relación entre Sistema y Vida, fueron integradas en una doble equivalencia que constituye un aporte fundamental en el marco de las relaciones categoriales que introduce la presente tesis. De acuerdo con dicha equivalencia, la utopía es a la ideología lo que el Sistema a la Vida y, correlativamente, “pueblo” se identifica con Vida y utopía, mientras que “ciudadanía” se identifica con ideología y Sistema. La ecuación, que el autor de esta tesis extrae de las fuentes analizadas, muestra la centralidad del concepto de “pueblo” para el proyecto socialmente transformador que promueve la Filosofía de la Liberación.

En la tercera subdivisión de la Primera Parte se procedió a una revisión histórica de la utopía en Latinoamérica sobre la base de un recorrido jalonado por los momentos de “el buen salvaje” y la utopía “para sí” (Roig), a los cuales se articula un tercer momento “la utopía desde el otro”, fruto de la elaboración reflexiva del autor de esta tesis, teniendo en cuenta la combinatoria de elementos estrictamente historiográficos con criterios metodológicos de carácter ético-críticos. En el nivel de la reflexión abocado a la reconstrucción histórica de la utopía se trabajó en base a aportes de A. Roig, A. Bonilla y F. Aínsa. El autor de esta tesis observa cómo en el marco de la filosofía de la liberación latinoamericana se produce una divisoria entre fórmulas decididamente encaminadas a ofrecer una alternativa utópico-liberadora (Dussel, Hinkelammert) e investigaciones más abocadas a la historización crítica del pensamiento utópico (Zea, Roig, Aínsa, Cerutti Guldberg). Sin embargo, en la presente producción se sostiene enfáticamente que el hecho de “historiar la utopía”, que equivale al rastreo histórico de las formas emergentes de “pueblo” y “liberación” en los diferentes contextos enunciativos, puede y debe conjugarse con un concepto filosófico de “liberación”, irreductible a las relaciones estrictamente históricas. Se considera, parafraseando a Kant, que la alteridad sin reconstrucción de la situación histórica es vacía, pero la mera historiografía divorciada de la “alteridad” que introduce la “filosofía analéctica” bien puede adolecer de una peligrosa “ceguera”, en cuanto a la adopción de principios teóricos aptos para la fundamentación de una *praxis* ético-política.

En II.3.2 se puso mayor énfasis en el pensamiento de Hinkelammert, sobre todo, porque éste consagró gran parte de su obra al tema de la utopía y de su relación con la

factibilidad. En base a la lectura y el análisis de *Crítica de la razón utópica* se trató de ampliar un planteo que a partir de lo investigado en esta tesis se descubre dentro de las expresiones más genuinas del pensamiento de la liberación; me refiero a la consideración de la utopía no ya como “representación” de un mundo imaginario de imposible realización en el contexto de empírico de la historia; sino, por el contrario, precisamente como “no lugar” constituyente esencial de la subjetividad que, lejos de imposibilitar, actúa como principio operativo privilegiado en la construcción de un destino histórico posible. De ahí que en entre las construcciones originales de esta tesis se destaque el hallazgo de la no contradicción entre a) un nivel “meta-físico”, según el cual la víctima es “irreductible” e “insuprimible”, pues el ser humano es intrínsecamente “vulnerable”, y b) el nivel histórico, en el cual la consideración de la “fragilidad” descrita en a) actúa como condición de factibilidad y principio de lucha, para el establecimiento de instituciones capaces de no “vulnerar” sino de servir al desarrollo comunitario de la vida.

No debería pasar inadvertido en la dinámica del presente trabajo el esfuerzo permanente de su autor por presentar un mismo tema central, conforme a distintas alternativas de abordaje. Estas variables se relacionan con las perspectivas múltiples adoptadas por los filósofos estudiados, conforme a los cambios que éstos van introduciendo en sus teorías. Es así como el enfoque de la “prioridad del concepto de pueblo” se va recreando reflexivamente en distintas construcciones teóricas, hecho que agrega renovados matices al problema y, además, asiste a un desarrollo más completo de la evolución filosófica de cada pensador. En la conclusión de la Primera Parte, la citada “prioridad” aparece vinculada con la temática del poder, de acuerdo con la actualizada comprensión de este fenómeno elaborada por Dussel en su reciente *Política de la Liberación*. Allí, de acuerdo con la veta spinoziana que anima muchos de los debates de la filosofía política actual (A.Negri, P. Virno, G. Agamben y otros), Dussel distingue entre “poder” como *potestas* o “poder instituido”, y *potentia*, como “poder instituyente”. Esta última expresión, según se sostiene en la presente tesis, debe incluirse en el nivel de la “vida”, la “utopía” y/o el “pueblo”. En este trabajo se hace especial hincapié en el hecho de que por más que el “pueblo” aparezca como “desposeído”, “desheredado” o “falto de poder”, y el opresor, como “pudiente” en la esfera económica y “poderoso” en el nivel de las decisiones políticas, no debería caracterizarse al pueblo como mera “víctima” o “impotente” ni atribuir al dominador la facultad de la *potentia agendi*. Muy por el contrario, Dussel afirma que el “pueblo” es el

“lugar de la potencia de actuar”, aquel que dota de sentido el accionar político, y que al desarticularse éste último del carácter estrictamente “obediencial” al mandato del “pueblo” se convierte en “poder fetichizado” es decir “impotente” y a la vez “dominador”. De este modo y a los efectos de relocalizar la hipótesis de la “prioridad del concepto de pueblo” se extrae: 1) que la ciudadanía, *per se*, es una noción neutral en el marco conflictual entre la *potestas* y la *potentia*, y 2) que “pueblo” es una categoría sustantiva en la definición de la “potencia”, de gravitación decisiva en la consideración ético-política de la vida pública.

Ya en su Segunda Parte, el presente trabajo se abocó a la resemantización de la categoría de “ciudadanía” que se visualiza en el contexto teórico de la Filosofía Intercultural, encargándose de subrayar las diferencias –más de una vez inadvertidas– entre enfoques “interculturales” y “multiculturales”. En el curso de la argumentación se procuró integrar de manera original y efectiva la distinción entre “pueblo” y “ciudadanía” trabajada en la Primera Parte, con la referida delimitación entre lo “multi” y lo “intercultural”. Se dejó establecido, en primer lugar, que el concepto de “ciudadanía multicultural” (Kimlycka) es tan solo una expresión diversificada y ampliada de la versión liberal, incapaz de conmover la “prioridad” de la categoría de “pueblo” que se verificó en el marco teórico de la Filosofía de la Liberación. En segundo término se extrajo de la filosofía intercultural de Fernet Betancourt una diferenciación con la versión liberal de “ciudadanía” en los niveles: a) según el cual la configuración multicultural se presenta como “mosaico” (Colom, Bonilla) frente al paradigma dialógico e interactivo que promueve la perspectiva intercultural (Bonilla, Fernet Betancourt), y b) según el cual el sentido de “ciudadanías interculturales emergentes” (Bonilla) se articula necesariamente al de “pueblo oprimido” de la Filosofía de la Liberación, dotando al concepto de “ciudadanía” de un carácter socialmente combativo del que carece bajo la órbita jurisdicista del liberalismo. Las mencionadas diferencias, cuya articulación con la relación pueblo-ciudadanía es hallazgo exclusivo de la presente tesis, condujeron a su autor a dos importantes consideraciones. La primera, que la utilización “estratégica” del término “ciudadanía” por parte de la Filosofía Intercultural, más adecuada a las circunstancias que “pueblo” dada la diversidad de sujetos que caracteriza el presente, de ninguna manera se opone a la noción de “pueblo” de la Filosofía de la Liberación, sino que la complementa y adapta al nivel de los desafíos que plantea a todo “sujeto de la historia” la irreductible variedad de expresiones en que florece la condición humana. En segundo lugar, se sostiene enfáticamente en la presente

tesis que “ciudadanía” no es en el marco del pensamiento de Fernet Betancourt un concepto ontológico que describa algo así como una condición “natural” o “esencial”, sino un concepto “estratégico” o “metodológico” que asiste a la dignificación de pueblos e individuos, precisamente, al servicio de la interacción y contra toda pretensión esencialista de dominación de unos sobre otros.

Esta tesis no se limita a los planteos de “pueblo” y “ciudadanía” en uno u otro autor, sino que se orienta hacia la comprensión del nexo oculto entre sus respectivas filosofías. Con el estudio del debate entre ambos pensadores, se puso al descubierto la relativa autonomía de cada uno, sobre un fondo de convergencia irrenunciable. Lo “singular” y lo “plural”, la “unidad continental” dusseliana *versus* la radical “apertura intercultural”, el sentido “singularizante” de “pueblo” en Dussel frente a la óptica pluralista y dialógica de Fernet Betancourt, son distinciones que -según se sostiene en esta tesis- responden a formas alternativas de discurso que en un nivel de análisis más profundo se requieren y asocian.

La categoría de “holismo hospitalario”, término acuñado en esta tesis para designar la “apertura”, la “disponibilidad a la recepción del extranjero” en sintonía con la noción “alteritaria” de “pueblo” que plantea la Filosofía de la Liberación, permite destacar cómo a partir de dicho “holismo”, ambos autores enfrentan conjuntamente tanto al enemigo esencialista (la ontoteología y su transformación moderna en “metafísica de la subjetividad”), como al “atomismo” posmoderno. El concepto de la hospitalidad se manifiesta así en el nivel singularizante del “pueblo” ante el opresor y en el nivel diversificado de los “pueblos” articulados por procesos de traducción que aluden a una forma transformada de universalidad, opuesta tanto al relativismo posmoderno y como a la concepción “ideológica” de Occidente que impuso a escala universal su cosmovisión predominantemente racionalista y utilitarista. Dicha “universalidad”, forjada a través del nexo dialógico entre los distintos pueblos, se complementa en el nivel de la resistencia a la opresión con la consideración dusseliana del “pueblo” como “comunidad de víctimas”. Aquí se plantea que dicha “comunidad” es coherente como tal, sí y solo sí se la concibe como intrínsecamente asociada a la comprensión del “otro” desde la perspectiva aludida de la alteridad cultural.

En el marco de la confrontación con la teorías discursivistas y con los planteos posmodernos se analizó, conforme al primado del “individualismo” y de los consensos “fragmentarios” de fines de los ochenta y principios de los noventa, la focalización de corrientes sociológicas y prácticas de la sociedad civil enderezadas a recomponer el lazo

social destruido por las sangrientas políticas represivas de las dictaduras latinoamericanas. La revisión de dicho contexto reveló las falencias del concepto epocal de “ciudadanía” que, ampliando hacia una dimensión “ética”, aún formalista o procedimental, quedaba divorciado de una impronta socialmente resistente y culturalmente dialógica.

El título del primer apartado del Epílogo “los supuestos interculturales de la Filosofía de la Liberación y los supuestos liberadores de la Filosofía Intercultural” parafrasea la relación entre hermenéutica y fenomenología que plantea Ricoeur. En su desarrollo se procuró deslindar la rápida subsunción de una filosofía en la otra, tanto como la abstracción de considerarlas paradigmas “separados” o “ayuntados”, sin nexo estructural alguno. El resumen de los pasos argumentativos devela: 1) la Filosofía de la Liberación comporta un encuadre de denuncia y resistencia contra la opresión, partiendo de “pueblo” como categoría “análoga”, “solidaria” e irreductible a la de la “clase social” (proletariado) marxista; 2) la perspectiva teórica de la Filosofía Intercultural, propone una “permeabilidad” antiesencialista entre “pueblos”, “universalidad” articuladora de prácticas culturales que combate la reducción monocultural dominante; 3) toda dominación, tanto la del “pueblo oprimido” como la de la “clase social”, es también cultural, por tratarse de una acción humana simbólicamente configurada; 4) la Filosofía Intercultural y la Filosofía de la Liberación, deben confluir en un espacio de complementariedad que asegure la apertura ante el otro vulnerable y el antagonismo ante el otro dominador.

El principal aporte de esta tesis al “estado de la cuestión” se propone como la demostración del primado conceptual del término “Pueblo” en el contexto de la Filosofía de la Liberación, articulado con la reposición ampliada y diferenciada de la noción de “ciudadanía” en el marco teórico de la Filosofía Intercultural. Se puso especial énfasis en la determinación ético-política de los conceptos de “pueblo” y “ciudadanía” en ambas filosofías, contra los abordajes meramente sociologistas o juriscistas habituales. Quedó de manifiesto la solidaridad e irreductibilidad de “pueblo” con respecto al concepto de “clase social”, destacándose su carácter no regresivo con respecto a las garantías y libertades individuales. Se operó el replanteo de enfrentamientos ideológicos en base a la consideración de opciones “liberadoras” en combate con fórmulas conservadoras o “fetichizadas”. La visualización del fetichismo agazapado tras la categoría liberal de “ciudadanía” condujo a que ésta se analizara como

aliada estructural de la dupla “Sistema-ideología”, en contraste con “pueblo”, alistado del lado de la Vida y la utopía. Se muestra el uso “estratégico” que la Filosofía Intercultural hace de “ciudadanía” en función de una hospitalidad animada por la imposibilidad (ética) de la reducción del otro. El planteo del “holismo hospitalario” y de la complementariedad entre una revolución nunca del todo realizable con esfuerzos de traducción siempre imperfectos, asiste a la consideración de la utopía, no como “imposibilidad”, sino como artífice de transformación.

Bibliografía

- Acosta, Y. (2003) *Las nuevas referencias del pensamiento crítico en América Latina: Ética y ampliación de la sociedad civil*, Montevideo, FHCE Departamento de Publicaciones.
- Agamben, G. (2006) *El tiempo que resta*, Madrid, Trotta.
- Aínsa, F. (1999) *La reconstrucción de la utopía*, Buenos Aires, Ediciones del Sol.
- Anderson, B. (1997) *Comunidades imaginadas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Apel, K. (1991) *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós.
- Ardiles, O (1973) “El pensamiento dialéctico marxiano en la Alemania de los años veinte. Hacia una recepción crítica de sus temas iniciales”, *Stromata*, año XXX, octubre-diciembre de 1973, N° 4, pp. 447-490.
- Arendt, H. (1976) *The origins of totalitarianism*, San Diego, Harcourt Brace & Company.
- Aricó, J. (2010) *Marx y América Latina*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica,
- Assmann, H. (1973) *Teología desde la praxis de la liberación, ensayo teológico desde la América dependiente*, Salamanca, Sígueme.
- Assmann, H. (1972) *Pueblo oprimido Señor de la Historia*, Montevideo, Nueva Tierra.
- Badiou, A. (1994) “La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal”; *Acontecimiento*, Buenos Aires, Ed. Escuela Porteña, N° 8.
- Bajtín, M. (2008) *Estética de la creación verbal*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno.
- Beck, U. (1998) *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona, Paidós.
- Benhabib, S. (2004) *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa.
- Benjamin, W. (1971) *Angelus Novus*, Barcelona, Edhasa.
- Bhabha, H. (1994) *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial.
- Bloch, E. (2007) *El Principio Esperanza*, Madrid, Editorial Trotta, 3 Vol.
- Bobbio, N. (1991) *El tiempo de los derechos*, Madrid, Editorial Sistema.
- Bobbio, N. (1979) *Sociedad y Estado en la Filosofía Política Moderna*, México, Fondo de Cultura Económica.

- Bobbio, N; Matteucci, N; Pasquino, G. (1983) *Diccionario de política*, Madrid, Siglo XXI.
- Bohórquez, C. (2005) “Utopía” en Salas Astrain, R. (coord.): *Pensamiento Crítico Latinoamericano, conceptos fundamentales*; Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, Vol. I. pp. 1033-1039.
- Bonilla, A. (1993) “El pensamiento latinoamericano y las celebraciones del V Centenario” en *Heteroglossia*, núm. 5. pp. 13-29.
- Bonilla, A. (2003) “Filosofía y utopía en América Latina / Philosophy and Utopia in Latin America”, en Lobosco, Marcelo R. (comp.), *La resignificación de la ética, la ciudadanía y los derechos humanos en el siglo XXI*, Buenos Aires, EUDEBA, pp. 177-190 / 409-422.
- Bonilla, A. (2004) “La Utopía de Tomás Moro y el Descubrimiento de América”; *Nuestra Historia*, Volumen XXXI, N° 51, pp. 5-34.
- Bonilla, Alcira B., “Leopoldo Marechal o la imposibilidad de la utopía de la Patria”; *Universidad Verdad*, n° 34, Cuenca, 2004, pp. 93-142.
- Bonilla, A. (2007) “Ética, Mundo de la vida y migración”, en Salas Astrain, Ricardo (ed.), *Sociedad y Mundo de la vida (Lebenswelt). A la luz del pensamiento Fenomenológico Hermenéutico actual*, Santiago de Chile, Ediciones CCSH, pp. 27-57.
- Bonilla, A. (2008) “Imágenes de nación y ciudadanía interculturales emergentes”, en Guerci de Siufi, Beatriz (comp.), *Filosofía, cultura y sociedad en el NOA*, San Salvador de Jujuy, EDIUNJu, pp. 27-34.
- Bonilla, Alcira B., “Filosofía y Violencia”, *Cuadernos 38. Violencia: Sentidos, Modelos y Prácticas*, FHyCS-UNJu, 2010, pp. 15-40.
- Bortnik, R. (1974) *Breve historia de las luchas sociales en la Argentina*, Buenos Aires, Corregidor.
- Brunner, J (1988) *Un espejo trizado. Ensayos sobre cultura y políticas culturales*, FLACSO, Santiago.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.) (2007) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.
- Cerutti Guldberg, H. (2001) *Filosofías para la liberación ¿Liberación del filosofar?*, México, Universidad Autónoma del Estado de México.
- Cerutti Guldberg, H. (2006) *Filosofía de la Liberación latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica

- Chauí, M. (2006) *Ciudadanía cultural. O directo à cultura*, Sao Paulo, Ed. Perseo Abramo.
- Chumbita, H. (2006) “Balance crítico del nacionalismo de izquierda”, en: Alemián, C. (Coord.) *Las ideas del siglo XXI, XII Jornadas de pensamiento filosófico*, Buenos Aires, Ediciones FEPAI, pp. 93-113.
- Colom González, F. (ed.) (2001) *El espejo, el mosaico y el crisol*, Barcelona, Anthropos Editorial.
- Cooke, J. (1974) *La prensa, los monopolios, la dependencia extranjera*, Buenos Aires, Aquarius.
- Croatto, S. (1978), *Liberación y libertad. Pautas hermenéuticas*, Lima, CEP.
- Cullen C. (2004 B) *Filosofía, cultura y racionalidad crítica*, Buenos Aires, la Crujía.
- Cullen C. (2004) *Perfiles ético políticos de la educación*, Buenos Aires, Paidós.
- Cullen, C. (2003) “La construcción de un espacio público intercultural como alternativa a la asimetría de las culturas en el contexto de la globalización”; en: M. C. Reigadas; C. Cullen (comp.) *Globalización y nuevas ciudadanías*, Mar del Plata, Ediciones Suárez, pp. 53-71.
- Cullen, C.; Reigadas, M. C. (comp.) (2003) *Globalización y nuevas ciudadanías*, Mar del Plata, Ediciones Suárez.
- De Sousa Santos, B. (2006) *Conocer desde el Sur: Para una cultura política emancipatoria*, Santiago de Chile, Editorial Universidad Bolivariana.
- Derrida, J (2000) *La hospitalidad*, Buenos Aires, Ediciones La Flor.
- Derrida, J. (1989) *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos.
- Derrida, J. (1997) *El monolingüismo del otro*, Buenos Aires, Manantial.
- Díaz Quesada, A. (2007) “Convergencias en la concepción de utopía de Martitain y Hinkelammert”; en E. Fernández; J. Vergara (comp.) *Racionalidad, utopía y modernidad. El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert. Homenaje en sus 75 años*, Santiago de Chile, Ed. Universidad Bolivariana.
- DiTella, T; Chumbita, H.; Gamba, S.; Fajardo, P. (eds.) (2004) *Diccionario de ciencias sociales y políticas*, Buenos Aires, Ariel.
- Dussel, E (1990) *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los manuscritos del 61-63*, México, Siglo XXI.
- Dussel, E. (1973) *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Siglo XXI.

- Dussel, E. (1974) *Método para una Filosofía de la Liberación, superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Salamanca, Sígueme.
- Dussel, E. (1975) “La Filosofía de la Liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica”; *Revista de Filosofía Latinoamericana*, I, N° 2, pp. 217-234.
- Dussel, E. (1975) *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*, Buenos Aires, Bonum.
- Dussel, E. (1977) *Filosofía Ética Latinoamericana, De la Erótica a la Pedagógica de la Liberación*, México, Editorial Edicol.
- Dussel, E. (1985) *La producción teórica de Marx, un comentario a los Grundrisse*, Madrid, Siglo XXI.
- Dussel, E. (1987) “La cuestión popular”, *Sociedad y Religión*, N° 4, pp. 66-82
- Dussel, E. (1993 a) *Las metáforas teológicas de Marx*, Navarra, Verbo Divino.
- Dussel, E. (1993 b) *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación*, México, Ed. Universidad de Guadalajara.
- Dussel, E. (1994) *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*, México, Siglo XXI.
- Dussel, E. (2000) “Sobre el concepto de ‘ética’ y de ciencia ‘crítica’”, *Herramienta*, N° 12, año V. pp.185-199.
- Dussel, E. (2002) *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta.
- Dussel, E. (2004) “Sistema mundo y transmodernidad”, en: Dube, S.; Banerjee, I.; Mignolo, W. (eds.) *Modernidades coloniales*, México, El Colegio de México.
- Dussel, E. (2005): “Filosofía de la Liberación” en Salas Astrain, R. (coord.): *Pensamiento Crítico Latinoamericano, conceptos fundamentales*; Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, Vol. I. pp. 373-382.
- Dussel, E. (2007) *Política de la liberación, historia mundial y crítica*; Madrid, Trotta.
- Dussel, E. (2008) *20 tesis de política*, México, Siglo XXI.
- Dussel, E. (2009) *Política de la liberación. Arquitectónica*. Madrid, Trotta
- Dussel, E.: *Diálogo con John Holloway (sobre la interpelación ética, el poder las instituciones y la estrategia política)*, en www.afyl.org/Holloway
- Fanon, F. (2007) *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Fornet Betancourt, R. (1985) *Problemas actuales de la filosofía en Hispano América*, Buenos Aires, Ediciones Fepai.
- Fornet Betancourt, R. (2000) *Interculturalidad y globalización*, Frankfurt, IKO Verlag für Interkulturelle Kommunikation.

- Fornet Betancourt, R. (2003) *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz.
- Fornet Betancourt, R. (2004) *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta.
- Fornet Betancourt, R. (2004) *Interculturalidad, Género y Educación*, Frankfurt, IKO-Verlag für interkulturelle Kommunikation.
- Fornet Betancourt, R. (2005) “Filosofía Intercultural”, en: Salas Astrain, R. (coord.) *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Vol. II, R., Santiago de Chile, UCSH, pp. 399-415
- Fornet Betancourt, R. (2008) “Intercultural Philosophy from a Latin American Perspective” en Note, N.; Fornet R.; Estermann J; Diederik, A., *Worldviews and Cultures*, Dordrecht Nenderladans, Springer, pp. 149-163.
- Fornet Betancourt, R. (2009) *Tareas y propuestas de la Filosofía Intercultural*, Aachen, Verlagsgruppe Mainz in Aachen.
- Fornet Betancourt, R. (2010) “La interculturalidad como alternativa a la violencia”, s/d.
- Foucault, M. (1996) *Hermenéutica del sujeto*, La Plata, Altamira.
- Foucault, M. (2003) *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa.
- Freud, S. (1981) *Obras Completas*, Tomo II, 4 e., Madrid, Biblioteca Nueva.
- Gallardo, H. (1995) “Notas sobre la situación mundial observada desde América Latina”, *PASOS*, N° 65.
- García Canclini, N. (1995) *Consumidores y ciudadanos*, México, Grijalbo, 1995.
- Habermas, J. (1999) *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós.
- Harnecker, M. (1983) *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, Madrid, Siglo XXI.
- Herder, J (1950 a) *Lenguaje y poesía*, Fascículo treinta y ocho de Antología Alemana, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras
- Herder, J (1950 b) *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, Buenos Aires, Nova.
- Hernández Arregui, J. J. (2002) *¿Qué es el ser nacional?* Buenos Aires, Catálogos.
- Hinkelammert, F. (1974) *Dialéctica del desarrollo desigual*, Buenos Aires, Contraseña.
- Hinkelammert, F. (1981) *Las armas ideológicas de la muerte*, San José de Costa Rica, DEI.
- Hinkelammert, F. (1984) *Crítica de la razón utópica*, San José de Costa Rica, DEI.

- Hinkelammert, F. (1989) *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, San José de Costa Rica, DEI.
- Hinkelammert, F. (2001) “Los derechos humanos frente a la globalidad del mundo”, en *Estudios*, N° 2. pp. 11-29.
- Hinkelammert, F. (2001) *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, Santiago de Chile, Ed. LOM.
- Hobsbawm, E. J. (1999) “Primer y Tercer mundo después de la Guerra Fría” en *Revista CEPAL*, num. 67, pp. 7-4.
- Husserl, E. (1962) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Ibáñez Langlois, J. (1989) *Teología de la liberación y libertad cristiana*, Santiago de Chile, ediciones de la Universidad Católica de Chile.
- Iribarren J.; Gutiérrez García, J. L. (1973) *Ocho grandes mensajes*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Kant, E. (2003) *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires, Losada.
- Klein, N. (2002) *No Logo*, Buenos Aires, Paidós.
- Kusch, R. (1976) *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires, García Cambeiro.
- Kusch, R. (1991) *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Buenos Aires, Editorial Castaneda.
- Kusch, R. (2007) *Obras Completas*, Tomo I, Buenos Aires, Editorial Fundación Ross.
- Kymlicka, W. (1996), *Ciudadanía multicultural*, Paidós Ibérica, Barcelona.
- Kymlicka, W. (2001) “Educación para la ciudadanía”; en Colom, F. (ed.) *El espejo, el mosaico y el crisol*, Barcelona, Anthropos Editorial, pp. 251-285
- Kymlicka, W. (2003) *La política vernácula*, Barcelona, Paidós.
- Laclau, E. (1978) *Política e ideología en la teoría marxista*, Madrid, Siglo XXI.
- Laclau, E. (2008) *Debates y combates, por un nuevo horizonte de la política*, Buenos Aires, FCE.
- Laclau, E. (2010) *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Langon, M. (2006) “Diversidad cultural: una ‘idea’ a tener en cuenta para educar”; en A. Amegeiras A.; Jure E. (comp.) *Diversidad cultural e interculturalidad*, Buenos Aires, Prometeo Libros, pp. 73-83.
- Lechner, N (1992) “La búsqueda de la comunidad perdida. Los retos de la democracia en América Latina”, *Sociológica*, Año 7, N° 19.
- Lenin, V. (1986) *Marx, Engels, marxismo*, Moscú, Ed. El Progreso.

- Locke, J. (2009) *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, Buenos Aires, Centro Editor de Cultura, Ediciones Libertador.
- Lévinas E. (2001) *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia, Pre-textos.
- Lévinas, E. (2002) *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme.
- López Velasco, S. (2005): “Pueblo” en Salas Astrain, R. (coord.): *Pensamiento Crítico Latinoamericano, conceptos fundamentales*; Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, Vol. I, pp. 875-876
- Liotard, J (1987) *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra.
- Mairet, G. (1978) “Pueblo y nación”; en: Chatelet, F. (dir.) *Historia de las ideologías*, Vol. II. Madrid, pp. 49-68.
- Maldonado-Torres, N. (2007) “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. En: Castro-Gómez S. y Grosfoguel, R. (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, pp. 127-167.
- Mannheim, K (1958) *Ideología y utopía*, Madrid, Aguilar.
- Marcuse, H. (1969) *El fin de la utopía*, México, Siglo XXI.
- Mariátegui, J.C. (2009) *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Buenos Aires, Capital Intelectual.
- Marshall T. H.; Bottomore, T. (1998) *Ciudadanía y clase social*, Buenos Aires, Losada.
- Martín-Barbero, J. (1987) *De los medios a las mediaciones*, Barcelona, Gustavo Gilli.
- Marx, K. (1991) *El Capital*, libro I, Madrid, Siglo XXI.
- Marx, K. (1998) *La cuestión judía*, Buenos Aires, Need.
- Marx, K. (2004), *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- Mulhall, S.; Swift, A. (1996) *El individuo frente a la comunidad*, Madrid, Editorial Temas de Hoy.
- Negre Rigol, P. (1973) *Fe y política, sociología latinoamericana y teología de la liberación*, Montevideo, Tierra Nueva.
- Neufeld, M. R. (2006) “Diversidad, interculturalidad y educación”; en Amegeiras A.; Jure E. (compil.) *Diversidad cultural e interculturalidad*, Buenos Aires, Prometeo Libros, pp. 65-73.
- Note, N.; Fernet, R.; Estermann, J.; Diederik, A. (2008) *Worldviews and Cultures*, Dordrecht Nenderladans, Springer.

- Panikkar, R. (2004) “Tres grandes interpelaciones de la interculturalidad”; en Fornet Betancourt, R. (comp.) *Interculturalidad, Género y Educación*, Frankfurt, IKO-Verlag für interkulturelle kommunikation, pp. 27-44.
- Parker, C. (2005): “Cultura”; en Salas Astrain, R. (coord.): *Pensamiento Crítico Latinoamericano, conceptos fundamentales*; Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, Vol. I. pp. 79-96.
- Picotti, D. (2006) “Diversidad cultural e interculturalidad”; en Amegeiras A.; Jure E. (comp.) *Diversidad cultural e interculturalidad*, Buenos Aires, Prometeo Libros, pp. 339-343.
- Picotti, D. (2008) “To an Intercultural Construction of Rationality”; en Note, N.; Fornet, R.; Estermann, J.; Diederik, A. (2008) *Worldviews and Cultures*, Dordrecht Nenderladans, Springer, pp. 181-193.
- Pollard, R. (1990) *Los orígenes de la Guerra Fría (1945-1950)*, Buenos Aires, GEL.
- Portelli, H. (1998) *Gramsci y el bloque histórico*, Madrid, Siglo XXI.
- Puiggrós, A. (2005) *De Simón Rodríguez a Paulo Freire, Educación para la integración iberoamericana*, Bogotá, Editorial Convenio Andrés Bello.
- Quiroga, H. (1999) “El ciudadano y la pregunta por el Estado democrático”; en Macor, D. (ed.) *Estado, democracia y ciudadanía*, Buenos Aires, La Página, pp. 41-70.
- Rama, A. (2004) *La ciudad letrada*, Santiago de Chile, Tajarar Editores.
- Rawls, J. (1971) *Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Rawls, J. (2004) *La justicia como equidad*, Buenos Aires, Paidós.
- Ricoeur, P. (1982) *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus.
- Ricoeur, P. (1994) *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa.
- Ricoeur, P. (2001) *Del texto a la acción*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2005) *Sobre la traducción*, Buenos Aires, Paidós.
- Robertson, R. (1992) *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London, Verso.
- Robertson, R. (2003) *Cansancio del Leviatán: problemas políticos de la mundialización*, Madrid, Trotta.
- Roig, A. (1994) *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Buenos Aires, Ediciones El Andariego.
- Roig, A. (2009) *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Buenos Aires, Una Ventana.
- Rorty, R. (1997) “La academia antipatriótica”; en AAVV, *Cosmopolitas o patriotas*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pp. 27-31.

- Rousseau, J. (2005) *El contrato social*, Buenos Aires, Losada.
- Said, E. (2005) *Orientalismo*, Barcelona, Debate.
- Salas Astrain, R. (2003) *Ética intercultural, Ensayos de una ética discursiva para contextos conflictivos*, Santiago de Chile, Editorial Universidad Católica Silva Henríquez.
- Salas Astrain, R. (coord.) (2005): *Pensamiento Crítico Latinoamericano: Conceptos fundamentales*; Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 3 vols.
- Salas Astrain, R. (ed.) (2007) *Sociedad y mundo de la vida a la luz del pensamiento Fenomenológico-Hermenéutico actual*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.
- Salas, R. (2008) “Hermeneutic philosophy and Human Experience: An Intercultural Perspective of Worldviews and Life World in the Mapuche Culture”; en Note, N.; Fornet, R.; Estermann, J.; Diederik, A., *Worldviews and Cultures*, Dordrecht Nenderladans, Springer, pp 163-181.
- Salazar Bondy, A (1968) *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI.
- Sánchez Rubio, David. (1999) *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*, en www.clacso.org.
- Sartre, J. (2007) “Prefacio”; en Fanon, F. *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 7-29.
- Scavino, D. (2007) *La filosofía actual*, Buenos Aires, Paidós.
- Segundo, J. (1975) *Liberación de la Teología*, Buenos Aires, Carlos Lohle.
- Sidekum, A. (2006) “Alteridad e interculturalidad”; en Amegeiras A.; Jure E. (comp.) *Diversidad cultural e interculturalidad*, Buenos Aires, Prometeo Libros, pp. 27-39.
- Soruco Sologuren, X. (2009) “Estado plurinacional-pueblo, una construcción inédita en Bolivia”, *Observatorio social de América Latina*, Año X, N° 26, pp. 19-30.
- Tamir, Y (1993) *Liberal Nationalism*, Princeton, Princeton University Press.
- Taylor, C. (1996) *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós.
- Taylor, C. (1997) *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós.
- Taylor, C. (1993) *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, México, Fondo de Cultura Económica.

- Toffler, A. (1991) *Powershift, Knowledge, Wealth and Violence at the Edge of the 21st Century*. Bantan Books, New York.
- Tovar, L.; Gutiérrez, R.; Vázquez, S. (1991) *Utopías libertarias americanas*, Madrid, Ediciones Tuero.
- Tylor, E. (1971) *Primitive Culture*, New York, Harper, 1971
- Vior, E. (2005) “¿Qué imagen de nación se adecua mejor a la nueva población argentina?”, *Actas: Congreso de la Sociedad Argentina de Análisis Político (SAAP)*, CD-Rom.
- Virasoro, R. (1948) “Herder y su época” en AAVV, *Vico y Herder, Ensayos conmemorativos del segundo centenario de la muerte de Vico y del nacimiento de Herder*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- Walzer, M. (1986) *Éxodo y revolución*, Buenos Aires, Per Abbat.
- Walzer, M. (1993) “Comentario” en Taylor, C. *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 139-147.
- Zea L. (1969) *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI.