

Un “pueblo”. Concepto y acto fundador de la juridicidad*

The 'People.' Concept and Founding Act of Legality

Artículos misceláneos

Herwin Corzo-Laverde**

Henry Forero-Medina***

José Daniel Fonseca-Sandoval****

Fecha de entrega: 20 de enero de 2022

Fecha de evaluación: 31 de marzo de 2022

Fecha de aprobación: 05 de julio de 2022

Citar como:

Corzo-Laverde, H., Forero-Medina, H. y Fonseca-Sandoval, J. D. (2023). Un “pueblo”. Concepto y acto fundador de la juridicidad. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 44(128),140-165. <https://doi.org/10.15332/25005375.7509>



Resumen

El concepto “pueblo” puede tener múltiples significados. Para el derecho moderno, este es el significant que intenta justificar la existencia y obediencia del régimen legal vigente. Como apelación a una particular filosofía política, el “pueblo” que fundamenta lo jurídico se determina por la mera coexistencia en un territorio regido por una soberanía. Una noción de “pueblo” divergente, y que por tanto se rehúsa a confirmar sobre sí el estado de cosas actual, es posible y, en términos de conflicto político, necesaria. Por eso, presentamos el concepto de

* El presente texto, con modificaciones de estilo y extensión, hace parte de la tesis presentada para obtener el título de abogado en la Universidad Industrial de Santander por el primero de los autores. Fue, a su vez, dirigida y codirigida por los dos restantes autores.

** Candidato a Magíster en Derecho (Mod. Investigación) de la Universidad ICESI de Cali. Abogado y Filósofo. Defensor de Derechos Humanos e investigador social. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6019-7365> E-mail: corzolaverdeherwin@yahoo.com

*** Doctorando en Ciencias Sociales y en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires-UBA, Magíster en Semiótica y Filosofía, Profesor e investigador en Sociología y Filosofía de la Escuela de Derecho y Ciencia Política de la Universidad Industrial de Santander-UIS. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0412-5241> E-mail: foreromedina.henry@gmail.com

**** Magíster en Derecho de la Universidad ICESI de Cali. Profesor e investigador de la Escuela de Derecho y Ciencia Política de la Universidad Industrial de Santander-UIS. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8095-3631> E-mail: jfonsandoval@gmail.com

pueblo, siguiendo los postulados de Ernesto Laclau y Enrique Dussel, como esencia de lo político y como potencialidad de organización de los excluidos contra el orden social vigente.

Palabras clave: derecho moderno, filosofía política, régimen jurídico, ontología de la prejuridicidad.

Abstract

The concept of the 'people' can have multiple meanings. For modern law, it is the signifier that seeks to justify the existence and obedience to the current legal regime. As an appeal to a particular political philosophy, the 'people' that underlie the legal system is determined by the mere coexistence within a territory governed by sovereignty. A divergent notion of the 'people,' one that refuses to confirm the current state of affairs, is possible and necessary in terms of political conflict. Therefore, we present the concept of the people, following the postulates of Ernesto Laclau and Enrique Dussel, as the essence of the political and the potentiality for organizing the excluded against the prevailing social order.

Keywords: Modern law, political philosophy, legal regime, ontology of pre-legality.

Preludio

Con razón, se piden motivos que justifiquen la emergencia en el mundo jurídico del concepto de pueblo¹, más allá de las referencias ocasionales y manieristas en los textos de contenido normativo que pretenden justificar la obediencia por medio del ritual de enunciación del pueblo. Pues bien, la pregunta por el significado de este concepto nos dirige, como el pueblo mismo, a un problema de fundamentación, según el cual debemos responder ¿por qué el pueblo, antes que el Estado y su derecho?

Aventuremos tres razones para ello: primero, una histórica, devenida del desarrollo de un concepto interno de la teoría del derecho, la *fuerza*; segundo, una filosófico-política, asentada en la relación entre los regímenes de control social y el mundo político hacia el que se dirigen y con el que interactúan, y, tercero, una de praxis política, íntimamente ligada con la anterior, referida al uso depotenciador del

¹ La formulación extendida de la tesis que precede a este artículo —es decir, el desfase de la metáfora de fuerza del derecho— se encuentra en revisión por parte de otra revista académica. Por esta razón, en este texto se presenta una versión resumida de dicha formulación, con el objetivo de que se explique la transición entre la teoría jurídica y la teoría política, que es operada por el significante “pueblo”.

“pueblo” en el discurso jurídico corriente y la consecuente necesidad de repotenciar, repolitizar y reintegrar al pueblo en el contínuum de lo jurídico, lo político y lo social.

El concepto de *fuerza del derecho* fue expuesto inicialmente por F. K. Von Savigny (2005). Fiel a la representación mítico-nacional del historicismo alemán, Von Savigny propuso un concepto de fuerza cuya justificación en la teoría del derecho fuera la juridización de lo constitutivamente prejurídico; es decir, la canalización en el mundo jurídico de una fuerza anterior al ordenamiento del derecho, en tanto fundante de este. Fue el pueblo y, en específico, el pueblo alemán, el que adquirió la posición predecesora y determinadora del derecho. Según esto, la fuerza —que es por necesidad anterior a su emanación— originaria de lo jurídico se encontraba en la especificidad histórica de una nación, cuya identificación con el *pueblo* en el ámbito de la teoría jurídica se encargaría de reafirmar después Carl Schmitt (1982). La especialización posterior de las fuentes no podía, entonces, ser más que determinada o conformada al espíritu del pueblo (*Volksgeist*), y de esta relación originaria surgía la ley y la ciencia jurídica.

El uso del concepto de *fuerza* fue metafórico. Se expresaba con él la presencia estable de una realidad anterior al derecho y justificada de alguna manera —en el caso del historicismo alemán, por la pertenencia étnica— para servir de canalización del mundo jurídico. Así, por principio, la fuerza no podía ser igual a su emanación. El derecho, pues, debía diferenciarse de su fuerza.

En la caracterización operada por Von Savigny de la ley y la ciencia jurídica como fuentes secundarias se puede avizorar el desarrollo posterior que tendría la teoría de las fuentes del derecho. Allí se encuentra el germen de un desfase: el de la identificación autosuficiente de la fuerza del derecho con el derecho mismo. La circularidad de la teoría jurídica, en aquellos intentos que pretenden fundamentarla desde sí y para sí con cierta suficiencia lógico-ficcional, tomó la posta de la metáfora de la *fuerza del derecho* y la transformó en un artefacto inocuo, al compás de las tendencias despolitizadoras del mundo jurídico, las cuales, como el espectador de una película de terror, pretenden que el mundo circundante no se suceda con el simple cerrar de sus ojos.

Las teorías normativistas del derecho asumieron a la fuerza como un concepto interno resultado de una abstracción. Como el bagazo respecto del jugo, la fuerza del derecho en el normativismo resultó ser identificada con el residuo de la norma, una vez esta fuera abstraída de sus posaderas escriturales. En este sentido, el derecho vigente no era más que un receptáculo, dispuesto para la mente

especulativa del jurista, el cual debía por abstracción y composición “hallar el deber ser que manda el derecho” (Kelsen, 2018). En consecuencia, si la labor jurídica era la sustracción del derecho, las fuentes de él eran aquellos referentes materiales autorizados para ser consultados en la mágico-constructiva labor de desentrañar el contenido normativo.

En adelante, las teorías y dogmáticas jurídicas asumieron el concepto de fuente como un requisito de manual. Las fuentes se transformaron en sinónimos del derecho vigente y su estudio se convirtió en un formalismo más de la profesión, cuyo capital —social, simbólico, cultural y económico— solo es posible con la reproducción incesante de ritualismos legales y no legales. Los manuales de introducción al derecho, en su incesante búsqueda del aclimatamiento profesional en la irreflexividad, han tratado al concepto de *fente del derecho* sin consideración del origen histórico que le corresponde y, sobre todo, de la motivación de este origen —la explicitación de la prejuridicidad de lo jurídico—; incluso, estos han desapercibido la formulación reduccionista de las fuentes en el normativismo. Impera, así, la irreflexividad en la teoría del derecho y en el uso de la metáfora “fuente”.

Lo que se comprueba, hasta aquí, es un desfase: el de la inicial metáfora de *fente de derecho*, convertida en sinónimo de derecho vigente y, por tanto, despojada de su potencial de explicitación de la prejuridicidad de lo jurídico. Pero también se encuentra una posibilidad: la de considerar al derecho como existente, no por generación espontánea, sino por una presencia política: el pueblo. Aquí surge, entonces, una cuestión: ¿es el pueblo aquel aplanador de la diferencia fabricado por el nacionalismo alemán hasta el advenimiento de las guerras europeas? ¿Es el pueblo aquella mención inocua de los documentos jurídicos?

La respuesta, en este punto, requiere llano realismo: el pueblo puede ser ese aplanador de la diferencia, por el simple hecho de que eso ha sido en la historia universal. Pero *pueblo*, en cuanto concepto, símbolo, aglutinador, principio de acción de lo político y originador de lo jurídico, no requiere ser eso. Por eso, se nos impone, si es que nos preguntamos seriamente por la existencia de lo jurídico, cuestionarnos por sus condiciones de posibilidad; de lo contrario, podríamos conformarnos con las pirámides oníricas que han abrumado nuestra imaginación jurídica. Esto implica, desde luego, preguntarnos por el *pueblo*, no como dominador ni espantapájaros, sino como concepto ontológica- (Laclau) y éticamente (Dussel) determinado. Este es el prelude del presente texto, y esta la justificación de sus

estadios anteriores². Si lo jurídico no puede subsistir por sí mismo, a menos que persistamos en el autoengaño de la suficiencia del derecho, debemos atender a lo que lo condiciona en su existencia. Allí está el *pueblo*, como principio de lo político y, por tanto, precondition de lo jurídico.

Desarrollo

Pueblo se dice de muchas maneras: dice pueblo la Constitución Política de Colombia —que algunos llaman nacional, no por azar— respecto de aquello que justifica el sistema jurídico como devenir de lo político; dijo pueblo Von Savigny cuando trataba de justificar una especie de conservadurismo historicista; dijeron pueblo Camilo Torres, Orlando Fals Borda y Paulo Freire, en la búsqueda de la liberación popular. ¿Qué es, entonces, el pueblo en medio de todos sus usos?

Perspectivas

Pueblo, además de decirse de muchas formas, se entiende desde distintas perspectivas. Abordaremos aquí, como antesala a la definición de pueblo, tres de estas: una histórica, una descriptiva u ontológica y otra ético-conceptual.

En la perspectiva histórica podemos encajar la visión del pueblo como un nosotros³; es decir, como un colectivo que asume la solidez de un individuo a través de un recorrido histórico creado discursivamente. Esta es la perspectiva desde la que habló Von Savigny (2005) al referirse al pueblo como fuente de derecho, y en ella se identifica la necesidad de delinear a un pueblo uniforme, reconcentrado en ciertas tradiciones y prácticas que lo distinguen de los demás y que, a veces, debe imponerse sobre otros pueblos⁴. La perspectiva histórica pretende generar entidades políticas trascendentales tendientes a la eternidad a partir de colectividades formadas, irónicamente, por la contingencia; por esto, para definir el pueblo, no utilizaremos esta perspectiva, aunque de ella tomaremos, junto con Dussel (2006),

² Por limitaciones temáticas en este texto no se realiza una discusión especializada sobre el concepto de “pueblo” en Dussel y Laclau, pues la intención fundamental es relacionar una fundamentación política —el pueblo— con la juridicidad. Sin embargo, existen discusiones relevantes en torno al concepto en ambos autores, la periodicidad de sus reflexiones y sus limitaciones. Para ello, se recomienda consultar a Panotto (2015), respecto a la idea semítica de pueblo de la que parte Dussel; a Kramarz y Kingsbury (2021), sobre el debate de los límites del discurso populista, que incluye a Dussel y a Laclau; a Retamozo (2017), en sentido similar al anterior texto, pero enfocado en la obra de Laclau; y, finalmente, a Barón et ál. (2012), enfocados en la obra dusseliana.

³ Badiou (2015, p. 12) trata esta definición como un adjetivo identitario.

⁴ Deformación que lleva de los nacionalismos a los nacionalsocialismos.

la idea de cultura popular revolucionaria, que asume la conciencia de sí al escudriñar la propia historia, como un proceso contingente pero valioso.

En la perspectiva descriptiva u ontológica encontramos abordajes del pueblo que esperan encontrar en este un concepto válido para toda la experiencia social. En esta clasificación, el uso de pueblo que es general en el derecho moderno— y que es de hecho expresada en forma de normas jurídicas como la constitución política—, pueblo es un colectivo conformado por los nacionales o ciudadanos de un país en un territorio bajo su soberanía (Kelsen, 2018). La definición aplica para toda la experiencia constitucional de un país como el nuestro, aunque bajo ella se camufle una “absorción natural” (Rajland, 2019, pp.222) del pueblo por el sistema democrático representativo. También encontramos aquí el aporte de Laclau en *La razón populista* (2005), al definir el pueblo como una relación de equivalencia sin contenido óntico predeterminado, en la que una demanda (*demand*) se vuelve hegemónica frente a otras equivalentes. Esta no va a ser nuestra perspectiva final, pero tomaremos la teoría de Laclau para fundamentar la refutación de la primera vertiente descriptiva, es decir, la del derecho moderno.

La perspectiva ético-conceptual⁵, principalmente apoyada en los aportes de Dussel a la filosofía política latinoamericana, consiste en la formación de un concepto a partir de un aparato estructural teórico —desde la política de la liberación de Dussel y la razón populista de Laclau—, que tiene inmerso un contenido ético claro: el de la resistencia, insurrección y rebelión como valores fundantes de todo pueblo y, por tanto, de todo derecho. Esta perspectiva asume al pueblo, entonces, como una formación conceptual con pretensiones de rigurosidad que, no por eso, se asume neutral u objetiva.

Ernesto Laclau: ontología de la prejuridicidad

¿El derecho es una orden emanada por un soberano que cuenta con obediencia y medios coercitivos de respaldo? Si es así, ¿cuál es la diferencia entre una orden considerada como derecho y una orden de quien pretende cometer un delito? La respuesta excede el objeto de este texto. Sin embargo, la crítica que hace Hart (2002) al esquema austiniiano sí nos introduce de lleno en el tema a tratar. Si hay diferencia entre el “tener que” y el “deber”, e incluso si se afirma que no hay

⁵ Es ética en la medida en que no se limita a definir qué es el pueblo, como en los casos anteriores, sino que también distingue entre el pueblo como una apelación de la exterioridad y el pueblo como reafirmación de la dominación. En idéntico sentido, Badiou (2015) habló de la confrontación entre el pueblo oficial y el marginado.

ninguna diferencia, el sentido de la respuesta dirige la atención a la preexistencia de la juridicidad. Si hay algo antes del derecho, que lo fundamenta discursivamente e instituye materialmente, es decir, si el derecho tiene un sentido, relacionado con la voluntad de una comunidad de constituir una organización con objetivos comunes, de donde deriven los deberes de los integrantes entre sí y para con la comunidad, ese algo tiene que ubicarse en lo político.

La referencia a *la política* lleva a un momento posterior a *lo político*. Este último debe entenderse, de momento, como el ámbito de movimiento que instituye *la política* —es decir, crea las instituciones políticas y con ellas al derecho— (Laclau y Mouffe, 1987). Partir de esto, sin embargo, no define en modo alguno en qué consiste ese ámbito de movimiento o el movimiento mismo; esta es la tarea para la que traemos a colación a Laclau.

Laclau, en *La razón populista* (2005), parte de un problema generalmente circunscrito al estudio de la ciencia política: ¿qué es el populismo? Los estudios politológicos al respecto definen de modo tan disperso e incluso contradictorio el término, que antes de tratar el contenido del concepto parece necesario hacerse cargo de su extrema vaguedad (Laclau, 2005, p. 17). El término se ha utilizado para nombrar partidos políticos, movimientos, ideologías de izquierda y de derecha relacionadas con el nacionalismo, el socialismo y, en fin, casi cualquier fenómeno político puede ser etiquetado como populista según el enfoque preferido. Sin embargo, un mínimo acuerdo existe entre quienes escriben sobre populismo: en él se apela a un “pueblo” constituido frente a una élite en el poder.

Los estudios sobre el fenómeno populista usualmente ven con sospecha al populismo, sea porque puede, en su criterio, constituir un peligro para la democracia (Freidenberg, 2012), o porque es en esencia moralmente errado. Laclau define rigurosamente en qué consiste esta sospecha: se trata del miedo a la multitud (2005, p. 88). Los inicios de la psicología de masas, según el autor, atestiguan este temor por la multitud, que se solidifica en la exaltación del individuo como centro de la razón, frente a la masa como centro de las emociones y, por tanto, de la irracionalidad. El estigma recorre la modernidad y llega hasta nosotros como testigo de la imposibilidad de articular un concepto coherente de pueblo que se conecte directamente con la producción jurídica, en un plano superior al meramente enunciativo e instrumental. Al menos una de las consecuencias es clara: todo sistema político —desde “el pueblo soberano” hasta la “autodeterminación de los pueblos”— tiene ausente su fundamento.

Para Laclau, el movimiento de masas que hace sospechar a la ciencia política tiene que ver, de hecho, con la esencia de lo político⁶. En este sentido, lo político es el proceso siempre abierto a través del cual se constituye un pueblo. Esta constitución está fundamentada en la vacuidad de los significantes políticos (Laclau, 2005, p. 91) —una de las críticas tradicionales al discurso populista—, por lo que no hay predeterminación que pueda guiar en la práctica acerca de cuál significado debe asumir el pueblo, al menos desde el punto de vista ontológico. La vacuidad es llenada por medio de una *investidura radical* hecha a un significante político particular en nombre del pueblo.

Laclau asume que en un sistema político no es posible el cierre de significados; es decir, no es posible la unanimidad ni la ausencia de conflictos. Sin embargo, en ciertas ocasiones estos conflictos pueden ser absorbidos efectivamente por el sistema; estas son las *demandas democráticas*. Aquellas demandas que no pueden ser absorbidas por el sistema son, entonces, las populares, y con ellas comienza el proceso de constitución del pueblo (2005, pp. 97-103).

Las demandas populares son plurales y no tienen vínculos esenciales entre sí; las une sin embargo su condición respecto al sistema —condición que Dussel nombra, desde Lévinas, como exterioridad (Dussel, 1988)—. Pese a que constitutivamente ninguna demanda popular está destinada a liderar el campo popular, por medio de la práctica política una de ellas es *investida radicalmente* (2005, p. 42) y, a través de esto —con apoyo de la afectividad—, se funda el pueblo, que se ve identificado con una demanda particular. A su vez, el pueblo, en su significado, sobrepasa a la demanda particular al nombrar a un nuevo conjunto, que así creado se dispone a luchar por la hegemonía del sistema político frente a su antagonista.

Sin duda esta ontología clarifica muchos aspectos respecto a la constitución del pueblo. La definición del pueblo, como aquí se trata, es radicalmente diferente de la plasmada en el constitucionalismo moderno y, en particular, en nuestra constitución. No se trata de un pueblo preexistente temporalmente a la juridicidad, sino de un pueblo constituido en medio de lo político que, por la misma razón, tiene la facultad permanente de refundar lo jurídico; es decir, prejurídico en sentido fundacional y no temporal. Podemos abstraer, además, la posición del pueblo frente

⁶ En un sentido similar, aunque no idéntico, Margaret Canovan (1999) afirma que en el populismo se encuentra una exigencia esencial a la democracia, relacionada con un tipo de acción política redentora.

al orden político vigente y frente a su antagonista: al ser exterior al sistema político, se constituye por medio de la *investidura radical* y del antagonismo.

Los elementos tratados —la constitución temporal y la posición respecto al sistema político— son, como observamos antes, meramente descriptivos; es decir que hacen parte de la ontología de lo político que Laclau defiende. Esto hace presente el problema del contenido del pueblo, es decir: si el pueblo puede adoptar cualquier significado o contenido óntico, ¿cuál es la diferencia entre el pueblo que señala Von Savigny —sedimentado, estático, conservador— y el pueblo como ente reivindicativo? De esta manera llegamos al entramado ético de este apartado, en el que Dussel será el protagonista.

El concepto de pueblo desde Enrique Dussel⁷

El concepto de pueblo atraviesa la obra teórico-política de Dussel. Por medio de este, el autor ha encarado problemas referentes a la praxis y teoría de la liberación. Sin embargo, el concepto no tiene una definición condensada en un texto especial; antes bien, se encuentra diseminada a lo largo de su obra. Es preciso, en consecuencia, hacer un esfuerzo sintético para comprender, en líneas generales, qué entiende Dussel por pueblo. Para esto, proponemos una estructura de texto que va desde las determinaciones más abstractas del concepto *pueblo* hasta las más materiales, aunque igualmente conceptuales. Abordaremos, en primera medida, la diferencia entre el pueblo y el populismo —y así se evitarán confusiones y críticas a las que ya ha respondido Dussel—; pasaremos luego a la composición del pueblo y esto abrirá camino a la definición de una categoría aglutinante que explique la composición anteriormente dilucidada. Desde esta base, llegaremos a la explicación de la presencia del pueblo y su expresión en el campo político —allí se argumentará, junto con Laclau y Butler, que la acción de masa es intrínsecamente política— y, por último, explicaremos la relación entre el pueblo y el poder político. De esta forma, el concepto de pueblo quedará clarificado en cuanto a su composición, expresión y acción.

⁷ El nombre del texto proviene del capítulo "La producción teórica de Marx" en el que Dussel habla de *La cuestión popular* (Dussel, 1991). En la obra en mención, el autor explora varias de las cuestiones que respecto a teoría política y económica surgen de la obra de Marx; como la cuestión del pueblo es rescatada en el capítulo reseñado, hemos decidido plantear este texto como la articulación de cuestiones que puede suscitar el concepto de pueblo y que deriven de su explicación el concepto mismo de pueblo de Dussel.

El concepto de pueblo

Podemos pensar en “pueblo” como una categoría político-jurídica, que teóricamente da sustento al Estado nacional y que justifica políticamente la validez de un sistema jurídico (Mejía, 2007)⁸. También es posible adjetivar el significante con un contenido nacional o colectivo; así, hablamos del pueblo colombiano, del pueblo judío, del pueblo de Dios. Todas estas son formaciones cuyo sentido es caracterizar a un grupo con ciertas similitudes y alguna conciencia de unicidad. Se habla también de pueblo en ciertos contextos de lucha sociopolítica, como los que recientemente se viven en América del Sur; en este medio se asocia la categoría “pueblo” con las luchas “populares”.

El cúmulo de opciones de uso de la categoría “pueblo” y la variedad de sus sentidos en cada uno de esos usos puede ocasionar confusión. Lo importante para resaltar aquí es que “pueblo” es un concepto inevitablemente inmerso en el contexto de lucha, oposición y antítesis propia de lo político y que, por tanto, está sujeto a ser rechazado por razones políticas⁹. En este texto, por razones igualmente políticas, defendemos el contenido y potencialidad del “pueblo” y lo “popular”, no como una cáscara de justificación jurídica, un universal cultural aglutinador, una esencia metafísica y ahistórica, sino como un concepto coyunturalmente posible, determinado por factores concretos, organizaciones rigurosas y, también, posibilidades latentes de extinción. Es en este camino en el que se circunscribe la obra de Dussel respecto al “pueblo”.

La cuestión del populismo

Qué significa ser populista no parece estar muy claro, sobre todo si se piensa en el significado directamente imaginable de la expresión, frente al uso que tiene: el adjetivo “populista” es claramente peyorativo; sin embargo, ¿populista es el que en sus decisiones “hace caso” o “escucha el llamado del pueblo”, o quizás el que

⁸ En palabras de Óscar Mejía Quintana, en su crítica al proceso constituyente de 1991: “[...] resulta clave anotar que una Constitución política debe ser ratificada por el pueblo para otorgarle legitimidad definitiva y obtener el consenso general que revalidaría todo el proceso constituyente” (Mejía, 2007, p. 254).

⁹ Esto no quiere decir que el pensamiento político en general comprenda al pueblo como un concepto marcado por el antagonismo. Así se demuestra cuando se revisa, por ejemplo, la idea de pueblo detrás de la propuesta de Von Savigny (2005), en la que el pueblo funciona como la estabilización metafísica de un espíritu nacional. Sin embargo, la adopción o no del vocablo pueblo, así como el contenido del concepto, está sometida al contexto propio de lo político, antagónico y conflictual; es por esto que su aceptación, según su contenido, es igualmente política y conflictual.

“busca respaldo popular”? ¿No es esa la intención, el sentido de la democracia? Es esta colisión de sentidos la que busca esclarecer en primer término Dussel, respecto al significado de pueblo¹⁰.

En uso del concepto de populismo —particularmente como estrategia mediática y electoral—, en Latinoamérica han sido llamados populistas los gobiernos que en las últimas dos décadas han marcado diferencias con las políticas neoliberales que son tendencia en el mundo. Venezuela, Ecuador, Bolivia y Argentina han sido los objetos preferidos de estas acusaciones (Borón, 2014). La tendencia que observa Dussel en este movimiento del “populismo” hacia los gobiernos de izquierda en la región es clara: es populista, para el discurso político de derecha, todo gobierno que no aplique las medidas de austeridad, extractivismo transnacional de recursos primarios, privatización de industrias y empresas estatales o desregulación económica.

Según Dussel, el populismo como concepto abarca una época de la historia política de la región que no sobrepasa a los años setenta y, si se extiende al contexto internacional, a los años ochenta —en medio de la época de Margaret Thatcher y Ronald Reagan—. Este discurso populista tiene varias características, analizadas a fondo por Dussel, de las cuales resalta una: en cualquiera de sus presentaciones, el populismo de América del Sur fue capitalista y periférico (Dussel, 1977).

El ejemplo más célebre de estos populismos capitalistas periféricos es el peronismo, un movimiento que logró la unidad suficiente para afirmar —desde Gramsci— que fue hegemónico; y que articuló, desde la visión de Dussel (1977), a los sectores poblacionales más débiles con los capitalistas industriales —no los capitalistas extranjeros del sistema financiero—. En ese sentido, unió distintas clases sociales en un proyecto de gobierno: obreros, burgueses industriales, marginales y campesinos. Se enfrentó, por otro lado, a los latifundistas —en conflicto con los campesinos— y a las clases mercantiles extranjeras. La evolución independiente de la industria periférica, posibilitada para Dussel por el contexto conflictivo de las guerras mundiales y el desplazamiento del centro mundial del Reino Unido a los Estados Unidos, generó cierto progreso social que vio sus réditos en el apoyo popular. Este se vio consolidado, sobre todo, en la distribución de la propiedad rural de los

¹⁰ Si bien es cierto que la idea de populismo ha tenido un largo recorrido en la ciencia política, que en buena medida lo ha desmarcado de la idea de democracia, es necesario tener presente que las representaciones que puede evocar intuitivamente el vocablo “populismo” llevan a las cuestiones que aquí se plantean. Sin embargo, son solo eso: cuestiones previas, no conceptuales, pero que pretenden abrir el espacio de discusión que más adelante se desarrollará en el texto.

latifundistas y la distribución de la propiedad privada destinada al consumo, propia del modelo keynesiano —es decir, aumento de inversión social y capital individual que, a su vez, aumenta la cantidad de personas con posibilidades de consumir e inyectar la propiedad redistribuida en una economía teóricamente más dinámica (Roll, 1994)—. Sin embargo, por su misma condición periférica, estos populismos estaban condenados al fracaso, una vez la situación mundial fuera estabilizada. Fue esto lo que ocurrió luego de la diseminación regional —a través de golpes de Estado y medidas económicas ideológicamente coherentes con los golpistas— y mundial del neoliberalismo.

A pesar del fracaso de estos populismos, los primeros en la región para Dussel, es posible caracterizar en varios sentidos su discurso. El texto en que el filósofo aborda directamente a los populismos desde una perspectiva filosófica, geopolítica e ideológica fue determinado por una intención de análisis semiótico y económico, por lo que sus reflexiones pertenecen al ámbito del discurso populista y su caracterización, por un lado, y el sistema productivo, por el otro. Respecto a la especificidad discursiva populista, Dussel anota que esta se compone sintéticamente por los siguientes elementos: uso predominante de la comunicación oral; operación en ella de un relato de transición de la sociedad liberal tradicional, dominada por terratenientes, a una sociedad liberal-moderna-racional, en la que obrero e industrial se convertían en referente simbólico; presentación del pueblo como negatividad del sistema productivo imperante, el cual solo puede alcanzar su emancipación a través de la concentración pública frente al líder, y uso estratégico de la dramatización retórica. Ahora bien, respecto al análisis económico, el populismo señalado por Dussel está marcado por la valorización del modo de producción industrial, al modo desarrollista, frente al modelo de producción latifundista en el que se encontraban representadas las élites nacionales de vieja data, y frente al poder económico financiero, en el que confluían las élites económicas internacionales (Dussel, 1977, pp. 39-46).

El discurso populista requiere de un líder que se dirija al pueblo —representado por los sectores marginales y subalternos en la lógica de producción—; pero, gracias a la unión que el líder logra entre la redistribución de la propiedad y el auge del capitalismo industrial, también tienen cabida los sectores industriales beneficiados.

En la concentración popular, el pueblo reunido cumple dos papeles en apariencia antagónicos: activo, en tanto se manifiesta como pueblo en masa¹¹; y pasivo, en tanto recibe el mensaje que su líder proclama. El mensaje, a su vez, es lo suficientemente ambiguo para cubrir los intereses del pueblo desarraigado y las clases industriales. En medio del discurso se usan formas de comunicación y relación con el pueblo concentrado que incluyen la selección de palabras que rememoran luchas populares y la evasión de palabras que, por el contrario, generan rechazo.

De esta manera, Dussel realiza un recorrido minucioso de las características del populismo. Resalta que, a pesar de que el populismo fue capitalista — específicamente, capitalista industrial—, no excluye la participación del pueblo, ni una identificación más o menos rigurosa de su composición. El interclasismo característico de este discurso no deja de lado la delimitación de las fronteras del pueblo, ubicado en las sendas de los marginales, excluidos, obreros y campesinos que, manifestándose en nombre del “pueblo”, englobaron en el proyecto del populismo latinoamericano a los burgueses industriales locales.

La cuestión de la composición

La apelación al “pueblo”, en sí misma, no llama a una composición exacta y, en algunos casos, ni siquiera refiere a un grupo determinado de personas. Este problema se observa principalmente en la adaptación que los sistemas jurídicos han hecho del concepto como categoría justificante de la validez jurídica. A través del mecanismo democrático-electoral, se ha pretendido canalizar el potencial político de la categoría “pueblo”, para justificar sistemas jurídicos expedidos en virtud de la representatividad democrática (Mejía, 2007). Juntas, las instituciones electorales y representativas han funcionado como medios para vaciar el significado e impulso popular¹². Por esto, resulta una importante cuestión, para todo aquel que se plantee seriamente la potencialidad del pueblo, definir quiénes hacen parte del este.

La relación que se establece constitucionalmente entre pueblo y Estado es relativamente simple: el pueblo está conformado por quienes habitan el territorio soberano del Estado y que adicionalmente cuentan con derechos políticos (Kelsen,

¹¹ La acción en masa no es, como podría pensarse, un desvalor político. Este prejuicio es bien desmontado en la primera parte de *La razón populista* por Laclau. Butler (2015), por su parte, considera que el pueblo se constituye performativamente a través de la acción corporal que implica la presencia en masa. La masa es, de hecho, parte de la esencia de lo político.

¹² Esta es la tesis central de *El pueblo sin atributos*, de Wendy Brown (2015).

2018). La conformación de una masa con contenido político más allá del grupo, más allá de la reunión posibilitada por un interés común, más allá incluso de la comunidad política, requiere una definición mucho más ardua que la que asigna a un Estado un territorio, y con él a todos aquellos que lo habitan en una aglomeración de nacionales que, para efectos constitucionales, corresponden al pueblo. El pueblo, entonces, no es ni puede ser un concepto universal y formal que encuadre en su influencia a grupos de personas con atributos contingentes como su lugar de nacimiento, color de piel o subsunción bajo un sistema legal¹³. La formalidad conceptual se vería representada en la falta de valoración ética de las características que, supuestamente, aclararían quién pertenece y quién no al pueblo: la ocupación de un espacio, por ejemplo, no tiene como corolario la pertenencia a una comunidad, así se compartan sectores materiales; en cambio, sí lo hace el arraigo y la memoria del territorio, que pueden perdurar aun ante el desplazamiento o el despojo.

Es necesario, así, un concepto de pueblo tal que: primero, corresponda a las trayectorias y luchas de las comunidades que intuitivamente toman el apelativo de pueblo; segundo, describa esas comunidades según atributos materiales valorados éticamente, y, tercero, sirva para explicar la forma en que grupos relativamente pequeños de personas pueden asaltar el campo político de grupos mucho más grandes, y tomar así la forma de pueblo¹⁴.

En busca de este objetivo, tenemos dos acercamientos desde puntos opuestos y que, a su manera, apuntan en el mismo sentido. Por un lado, está el adjetivo “popular”, usado como arma de desprestigio contra todo aquello que desprecie los límites de la finura, galantería y los buenos modales del civismo de clase alta (Dussel, 2006b; Bordieu, 2016). Por otro lado, está el uso del mismo adjetivo como impulso de los movimientos que están, justamente, en contra de los pretendidamente universales modales y estéticas civiles.

El uso de lo “popular”, en sentido peyorativo, tiene como referencia el señalamiento de expresiones propias de una comunidad atrasada, frente a un conjunto de expresiones bien aceptadas, propias también de una clase social específica. Es allí

¹³ En *La producción teórica de Marx*, particularmente en el capítulo “La cuestión popular”, Dussel es enfático en afirmar que el pueblo no es ni tiene que ver con un teórico *Volksgeist*; es decir, no es una verdad teórica ni espiritual absoluta, de la misma manera que no es una simple masa desordenada (Dussel, 1991, p. 407).

¹⁴ Lo que Dussel llama “escisión del bloque histórico en el poder”, en *Cinco tesis sobre populismo* (2015, p. 228), puede ser realizado por un grupo que reafirma su exterioridad al “bloque histórico” y que, en esa medida, lidera otros grupos exteriores.

en donde se encuentra el núcleo significativo político del adjetivo: la diferencia de clase, que da origen y sustento al desprestigio “popular”, demuestra que es justamente la separación del “pueblo”, comprendida a medias —es decir, teniendo en cuenta la distancia tomada del “pueblo” sin aceptar sus consecuencias políticas, culturales y materiales— el objetivo del señalamiento. La estructura binaria se completa con la abrogación de superioridad del grupo que se sitúa más allá de la frontera de lo popular —la cultura de élite o la cultura de masas alienante (Dussel, 2006*b*)—. Lo que es popular, lo es en tanto masivo y miserable; es decir, en tanto negación del carácter ideal del vivir acomodado: adinerado —no miserable—, educado —no ignorante—. Así, “lo popular” adquiere, frente a lo civilizado, las mismas características que lo bárbaro: mientras la barbaridad es representación de la exterioridad étnica, y se le considera por tanto incivilizada y contracivilizada, lo popular es atributo de una exterioridad igualmente incivilizada y contracivilizada, pero intestina a la unidad nacional.

Por otro lado, lo popular como reivindicación apunta en el mismo sentido, aunque con una valoración positiva. Es justamente la exterioridad intestina, no obediente a la civilidad urbana de clase alta, la que es objetivo del llamado de lo popular (Dussel, 2006*a*). Si desde el desprestigio de lo popular se acude a las figuras de la miseria, la negritud o la indecencia como contrariedades del espíritu bueno y educado, desde el lugar de enunciación contrario se retoma la contradicción y se elige el camino de defensa de la exterioridad. Por eso, en cierta forma, ambas posiciones están de acuerdo en una definición, todavía bastante difusa, de lo que es el pueblo: el pueblo no es privilegiado —de serlo, sería civilizado—; el pueblo no es dominante —de serlo, no sería pueblo—; el pueblo, en últimas, espera el sufrimiento preordenado por sus contradictores educados, cultos y pretendidamente autosuficientes, quienes ante todo no son del pueblo y no son populares.

Esta definición difusa es seguida por Dussel. Su concepto se hace más riguroso con la introducción de las figuras del oprimido —y la opresión como problema— y las víctimas (Dussel, 1991, p.407). Si el pueblo es desfavorecido por constitución, habría que buscar la figura que mejor explique esa situación; la opresión y la victimización responden a este llamado. Lo que se extrae de ambos contextos es la misma relación, que incluye superioridad, imposición, sufrimiento, pasividad y, sobre todo, exterioridad. En el fondo, la víctima es materialización de una exclusión; tal es el carácter de la esclavitud y la colonización: negación de la humanidad a sujetos que, por su condición, son exteriores a las normas éticas válidas, justamente, para toda la humanidad.

El epílogo de *El encubrimiento del otro* (Dussel, 1994, pp.150-167) es claro al respecto: el oprimido, y por tanto el pueblo, es exterior histórico que por ser tal ha sufrido en carne propia la exclusión. En el texto, Dussel habla de los rostros múltiples del pueblo uno. Con esta expresión Dussel alude a una particularidad del concepto de pueblo: engloba exterioridades del sistema político vigente unidas por esta condición, pero diferentes en cuanto a condiciones de opresión y sufrimiento. Todos, según la metodología del filósofo, se entrelazan analógicamente, por el análisis de similitudes sustanciales y diferencias reconciliables de la misma opresión, identificada en el mismo sistema; una analogía tal permite que el pueblo que lucha no sea la gran mayoría de la población, ni siquiera una ajustada mayoría, sino un grupo que en la exposición y rechazo de su exterioridad y opresión representa la opresión de los demás (Dussel, 2015, p. 234).

Los rostros múltiples del pueblo uno, en el análisis de Dussel incluye, al menos a: indígenas, negritudes, mestizos/as, criollos/as, campesinos/as, obreros/as y marginales. Cada una de estas categorías recoge subjetividades que en ciertos contextos históricos se han visto relegadas. Ello, sin embargo, no implica que todos se encuentren en situaciones similares de opresión. Ejemplo claro de esto es la distinción entre la subalternización de los criollos, la cual significó en sentido estricto la exclusión del ejercicio de los cargos burocráticos de la Corona española; mientras que para las negritudes esto significó la negación de todas sus condiciones materiales de vida y su reducción a la condición de mercancías.

Esta composición del pueblo coincide con la segunda distinción de este concepto como categoría analógica, según se lee en “Analogía y comunicación. Hacia una lógica de la filosofía de la liberación” (Dussel, 2020). En el texto, Dussel hace un recorrido de diversas aproximaciones a la analogía como recurso frente a la identidad/diferencia. La segunda distinción mencionada hace referencia al pueblo como el “bloque social de los oprimidos”, categoría por excelencia analógica, en la que la semejanza cohesionada sin desaparecer la diferencia —de forma similar a la hegemonía de Laclau—. Así, lo que une a criollos, negritudes e indígenas no es una historia idéntica de dominación. Las instituciones sociales dispuestas para la marginación de unos y otros fueron diferentes y se constituyeron y desarrollaron con diversas intensidades; les une, entonces, la condición común de opresión y la identidad del opresor. Esta comunidad analógica, según la describe Dussel, es posible en la medida en que se acepte el origen común de la exclusión tanto como el carácter diferencial de los sufrimientos inferidos a los cuerpos materiales oprimidos. Es posible, sin embargo, pasar a una tercera distinción, en la que el

pueblo es, sí, el “bloque social de los oprimidos”, pero como exterioridad al orden vigente —explicado en la política de la liberación—. Esta alternativa hace parte del paso del pueblo como *potentia* al pueblo como *hyperpotentia*, y será tratada en el apartado referente al poder del pueblo.

La categoría aglutinante

El pueblo, desde Dussel, adquiere el adjetivo de oprimido. El carácter de su colectividad, sin embargo, tiene otra especificidad. Para esto, el autor usa la figura del “bloque social” de Gramsci (Dussel, 1991). La asociación entre “pueblo” y “bloque social de los oprimidos” remite a la identificación de un centro de poder organizado —en la forma de un Estado, por ejemplo—, que por esencia antagoniza con sectores de la sociedad a los que excluye y oprime (Dussel, 1994 p. 149). Tal es la calidad del sistema político vigente, para Dussel. Es por eso que el concepto de bloque social de los oprimidos se relaciona estrechamente con el sentido del concepto de pueblo, pues de la misma manera en que el pueblo es siempre el oprimido, el bloque social siempre está constituido por aquellos que no tienen cabida en el bloque histórico en el poder.

Dussel retoma los conceptos de “bloque histórico”, “bloque social” y “hegemonía” de Gramsci. El Italiano formuló, con los conceptos de bloque histórico y hegemonía, un aporte al marxismo respecto a su teoría política y del Estado (Dussel, 2015). La disociación entre la estructura —realidad económica, material de las clases sociales antagonistas— y la superestructura —ideología, derecho, filosofía, política, en tanto contribuyen a la estabilización de la estructura y su legitimación— es complementada así por la noción de bloque histórico, en la que la superestructura y sus manifestaciones son activas en la producción de la realidad, junto a la estructura, eminentemente material. El bloque histórico, que posee los atributos discursivos y económicos para producir la realidad política conveniente a la clase dominante, puede contar con la hegemonía, caso en el cual no le es necesario acudir a la coacción para reproducir la realidad que pretende.

Cuando Dussel afirma que el pueblo es un “bloque social” determina el concepto como resultado de la opresión a manos del bloque histórico en el poder. El pueblo, en la transición a la contrahegemonía, realiza la praxis de liberación —en su fase crítica— y se constituye en exterioridad de la totalidad dominante. Sin embargo, como bloque social —es decir, como oprimido aun comprendido desde la totalidad— conserva la base discursiva que moldea la realidad junto con la base material; esto se expresa en la memoria de la existencia colectiva, del trasegar

histórico y en la conciencia de existencia, que además implica un compromiso por la liberación popular, materializada en un nuevo bloque histórico revolucionario por venir. Siendo así, la conformación del concepto “pueblo” en el marco del “bloque social” explica varias de las características básicas del pueblo: exterioridad, contradicción —contrahegemonía— y conciencia de sí —en la existencia actual y en la experiencia histórica¹⁵—.

La presencia del pueblo

Al respecto de la presencia del pueblo, habría que evocar un papel eminentemente activo, que le es constitutivo. Un pueblo quieto, plácido para sí mismo y sus antagonistas, no es pueblo. Se le llama pueblo por la rememoración que las masas agrupadas provocan, pero ninguna manifestación popular es, ni puede ser, de complacencia. Así pues, la esencia del movimiento popular es el descontento, no contra todo y contra todos indiscriminadamente, sino contra todo aquello que produzca miseria y sufrimiento¹⁶. Ya que entendemos que en ningún momento de la historia humana, sean los límites de ese difuso concepto los que sean, han dejado de existir los desarraigados, los olvidados, los oprimidos o las víctimas, el concepto político colectivo por excelencia no puede pretender mudar su significado a contenidos más risueños, electorales o institucionales, por atractivos que parezcan (Dussel, 2006e)¹⁷.

El papel constitutivo del orden político que ha sido asignado al pueblo le otorga su carácter extrainstitucional, extralegal, extraestatal y, de cierta manera, fundamental —en el sentido más riguroso de “dar fundamento a”— de todas esas ficciones institucionales, legales y estatales que, en bocas de juristas y políticos, son fetiches. Por eso es completamente entendible que cuando las masas en las calles, ya

¹⁵ Si bien el concepto de “bloque social” explica la posición del pueblo frente al “bloque histórico en el poder”, no colma el contenido del concepto. Dussel toma el “bloque social” de la teoría de Gramsci y lo articula con sus propias posiciones respecto al poder del pueblo —*potentia*— y su institucionalización —*potestas*— (Dussel, 2006).

¹⁶ Para esto es particularmente necesario recordar las referencias de Dussel (1977), al tratar del discurso populista, al papel activo del pueblo en la concentración masiva. En igual sentido razona Butler (2013), quien desde presupuestos filosóficos analíticos conceptualiza la famosa frase de la constitución estadounidense “Nosotros el pueblo” como un enunciado performativo —en el que el “pueblo” se constituye en su misma afirmación—, a través de la palabra y el cuerpo; es decir, a través de la manifestación masiva y pública.

¹⁷ En el texto citado, Dussel reformula la conceptualización de Schmitt según la cual la soberanía debía ser monárquica o dictatorial, ya que el “estado de excepción” solo puede ser aplicado por una voluntad unipersonal investida de autoridad. Frente a esta postura, Dussel propone el “estado de rebelión”, como estado de *Hyperpotentia* —posterior a la *potentia* siempre conservada por el pueblo y por tanto puesta en acción— del pueblo, en el que se levanta contra el bloque histórico en el poder (Dussel, 2006e).

convertidas en pueblo consciente de sí mismo y de su papel frente al Estado, decidan pedir para sí y arrebatarse atributos estatales —como el “monopolio legítimo de la fuerza” o el “principio de legalidad y del debido proceso”—. De esta manera, las masas están, de hecho, poniendo en funcionamiento todo el andamiaje teórico que la intuición política ha estatuido como sentido de nuestro ordenamiento como sociedad; este ordenamiento es ciertamente complejo y está definitivamente desbarajustado, pero en su seno conserva elementos simples, accesibles en ciertos momentos. Esta es la calidad del poder popular: simple, elemental e intuitivo, pero lo suficientemente poderoso, como para revertir todo el sentido del orden social y político vigente; lo suficientemente legítimo, como para pedir para sí lo que antes ejercía el Estado, y lo suficientemente organizado, como para desconocer toda institución, porque, primigeniamente, el pueblo es el origen de las instituciones.

La cuestión de la expresión del pueblo

Considerada la composición del pueblo, y ponderada según ella la definición del populismo, no es difícil imaginar cómo es, para Dussel, la expresión de esa colectividad. Como ya hemos visto, la intuición elemental de lo popular, a ambos lados del antagonismo, es esencialmente la misma: lo que proviene de la miseria, la pobreza y la aparente ignorancia es popular. Aprovechando esta definición se han abierto paso las canciones populares, los cuentos populares, los dichos populares y, también, las luchas populares. Estos modos de expresión, comprendidos en el concepto de “cultura”, engloban manifestaciones tan amplias como el concepto que los agrupa: por cultura pueden entenderse muchas cosas, estrechamente relacionadas con la interacción social interior y exterior; por cultura popular, entonces, pueden entenderse igual cantidad de cosas, solo tamizadas por el parámetro de opresión que Dussel personifica en las víctimas (Dussel, 2006b).

La opresión y victimización, para Dussel, se caracterizan por la exterioridad del sistema que crean, y sobre la que actúan. Así, la víctima se ve excluida por constitución y, en todas sus manifestaciones, delata este origen profano. La cultura de lo profano y lo exterior, por ser producto de las víctimas es, de esta forma, la cultura popular. Por eso sus parámetros y límites no son los mismos de la cultura de élite o de la cultura de masas; parte del sufrimiento colectivo y de él extrae una expresión cultural novedosa e irracional, en tanto despreciativa de la racionalidad del sistema que la condena a la exterioridad (Dussel, 2006b).

A pesar de lo anterior, la cultura popular se encuentra en un medio social en el que inevitablemente se encuentra con la cultura que la excluye. Para Dussel, este

encuentro no es irremediamente improductivo; al contrario, la creatividad popular convierte lo que se recibe a través de la interacción cultural en una contradicción del sistema opresor: el oprimido aprende y entiende el lenguaje del opresor y lo usa en su contra (Dussel, 2006a). Así como existen exteriorizaciones propias de la cultura de los dominados, como las de tradición oral en sus lenguas originarias, aparecen las apropiaciones de los nichos opresores, con plena conciencia de su situación respecto al sistema. En conjunto, las expresiones alcanzan un nivel de originalidad que la cultura dominante no puede alcanzar, pues está cercada por sus propios límites y vuelta hacia sí misma de manera solipsista.

De ahí la siguiente característica de la cultura popular, que además de oprimida, exterior y original niega el sistema que la oprime. En el uso de las expresiones culturales, Dussel no se conforma con la recepción de lo ajeno y su mixtificación con lo propio, sino que en este proceso incluye la crítica radical a lo que recibe, derivada de su propia experiencia histórica y actual de opresión.

El poder del pueblo

El poder del pueblo será la última de las cuestiones aquí tratadas. La elección no es arbitraria, pues el poder consustancial al concepto de pueblo que aquí se ha manejado, a través de las reflexiones de Dussel, justifica nuestro sistema político, al menos en un ámbito de discursividad superficial. Así, una explicación de la fuente y capacidad del poder popular según el autor puede iluminar muchas otras cuestiones respecto al pueblo que aquí no se han revisado.

El ejercicio del poder es un problema político, sea desde una mirada filosófica o desde una pragmática. Los excesos en este ejercicio han causado muchos de los levantamientos populares que han marcado históricamente nuestra discursividad política. Sin embargo, Dussel afirma que no es la tendencia a abusar del poder un atributo esencial de su ejercicio o radicación. Así, aunque el abuso ha sido y es real, no puede creerse que toda acción política u organizativa adolezca de este vicio. Al contrario, el poder, como poder político comunitario —en cuanto su origen es la comunidad/pluralidad de sujetos— tiene un solo fin inherente, que es el que fundamenta el sistema político: su voluntad-de-vida (Dussel, 2006e).

En la *Política de la liberación. Arquitectónica*, Dussel (2009) analiza diferentes reflexiones respecto a lo político que lo fundamentan en una u otra determinación, siempre única y pretendidamente suficiente. Esta pretensión, nos dice, es incorrecta, pues lo político es complejo y multideterminado. Una de esas determinaciones

únicas que se le achacan a lo político es el poder como dominación, tal como se puede observar en la política amigo-enemigo de Schmitt o en el contractualismo hobbesiano. El poder como dominación, sin embargo, no atiende al ser mismo del poder, según Dussel, ya que una ontología fundamental de lo político debe atender al hecho que lo político es en sí mismo voluntad; que, desde una relectura del primer Schopenhauer, la voluntad es siempre voluntad de vida (Dussel, 2009, p. 47); que, la voluntad de poder, desde una relectura de Nietzsche, es una voluntad de vivir direccionada a las mediaciones que pueden reproducir la vida querida en la materialidad (p. 51); que, por tanto, lo político no presupone el acto de dominación, sino el acto de reproducción de la vida. Esta filosofía política positiva del poder, además, obedece a una necesidad¹⁸: la que tienen los movimientos sociales, comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinos de fundar una posibilidad de ejercicio de poder, no como dominación sobre sí mismos o sobre otras comunidades, sino como posibilidad de realización de su proyecto ético-político.

La cooperación social, según Dussel, tiene como objetivo la preservación de la vida. Por eso, cuando se ejerce el poder en nombre del pueblo se hace, siempre, fundamentado en la preservación de la vida humana. Este atributo del poder político, que es siempre del pueblo, es llamado *potentia* por el autor. Sus características son específicas: radica en el pueblo como expresión de la esencia de lo político y para manifestarse ocasionalmente recurre a sistemas institucionales mediante los cuales el poder se delega. Sin embargo, la facultad primigenia nunca le es arrebatada al pueblo, por lo que en un momento determinado puede retomarla y ejercerla directamente. La radicación de la *potentia* en el pueblo y, anteriormente, en la comunidad política¹⁹, obedece a la deconstrucción del fetichismo latente en, por ejemplo, la teoría política de Schmitt respecto al soberano, y desplaza el lugar de la voluntad de vivir a la comunidad política —pues el acto social reproductivo es

¹⁸ Este es el tipo de reflexión que Rita Segato (2011) utiliza en la “antropología por demanda”, que busca explicaciones propositivas a un problema desde una base empírica. Así, la necesidad de resolver un problema, antes que el apetito teórico, es la que impone reflexionar sobre un tema y, además, guía sus respuestas posibles, ya que una respuesta incongruente con la necesidad sería fútil.

¹⁹ En la *Arquitectónica*, Dussel (2009) hace referencia a la comunidad política y al pueblo. La diferencia, que resulta esencial en lo que se refiere a la acción popular, reside en el nivel analítico. La arquitectónica, que es anterior a la crítica, que a su vez es más importante para la *liberación*, está dedicada a analizar la ontología de lo político, sin exponer lo disruptivo de lo político vigente —que es, justamente, lo descrito en la crítica—. En la entrada del acontecimiento disruptivo, que llega desde los de abajo, desde el bloque social de los oprimidos, está la definición de pueblo, que se constituye a través del consenso crítico de las víctimas (p. 56).

connatural al ser humano y a su política—, ahora con voluntad de poder (Dussel, 2009, p. 55).

La voluntad de vivir, que como se dijo explica el sentido del poder político popular, no es, a pesar de su peso, suficiente para garantizar su ejercicio efectivo. Para eso existen las instituciones que, para Dussel, están llamadas a hacer realidad el poder político último. El autor llama a esta manifestación *potestas* (Dussel, 2006e) y es justamente en su desviación y fetichización donde se encuentra el nervio del abuso del poder, de la represión y el germen de la resistencia del pueblo contra las instituciones que nominalmente ejercen el poder que le corresponde. La *potestas*, sin embargo, es necesaria para llevar a cabo la *potentia*. Para que esta lo haga efectivamente es entonces necesario un consenso crítico dentro del pueblo que determine una pública y general voluntad hacia el bien, que finalmente es la preservación de la vida. Así, se completan los tres elementos de la *potentia*: voluntad de vivir, consenso y factibilidad del poder.

La resistencia del pueblo implica, además, un estado de conciencia de su existencia que involucre su historia particular, identifique sus condiciones de dominación y especifique el sistema que ejerce la opresión que se denuncia. En el marco de este proceso, el pueblo puede declararse en desobediencia y rebelión.

El estado de excepción, que Schmitt (1991) usa para intentar demostrar la necesidad de un soberano ubicado por encima de todos sus súbditos, y cuya voluntad es definitiva cuando el Estado que preside lo requiere, es retomado y reformado por Dussel. A partir de esto, el autor explica cómo el pueblo, consciente de su opresión, de su existencia y del poder originario sobre el sistema político —y en este sentido una *hyperpotentia*— entra, al desobedecer, resistir y luchar, en un *estado de rebelión*, en el que el consenso crítico dicta recuperar la *potestas* —institucionalización de la *potentia*—, que ha sido hurtada para ocultar la *potentia* originaria (Dussel, 2006d).

El *estado de rebelión* es distinto del *estado de excepción* en cuanto el segundo pone en suspenso las normas jurídicas que constituyen la regulación del Estado de derecho; el primero, en cambio, pone en suspenso el sistema político como totalidad, y por tanto, a la *potestas* de todas las instituciones, incluyendo a quien decide sobre el estado de excepción (Dussel, 2009, p. 64). Este sería, entonces, el momento crítico, en el que no se justificaría la necesidad de un soberano individual, sino de un soberano colectivo, consciente de sí, con un poder de sí —*potestas*—, para-sí y, en ese sentido, dirigido por la voluntad de vivir. El contexto inmerso en un estado

de rebelión como el relatado implica, además de la crítica al orden político vigente, un proyecto de comunidad futura, que como tal tendrá en el momento de *hyperpotentia* un “acontecimiento fundante” (Dussel, 2009). Ese será, entonces, el inicio de una nueva comunidad que, eventualmente, podrá volver a caer en la fetichización de la *potestas* y hará así necesario un nuevo estado de rebelión en contra del añejo orden político vigente y a favor del bloque social de los oprimidos.

Conclusión: pueblo ontológico y pueblo ético

En apartados anteriores hemos esbozado un concepto de pueblo entremezclado²⁰. Sin embargo, para fines analíticos y políticos es conveniente hacer hincapié en una diferencia que, si no se toma en serio, puede devenir en autoritarismo. Es analíticamente útil diferenciar un sentido de pueblo estrictamente formal, como el de Laclau, de un sentido de pueblo cargado de contenido, como el de Dussel, a pesar de que sus relaciones sean estrechas. Políticamente, pasar por alto esta diferencia hace que se le diga por igual “pueblo” al de la Alemania de la Segunda Guerra Mundial, tal como Schmitt lo interpretaba, y al mentado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Hay, en efecto, una diferencia abismal entre el colectivo que destruye la alteridad y el que se asume como tal a partir de la interpelación de la otredad. Siguiendo a Brown (2015), cuando trata de dar sentido al alegato democrático que se hace necesario por la irrupción del neoliberalismo en todas las esferas de la vida²¹, podemos hablar de una noción primera o básica de pueblo —tal como la de democracia en Brown, que es, justamente, que el pueblo decida sobre sí— y de una noción cualificada o valorada de este.

La primera acepción de pueblo es, en esencia, distinta de la que retóricamente instaure una constitución política como la colombiana, promulgada en 1991. En esta acepción, el “pueblo” solo está presente como relato de justificación o, lo que es lo mismo decir, como uso del contenido semántico de un concepto para hacer surgir la apariencia de que el significado hace parte de una realidad material, sin

²⁰ La que aquí se presenta es, apenas, una tentativa de entendimiento del pueblo en cuanto origen y referencia de lo jurídico. Sin embargo, existen discusiones filosóficas que pueden considerarse cercanas a la tesis aquí defendida, tales como el populismo republicano que en los últimos años han desarrollado Paula Biglieri y Luciana Cadahia, desde una perspectiva crítica del discurso filosófico antipopulista, similar a la que propuso Laclau en su momento. Su discusión, aun así, no se reduce a los planteamientos de Dussel ni de Laclau, por lo que merece un estudio separado (Biglieri y Cadahia, 2021).

²¹ Brown (2015) argumenta que la ideología neoliberal se difumina en todos los aspectos de la vida social. En el plano político, este proceso lleva a que se vacíen o pierdan su sentido los significantes de la democracia, sin que desaparezcan en su enunciación formal.

importar si una o todas las realidades materiales contradicen esta apariencia. Este último es un uso no recíproco del término, por cuanto el pueblo que se anuncia es efectivamente negado, a pesar de que se anuncia precisamente como una positividad. Entonces, cuando hablamos de una noción primera de pueblo, debemos pensar en la concepción ontológica de este que tiene Laclau; es decir, una definición no valorada, en la que apenas se expresa que su conformación es necesaria para lo político.

Pero entregar el poder al pueblo no equivale inmediatamente a convertir en justo un orden. En principio, un colectivo con capacidad de autoconciencia —percepción de sí mismo como tal— y capacidad de acción —*demoskratos*— puede elegir exterminar a sus exteriores, estén ubicados en su seno o no. Así, el pueblo que se concibe como purificador de la raza aria, al igual que el pueblo que exige bombardeos, aspersiones y pie de fuerza legal e ilegal, es en un sentido *pueblo*, aunque no lo sea en el sentido ético, donde un pueblo que conquista y elimina no tiene cabida.

La segunda noción de pueblo, en cambio, introduce contenidos éticos. Esto no debe percibirse como una arbitrariedad, sino como una posibilidad que está inscrita en el concepto formal de pueblo. Como vimos anteriormente, los conceptos de relación de equivalencia, demanda popular y pueblo en la concepción ontológica de Laclau, tienen determinaciones que pueden ser trasladadas a un plano ético, sin que se presenten iguales en ambos lugares. Incluimos aquí la idea de lo colectivo, pues el pueblo no puede ser un sujeto individual, y la idea de exterioridad, pues así lo insinúa la incapacidad de satisfacción propia de la exigencia de una demanda popular. En Dussel (1994) esto toma una forma acabada cuando afirma, en el epílogo de *El encubrimiento del otro*, que existen diferentes caras del pueblo uno, y que todas ellas son las caras de las víctimas históricas, llevadas a la posición de exterioridad de un sistema que solo las incluye en tanto oprimidas, despojadas de toda capacidad de agencia²². Tal concepto de pueblo no puede, entonces, devenir

²² Dussel ha mantenido desde los años setenta una concepción de “pueblo” que se ha desarrollado, aunque no modificado sustancialmente. Cabe preguntarse legítimamente si con la introducción de nuevos conceptos con significado filosófico a su obra no se habrá modificado, también, su significación de lo popular. Uno de los conceptos recientes más conocidos es el de transmodernidad, ente el cual surge la pregunta por su relación con el pueblo. Si mantenemos una perspectiva genealógica, que corresponde más a un debate especializado que a la reflexión fundamental que este escrito se plantea, tanto la transmodernidad como el concepto de “víctima” provienen de la noción de “pueblo” (Dussel, 2015). Por eso, en ambos conceptos se expresa la irrupción histórica de los tradicionalmente excluidos, por un lado, y la posición de exclusión incompatible con la

en conquistador o exterminador, pues dentro de la lógica que insta para sí mismo no elige dominar para vengar su opresión anterior. De hacerlo así, claro está, vuelve sobre la primera noción, estrictamente formal, carente de contenido y, desde una perspectiva ético-política, indefendible.

Luchar contra una construcción del pueblo como fagocitador, invasor o genocida es, también, una de las tareas del pueblo de los oprimidos.

Referencias

- Badiou, A. (2015). Venticuatro notas sobre el uso de la palabra pueblo. En *¿Qué es el pueblo?* (pp. 8-23). Casus Belli.
- Barón, G., Cuervo, M. y Martínez, V. (2012). Alteridad latinoamericana y sujeto-pueblo en la obra temprana de Enrique Dussel. *Franciscanum*, 54(158), 141-164.
- Biglieri, P. y Cadahia, L. (2021). *Siete ensayos sobre populismo*. Herder.
- Bordieu, P. (2016). ¿Ha dicho usted popular? En *¿Qué es el pueblo?* (pp. 24-51). Casus Belli.
- Borón, A. (2014). América Latina y el Caribe en el tablero de la geopolítica actual. *Revista de Estudios Estratégicos*, (1), 177-188.
- Brown, W. (2015). *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. Malpasso.
- Butler, J. (2015). “Nosotros el pueblo”: reflexiones sobre la libertad de reunión. En *¿Qué es el pueblo?* (pp. 53-75). Casus Belli.
- Canovan, M. (1999). Trust the people! Populism and the two faces of democracy. *Political Studies*, 49(1), 57-95. <https://doi.org/10.1111/1467-9248.00184>
- Dussel, E. (1977). Hipótesis para elaborar un marco teórico de la historia del pensamiento Latinoamericano (Estatuto ideológico del discurso populista). *Ideas y Valores*, 27(50), 35-69.
- Dussel, E. (1988). 1. Arquitectónica de la ética de la liberación. En E. Dussel, *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo von respuesta inédita de K.O. Apel* (pp. 5-40). Clacso.
- Dussel, E. (1991). La cuestión popular. En *La producción teórica de Marx* (pp. 400-418). Siglo XXI.
- Dussel, E. (1994). Epílogo: los rostros múltiples del pueblo uno. En *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad* (pp. 149-168). Plural.
- Dussel, E. (2006a). Cultura popular revolucionaria. En E. Dussel, *Filosofía de la cultura y liberación* (pp. 299-306). Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

reproducción física y simbólica de la vida buena, por el otro. Con ello no se quiere decir que “pueblo” haya sido reemplazado por “transmodernidad” y “víctima”. Al contrario, lo popular permanece vigente en la filosofía política dusseliana, como demuestra la publicación en 2020 del ensayo “Analogía y comunicación”.

- Dussel, E. (2006b). Cultura popular: no es simple populismo. En E. Dussel, *Filosofía de la cultura y liberación* (pp. 32-36). Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Dussel, E. (2006c). Tesis 12: El poder liberador del pueblo como hiperpotencia y el “estado de rebelión”. En *20 tesis de política* (pp. 94-100). Siglo XXI.
- Dussel, E. (2006d). Tesis 2: el poder político de la comunidad como potencia. En E. Dussel, *20 tesis de política* (pp. 23-29). Siglo XXI.
- Dussel, E. (2009). *Política de la liberación. Arquitectónica* (vol. II). Trotta.
- Dussel, E. (2015). La nueva edad del mundo. La transmodernidad. En *Filosofías del sur, descolonización y transmodernidad* (pp. 257-294). Akal.
- Dussel, E. (2020). Analogía y comunicación. Hacia una lógica de la filosofía de la liberación. En *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial* (pp. 57-95). Trotta.
- Freidenberg, F. (2012). ¿Qué es el populismo? Enfoques de estudio y una nueva propuesta como un estilo de liderazgo. *Instituto de Iberoamérica. Universidad de Salamanca*.
<https://blogs.elpais.com/files/flavia-freidenberg.pdf>
- Hart, H. (2012). *El concepto de derecho*. Abeledo Perrot.
- Kelsen, H. (2018). *Teoría general del derecho y del Estado*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Kramarz, T. y Kingsbury, D. (2021). The Limits of Populism as Causal Explanation. En *Populists moments and extractivist states in Venezuela and Ecuador. The people's oil?* (pp. 13-31). Palgrave Macmillan.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista*. Siglo XXI.
- Mejía, O. (2007). Élités, etnicidades y constitución. Cultura política y poder constituyente primario en Colombia. En G. H. Vásquez (ed.), *Filosofía y teorías políticas, entre la crítica y la utopía* (pp. 235-256). Clacso.
- Panotto, N. (2015). Heterotopías, nomadismos e identidades populares: una relectura del concepto de pueblo desde el relato del Éxodo en las teologías de la liberación. *Horizontes Decoloniales*, 1(1), 164-195.
- Rajland, B. (2019). Fetichismo, Estado y derecho. En M. B. Alvear (ed.), *Derecho, conflicto social y emancipación. Entre la depresión y la esperanza* (pp. 215-229). Clacso.
- Retamozo, M. (2017). La teoría política del populismo. Usos y controversias en América Latina en la perspectiva posfundacional. *Revista de Estudios Latinoamericanos*, (1), 125-151.
- Roll, E. (1994). *Historia de las doctrinas económicas*. Fondo de Cultura Económica.
- Schmitt, C. (1982). *Teoría de la constitución*. Alianza.
- Schmitt, C. (1991). *El concepto de lo político*. Alianza.
- Segato, R. (2011). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico decolonial. En K. Bidaseca (ed.), *Feminismos y poscolonialidad: Descolonizando el feminismo en y desde América Latina* (pp. 7-30). Godot.
- Von Savigny, F. C. (2005). *La fuentes jurídicas y la interpretación de la ley*. Leyer.