

§ 31. La ruptura mesiánico comunitaria del pueblo (*plebs*). La praxis del resto: los movimientos sociales críticos y las comunidades originarias

Alicia Hopkins Moreno

[471] Contra la afirmación de la política de la modernidad y del neoliberalismo que parten del individuo, del ciudadano como el sujeto o el actor privilegiado de la política, se intentará mostrar, por el contrario, que es la comunidad, el *pueblo* en sentido político pleno, el actor colectivo *en última* instancia de todos los momentos que se describirán en este volumen III.¹ El “acontecimiento liberador” (no previsto como *segundo* “acontecimiento” refundacional en la propuesta de A. Badiou), supone algunos temas de debate. El primero, que siendo un acontecimiento *negativo* o deconstructivo debe enfrentar la posición de C. Schmitt no solo ante el “Estado de derecho” (Habermas) que él redefine críticamente desde el “Estado de Excepción” (como lo hace igualmente G. Agamben), sino que ahora se trata de un “Estado de Rebelión”. El segundo debate parte en la tradición francesa acerca del *sujeto histórico*² o del sujeto de la política desde la crisis del marxismo tradicional althusseriano (cuando se negó a la clase obrera como el actor metafísico de la historia y se abrió la puerta a una ética sin sujeto), y es desarrollado con la participación de E. Laclau (hasta su obra *La razón populista*), confrontando entonces el tema de la construcción del pueblo como actor o sujeto colectivo de la política. En tercer lugar, desde las experiencias de los nuevos movimientos sociales o populares latinoamericanos, y de revoluciones como la Sandinista, exige plantear nuevamente la cuestión clase-pueblo, desde el horizonte y vocabulario de la posición mesiánica colectiva de W. Benjamin.

En un reciente conjunto de ensayos³ se utiliza el concepto de analogía para aplicarlo al contenido semántico de pueblo, que siendo analógico guarda una cierta semejanza en sus distintos usos, pero no son mera aplicación de una identidad, cuestión que fue también rastreada en la relectura de la obra de Marx.⁴

Lo cierto es que el pueblo puede ser definido (desde el uso que efectúa Fidel Castro⁵, entre otros, claramente. Por ello habrá que distinguir precisamente entre el pueblo, lo popular, y el populismo, esfuerzo que no efectúa E. Laclau.

Mientras que en la *Arquitectónica* de la Política de la Liberación por una parte, el despliegue del poder político es comprendido en un sentido *positivo* —evitando su identificación con la dominación y pensando la legitimidad de la comunidad política— y, por otra, el orden político se establece de manera abstracta, como no fracturado, formulando, de manera conjunta, en el marco filosófico de la Totalidad, ahora en este § 31 lo que se busca es, más bien, comprender el poder en su sentido crítico, como el poder de la comunidad política, que es estricta y por vez primera el *pueblo*, y que se enfrenta a un

¹ Los textos situados a continuación son para tenerlo presentes, porque se refieren a distintos aspectos propio del párrafo. Véanse los temas tratados en Dussel, 1979; 1985, 1, 4 y 5 y 15; 2006, 11, 12 y 15; 2009, 14; 2014 d, 2.5 y 3.1; 2015, 8; 2015, 8; y el artículo “Analogía y comunicación”, en Dussel, 2019.

² (*Ética de la Liberación*, 1998, cap. 6)

³ En Dussel, 2019.

⁴ Desde Dussel, 1985.

⁵ Expuesto en la tesis 11 de Dussel, 2006.

orden ya fetichizado, necropolítico. Es el momento de la alteridad, de la liberación como ruptura, que todavía no es la construcción del orden nuevo, pero que no podría existir sin este movimiento previo.

Lo que nos interesa, en este sentido, es comprender cuáles son los fundamentos de este poder político y del acontecimiento que provoca, pero para hacerlo, precisamos antes dedicarnos a pensar críticamente la categoría de *pueblo* ya que, frente a posiciones de derecha que la despolitizan, del liberalismo que confunde lo popular con el populismo —asumiendo una carga peyorativa del término—, de la izquierda ortodoxa que construye la categoría de *clase* en función de una determinación objetiva, derivada de una perspectiva economicista y, frente, también, a posiciones que piensan más bien en la *multitud* como Antonio Negri, o de «redes», esta Política recupera la categoría de *pueblo* y la redefine en función de ser útil a la experiencia de las luchas de liberación actuales.

Si en la *Arquitectónica* se establecía la sede última del poder en la comunidad política con voluntad de vida que constituía instituciones, en este caso, es el pueblo el actor que, con base en esa voluntad de vida negada, las destruye para crear las nuevas más justas. Esta redefinición ha entrado en diálogo con Ernesto Laclau, que, partiendo del mismo objetivo de confrontar las posiciones equívocas sobre la categoría, caminó en una dirección y un método distinto al que lo practica la Política de la Liberación. Abordaremos esta discusión con la intención de comprender el momento de articulación de los actores sociales en su lucha por la hegemonía, y ofrecer marcos críticos para la praxis antidominadora, crítica.

Ahora bien, el paradigma mesiánico nutrirá, de modo similar a como lo hace en la filosofía bejaminiana, la comprensión histórica de este poder negativo, que se expresa en una pretensión política crítica de justicia. En dos sentidos, fundamentalmente: el *pueblo* como *resto* (en la sugerencia de G. Agamben), es decir, como la articulación que conforma un poder liberarse y el acontecimiento como ruptura, abordado desde una metafísica de la alteridad que da cuenta del momento crítico de su rebelión.

1. El «pueblo» como categoría crítico-negativa de la Política de la Liberación.

[472] Así como la «comunidad política» ofrecía en la *Arquitectónica* una categoría abstracta, útil, para pensar el poder en un sentido ontológico positivo, como sede en último término del poder político que se institucionaliza por la *potestas*, el *pueblo*, como categoría concreta en esta segunda *configuración* del proceso político, corresponderá más bien a la fuente de poder político (una *hiperpotentia*) que critica, se organiza y lucha para la destrucción parcial o total de la totalidad fetichizada. El pueblo es el actor antifetichista, de la negación a la negación de la voluntad de vivir que le da sentido a la política.

Esta dimensión, en primer lugar, crítico-negativa intenta comprender los procesos a partir de los cuales actores sociales —como las mujeres oprimidas por el patriarcado, los y las obreras por su condición de clase, los y las defensoras del territorio, aquellos y aquellas que luchan contra el racismo, contra la colonialidad del poder y el colonialismo propiamente dicho, contra la negación de su vida material ya sea expresada en su cuerpo o en el de la vida en general, contra las estructuras anquilosadas de las instituciones académicas, eclesiales o de gobierno, contra las determinaciones sociales e históricas del género y las políticas de la sexualidad, entre otras muchas manifestaciones de la negatividad del sistema capitalista moderno— se articulan en un proceso político de rebelión contra el bloque hegemónico vigente.

Ha sido necesario en el proceso de este pensamiento, que la Política de la Liberación se detenga a aclarar el significado de los conceptos de *populismo* y lo *popular*, para evitar confusiones que impidan comprender la categoría de *pueblo* como una propiamente teórica-política, filosófica, como un instrumento hermenéutico útil para las luchas contra la dominación.

1. *El pueblo, lo popular y el populismo*

La apuesta por la resignificación de la categoría de *pueblo* no es sencilla, ya que a lo largo de la historia del siglo XX y hasta la actualidad, el liberalismo, el conservadurismo neoliberal y la ortodoxia marxista, desde la periferia latinoamericana, pero también desde la construcción teórica y política del centro, han constituido un sentido de lo popular que se ajusta a cada una de sus agendas y a sus propios dogmas políticos⁶.

Para los liberales de ayer y los neoliberales de hoy, que parten del individuo como el núcleo básico de constitución de lo social —cuando no se niega de manera radical la existencia incluso de la sociedad—, el reconocimiento del pueblo como un actor colectivo histórico y, aún más, como sede del poder político, es un paso que no están dispuestos a dar. El pueblo de los liberales es esa masa inculta incapaz de gobernarse a sí misma, sometida irremediabilmente al error y a la irracionalidad. El desprecio a lo popular y la reivindicación abstracta de una ciudadanía ciega a las distinciones de clase, género y raza se ha constituido en la política de las clases dominantes cuya ideología ha sometido durante siglos a los pueblos latinoamericanos, arrebatándoles el poder de hacerse cargo de su propio destino y reduciéndoles el campo de lo político a una especie de participación ciudadana a partir del voto, que sólo reivindica una democracia formal sobre la que buscan legitimarse.

Ahora bien, la aparición de gobiernos latinoamericanos que fueron resultado de grandes movilizaciones populares en la última década en países como la Nicaragua sandinista, incluyendo al de Luis Inacio “Lula” Brasil, de la Bolivia de Evo Morales, de Ecuador, de Argentina, etcétera, es criticada desde el neoliberalismo como un fenómeno *populista* y, aunque la Política de la Liberación distingue su categoría de *pueblo* de la de *populismo*, también reconoce el cambio que actualmente se juega en la significación del calificativo, porque está siendo utilizado para denostar cualquier medida, movimiento social o político que se oponga a la globalización basada en el consenso de Washington y a las reformas estructurales que están siendo implementadas en los Estados periféricos con la finalidad de facilitar y legitimar esta nueva fase de acumulación del capital en el contexto de la economía neoliberal⁷. Incluso, en este mismo contexto, aunque la Política de la Liberación se ha posicionado frente a expresiones del capitalismo nacional periférico nacidas en el siglo XX como la de L. Cárdenas, G. Vargas y J. D. Perón, porque no buscaban la superación del sistema capitalista, ahora reconoce la importancia de aquel populismo histórico latinoamericano (de 1930 a 1955) que dio cumplimiento a demandas y

6 Esto sin contar la apropiación sociológica del término en un sentido meramente cuantitativo, como población, haciendo referencia a la cantidad de personas que habitan un territorio y aquella propia del nacionalismo, que identificaba dicha población a partir de rasgos culturales como la lengua y la historia común, pero desde una mirada todavía univocista y con fuertes herencias coloniales.

7 Véase Dussel, 2015.

reivindicaciones populares en la etapa de mayor crecimiento económico sostenido en América Latina durante el siglo pasado.

Por su parte, contra la ortodoxia marxista, la Política de la Liberación argumentará, desde una relectura de Marx⁸, que la categoría de *pueblo* abre la discusión sobre la cuestión de *lo popular*, recuperando el legado de los procesos revolucionarios surgidos en los países periféricos latinoamericanos para dar respuesta a la pobreza y a la explotación capitalista; procesos que poseen una cultura popular histórica que necesita ser comprendida en términos políticos.

Lo popular muestra la producción cultural de un pueblo que, desde su propia historia, va constituyendo una praxis, un horizonte de sentido, de manera no esencial, pero sí sustantivamente, como sede del poder político que pone en cuestión, deslegitima y busca destruir la Totalidad vigente dominadora. Si se piensa en una historia cultural latinoamericana: la época de la cristiandad colonial —que significó la dominación de una cultura sobre otras—; luego la cultura de la Ilustración y su praxis burguesa en el contexto de la expansión imperialista y del positivismo en el siglo XIX, pasando por la cultura “nacional” hegemónica en el populismo del siglo XX —que, no obstante, ha sido la experiencia más progresista—, hasta llegar a la decadencia de la cultura *desarrollista* y los autoritarismos militaristas, encontramos una cultura popular, que expresaría históricamente la respuesta del pueblo a todas estas formas de dominación:

“Esa sucesión de períodos de las clases dominantes (Ilustración, conservadurismo, liberalismo positivista, populismo, desarrollismo y neofascismo periférico) tiene como contrapartida, en diversas fases, con diferencias nacionales, regionales y hasta locales, una *cultura popular*, de clases, etnias y otros grupos explotados, que han ido creando en cada uno de los períodos de manera diferente, y que entronca con la historia de la *cultura popular* de la cristiandad colonial (...). Su memoria retiene sus héroes, sus gestas, sus símbolos desde la época amerindia, colonial o independiente, pero siempre desde abajo y por ello con mayor continuidad que la misma cultura dominante, que al pasar de una clase dominante a otra, produce una ruptura en profundidad.”⁹

La cultura popular se juega en la autenticidad de un pueblo que cobra conciencia de la historicidad de su sufrimiento y de la autoconciencia de ser la sede del poder que le ha sido arrebatado. La importancia del concepto de *lo popular* en la Política de la Liberación reside en la necesidad de dar cuenta de una experiencia más compleja en la constitución de clases de los oprimidos que se oponen a la Totalidad en Latinoamérica. Mientras que en Europa el campesinado se transformó casi en su totalidad en trabajo asalariado por el proceso de industrialización, en América Latina, el capitalismo colonial y liberal provocaron efectos que no sólo derivaron en la constitución de clases sociales, sino de racismo, patriarcado, luchas por la reivindicación de las comunidades originarias y la defensa de los bienes naturales comunes, contra el machismo, contra el poder de la *blanquitud*, luchas que, por

8 La recuperación que la Filosofía de la Liberación ha hecho en determinados momentos del uso que hace K. Marx del concepto de *pauper* (de pobre) ha buscado, por una parte, comprender el pensamiento marxiano desde la categoría de «exterioridad» —a partir de la retroalimentación teórica producida por el encuentro con *Totalidad e Infinito* de Levinas— y, por otra, mostrar que el uso de este concepto no obedece a ningún afán esencialista que pueda ser tachado de *populista*, a no ser que se le adjudique la misma crítica a Marx.

9 Dussel, 1984, p. 14.

una parte, han manifestado un grado de exterioridad mayor a aquel que ha mostrado el obrero de estas latitudes y, por otra, han evidenciado la incomprensión de la que han sido objeto cuando se abordan desde la categoría de *clase*. Si bien la cultura proletaria ha sido importante en la historia latinoamericana, es sólo una expresión del pueblo, cuya cultura popular es más amplia. La memoria histórica y la conciencia de clase no tiene tanta significación como la memoria y la conciencia de ser pueblo.

Desde esta lectura marxista “sin calco ni copia” de la Filosofía de la Liberación, se abren al menos dos caminos teóricos: por una parte, aparece el pueblo, como el actor de la política de la liberación, no desdeñando la categoría de clase, sino integrándola, subsumiéndola; lo que, por otra parte, le lleva a la comprensión del pueblo a partir de la noción marxista de *pauper* que le indica el contenido material de la pobreza y la dimensión crítica ante la totalidad capitalista.

La Filosofía de la Liberación —y en concreto esta Política— recupera la noción de *pauper* en Marx, que muestra la oposición dialéctica del trabajo vivo¹⁰ con el capital: el *pobre*, ya sea como desocupado antes de ser subsumido o como expulsado después, no es sino pobreza absoluta, corporalidad personificada y portadora de una capacidad para-sí que está aislada como no-capital, como no-trabajo objetivado de las condiciones de reproducción del sistema. Este no-ser del capital, su “plena nada”¹¹, sitúa al pobre en la exterioridad del sistema y es por ello que aparece como una categoría antropológica y metafísica (o trans-ontológica), de origen y estatuto ético con un sentido radicalmente distinto, ya que la oposición que establece no ocurre al interior del modo de producción sino desde su exterior, desde un más allá del horizonte del ser del sistema.

Aunque buena parte del marxismo ha dado cuenta de las determinaciones del capital luego de subsumir al trabajo vivo, para la Filosofía de la Liberación todo se inicia desde la exterioridad del capital, desde el ser humano real, es decir, desde “la alteridad real del que será obrero”, alteridad que nunca será olvidada por Marx y que “constituirá siendo el punto de apoyo de [su] criticidad”¹². Esta será una de las razones por las cuales, aunque esta Política no prescinde de la categoría de clase, argumenta que la misma únicamente es capaz de mostrar al «oprimido como oprimido» en el campo económico y no al «oprimido como exterioridad» en el campo político (y también económico), es decir, como pueblo.

En este sentido, el rostro del Otro, como pobre, revela el rostro de una mujer, de una raza, de una generación, de una clase social, de una nación¹³, es lo que le da un sentido extra-económico al pasaje de una totalidad a otra, y también a la ruptura. El pobre es el excluido de la riqueza objetiva, el pueblo es el colectivo histórico de los oprimidos que lucha por el aniquilamiento de un sistema injusto y el pasaje a uno distinto mejor, creando una cultura popular alternativa, que puede —o no— ser revolucionaria pero que, en todo caso, será una cultura de resistencia, y con una organización propia.

El pueblo puede tener manifestaciones populares, pero no es de lo popular como pura negación vacía, sino desde la positividad histórica de lo popular desde donde nace la crítica y la lucha contra el poder que se ejerce como dominación política, cultural, económica. El pueblo no nace cuando la Totalidad niega el ejercicio de su voluntad de

¹⁰ Véase Dussel, 1985 b, cap. 7.

¹¹ Véase Dussel, 1985.

¹² Dussel, 1985, p.18.

¹³ Véase Dussel, 1979.

vivir, incluso ni cuando se vuelve insoportable, sino cuando niega la negación a ese ejercicio y muestra el conflicto, la injusticia que le subyace. Es entonces que la comunidad política se escinde, y de la comunidad de víctimas, que antes formaba como una parte pasiva¹⁴ en ella, se constituye distinto fruto de una ruptura, un actor político con principios, posibilidades, estrategias y marcos de transformación histórica propia.

2. La constitución del pueblo, un diálogo con Ernesto Laclau.

[473] Ya desde 1985 en *Hegemonía y estrategia socialista*, en medio de la denominada “crisis del marxismo”, Laclau se da a la tarea de hacer una crítica a los fundamentos teóricos y políticos que habían constituido tradicionalmente el horizonte intelectual de la izquierda¹⁵. Además, “la crítica al esencialismo filosófico, el nuevo papel asignado al lenguaje en la estructuración de las relaciones sociales y la deconstrucción de la categoría de “sujeto” en lo que respecta a la constitución de las identidades colectivas”¹⁶, debates álgidos en la época, conformarán sustantivamente la fundamentación de su teoría política. Esto es importante porque supone un tejido argumentativo formulado desde una compleja madeja teórica, distinta a aquella que teje la propia Política de la Liberación¹⁷. Aunque esta última comparte la crítica al esencialismo, a la racionalidad iluminista, a la necesidad de pensar en la dimensión discursiva de la política, una relectura crítica de Marx, de Levinas y de Pierce e incluso de la Escuela de Frankfurt, dará resultados distintos para un mismo problema: la constitución del pueblo.

Para Laclau la constitución del pueblo se da en un proceso que inicia a partir de demandas democráticas¹⁸ que no son satisfechas y que se articulan provocando una dicotomización del espectro político a partir de la conformación de una relación equivalencial entre ellas, constituyéndose ya, por su propia articulación, como demandas

14 En el sentido de que no es transformadora, lo que no niega la participación activa y productiva en la relación de subalternidad.

15 Sobre todo, hace referencia al esencialismo doctrinario del marxismo, tanto en su visión de la historia como determinada por leyes necesarias como en la identificación del sujeto histórico con la clase obrera postulando, por su parte, la necesaria contingencia en la constitución de todo lo social y a la hegemonía como la lógica de dicha constitución que recompone y rearticula los fragmentos sociales constituyendo la unidad que denomina pueblo, el pueblo del populismo.

16 Laclau, 1985, p.3.

17 Aunque también ambos coinciden en una relectura de Gramsci, la Política de la Liberación recupera significativamente el concepto de «bloque social de los oprimidos» y Laclau, por su parte, busca la radicalización de la categoría de «hegemonía». En *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Laclau señala que la recuperación de la categoría ha pasado por tres niveles de radicalización: 1) la hegemonía como articulación de significantes flotantes. 2) el carácter incompleto y contingente de la totalidad y del propio proyecto hegemónico y 3) el reconocimiento de que dicha ambigüedad e incompletud no es resultado de una imposibilidad empírica sino como algo que “trabaja” desde el comienzo en el interior de la estructura (1990:44-46). Laclau lo que busca es que conceptos como «guerra de posición», «voluntad colectiva», «intelectuales orgánicos» sean leídas retóricamente, con el fin de alcanzar una nueva flexibilidad estratégica en el análisis político.

18 La manera en la que Laclau define lo democrático no parte, a diferencia de la Política de la Liberación, de un juicio normativo de legitimidad, sino de un plano estrictamente descriptivo. Por “demandas democráticas” se refiere, en este sentido, a aquellas que son formuladas “al sistema por alguien que ha sido excluido del mismo” y que muestra en su propia emergencia su privación y su falta (2006:164)

populares que, de manera muy incipiente, comienzan a construir al pueblo como actor histórico potencial¹⁹. El ejemplo que nos da es el siguiente:

“Pensemos en una gran masa de migrantes agrarios que se ha establecido en las villas miseria ubicadas en las afueras de una ciudad industrial en desarrollo. Surgen problemas de vivienda, y el grupo de personas afectadas pide a las autoridades locales algún tipo de solución. Aquí tenemos una demanda que, inicialmente tal vez sea sólo una petición. Si la demanda es satisfecha, allí termina el problema; pero si no lo es, la gente puede comenzar a percibir que los vecinos tienen otras demandas igualmente insatisfechas —problemas de agua, salud, educación, etcétera. Si la situación permanece igual por un determinado tiempo, habrá una acumulación de demandas insatisfechas y una creciente incapacidad del sistema institucional para absorberlas de un modo diferencial (cada una de manera separada de las otras) y esto establece entre ellas una relación equivalencial. El resultado fácilmente podría ser, si no es interrumpido por factores externos, el surgimiento de un abismo cada vez mayor que separe al sistema institucional de la población.”²⁰

Este abismo se va a haciendo cada vez mayor porque “los que habían sido pedidos *al* interior de las instituciones pasan a ser exigencias dirigidas a las instituciones y, a cierta altura, ellas pueden pasar a ser exigencias *contra* el orden institucional”²¹. Además, para Laclau, esta separación, esta frontera, será esencial en la constitución de la identidad popular, en la unificación simbólica²² de las demandas más allá de “un vago sentimiento de solidaridad” o de la “simple suma de los lazos equivalenciales”²³ en un sistema estable de significación. En este sentido, la aparición de la frontera, la articulación y la unificación simbólica serían las dimensiones estructurales de la razón populista que será entendida, pues, como razón política.

Ahora bien, para Laclau, cualquier identidad popular requiere ser condensada en torno a palabras e imágenes, significantes que se refieran a la cadena equivalencial como una totalidad construida por demandas que aparecen diferentes, e “implica una articulación entre universalidad y particularidad que sólo es concebible en términos de analogía”²⁴ y es, precisamente, a esta relación tensa entre lo universal y lo particular y a la contaminación mutua entre ambas, que le llama «hegemonía». Lo que sucede en esta relación es que la equivalencia supone la claudicación parcial de la particularidad, destacando lo que todas las particularidades tienen en común, dando como resultado la encarnación de una función totalizadora.

En *La razón populista* Laclau ofrece algunos ejemplos con los que ilustra su teoría: uno es el caso del boulangismo, un movimiento que se dio en medio de la crisis de la república en Francia durante la década de los ochenta del siglo XIX. Este movimiento tenía como característica la articulación de fuerzas y actores heterogéneos tanto de la izquierda como de la derecha, atravesando la mayoría de los sectores y las clases sociales. Como ninguna de las demandas particulares de los grupos pudo ser absorbida orgánicamente por

19 Laclau, 2006, p.99.

20 *Op. cit.*, pp. 98-99

21 Laclau, 2008, p.61.

22 En *Hegemonía y estrategia socialista*, Laclau sostiene que: “El carácter simbólico —es decir, sobredeterminado— de las relaciones sociales implica, por tanto, que éstas carecen de una literalidad última que las reduciría a momentos necesarios de una ley inmanente” (1985:164)

23 Laclau, 2006, p.102.

24 Laclau, 2014, p.291.

el sistema institucional existente, se creó un vínculo equivalencial entre ellas, un “aire de familia”²⁵ a partir de la confrontación a un enemigo común: el sistema parlamentario corrupto. La función totalizadora la cumplió el nombre de Boulanger, el general carismático alrededor del cual se articularon todas las demandas. En este caso, la relación entre lo particular y lo universal expresaba una tensión entre la singularidad de cada demanda —que obedecía a circunstancias propias de cada clase social y de cada sector ideológico— y la universalidad de la articulación del pueblo boulangista.

Hay que decir, además, que el pueblo del populismo laclauiano es, precisamente, esa *plebs* que reclama ser el único *populus* legítimo, es decir, una parcialidad que asume la legitimidad de representar a la totalidad de la comunidad. “Todo el poder a los soviets” expresaría, en ese sentido, de qué manera los soviets representaban la totalidad del pueblo ruso en su lucha contra el zarismo y en la instauración del nuevo *populus* socialista, lo que corresponde, para el autor, un reclamo estrictamente populista. La distinción entre un discurso populista y uno institucionalista es que mientras en este último la diferencialidad reclama ser concebida como el único equivalente legítimo, considerando a todas las diferencias como igualmente válidas dentro de la totalidad, en el caso del populismo, hay una parte que se identifica con el todo, pero ese todo va a ser siempre una “plenitud ausente”, en el sentido que nunca podrá constituirse como una totalidad, un universo discursivo plenamente cerrado sobre sí mismo²⁶.

Habría que entender que para Laclau, toda práctica social “se constituye bajo la forma de secuencias discursivas”²⁷, las cuales articulan elementos lingüísticos y extra-lingüísticos”²⁸ que vuelven imposible la constitución de lo social como un orden objetivo, por eso es que todo discurso de fijación, irremediabilmente, será metafórico.

Toda hegemonía intenta retotalizar y hacer necesarios, tanto como sea posible, los vínculos contingentes en que su poder articulador está basado. En tal sentido, ella tiende a la totalización metafórica. Esto es lo que le da su dimensión de poder.²⁹

[474] La constitución del pueblo del populismo, requiere reconocer el hecho de que mientras más extendida es la cadena equivalencial de demandas, es decir, mientras sea mayor no sólo el número sino la diferencia entre las demandas insatisfechas, menos van a estar ligados esos significantes a sus particularidades originales. En la lógica populista hay una necesidad de privilegiar la representación metafórica de la universalidad relativa de la cadena por encima de la expresión del reclamo particular. Es por esto que para Laclau, la

25 Laclau, 2006, p. 225.

26 La imposibilidad de cierre de la Totalidad sobre sí misma está fundamentada, en la política laclauiana, de manera formal, es una imposibilidad discursiva. La Política de la Liberación puede estar de acuerdo, pero no dejaría de añadir la imposibilidad que tiene la Totalidad de totalizarse a sí misma sin volverse fetiche. La Totalidad no puede cerrarse porque están los cuerpos, las subjetividades, la naturaleza. Si no puede cerrarse discursivamente como sostiene Laclau, quizás esto sucede porque, precisamente, hay una dimensión material que le subyace y le atraviesa.

27 Para Laclau, “el discurso no está exclusiva o primariamente ligado al habla o a la escritura, sino que abarca a toda práctica significante. Esto implica que es equivalente a la producción social del sentido, es decir, al tejido mismo de la vida social. No hay posibilidad de separar estrictamente significado de acción” (2014:83)

28 Laclau, 1998, p. 62.

29 Laclau, 2014, p.112.

identidad popular funciona como un significante tendencialmente vacío³⁰ que, de manera siempre incompleta y contingente, llena el pueblo³¹.

Cuando hablamos de “significantes vacíos” queremos decir (...) que existe un punto, dentro del sistema de significación, que es constitutivamente irrepresentable; que, en ese sentido, permanece vacío, pero es un vacío que puede ser significado porque es un vacío dentro de la significación.³²

Es decir, las demandas no comparten nada positivo, su plenitud es inalcanzable y, por tanto, vacía; no habría ningún rasgo común abstracto subyacente a las mismas que habría de buscarse. Si su articulación es posible, es porque se lleva a cabo una operación performativa en la que se constituye, por una parte, una oposición heterogénea a un poder antagónico, pero, también, un espacio de representación en el que una de las demandas hegemoniza el significante vacío, pero no como totalidad plena, sino como unicidad siempre fallida, que se muestra a sí misma a través de su propia ausencia³³. La ruptura entre un “nosotros” y un “ellos” constituirá, además, la construcción de un nuevo “nosotros” como nueva totalidad, como *populus*, es la dimensión de la heterogeneidad dentro del sistema que no logra, tampoco, ser propiamente homogénea en sí misma —y por eso la “ausencia”—, por las mismas razones por las que ninguna totalidad puede cerrarse.

Otro ejemplo que da Laclau en este sentido es la lucha que dio el Partido Comunista Italiano (PCI) al final de la Segunda Guerra Mundial en el que la clase obrera “operó como el centro metafórico de una variedad de luchas que constantemente excedería su presencia de clase estrictamente obrera”³⁴, ocupando el lugar del significante vacío en una cadena equivalencial de demandas, lo que provocó que la singularidad de la lucha obrera, si bien hegemonizó las demás luchas en torno suyo, también rebasó los significantes de clase a los que conceptualmente pareciera estar determinada.

Aunque la complejidad de la teoría laclauiana requeriría un análisis más detallado, por ejemplo, de la función de la metonimia, la metáfora, la sinécdoque y la catacresis en la constitución de lo social o, también, de los propios fundamentos retóricos de la política, nos parece que con lo aquí expuesto sobre la manera en la que se constituye el pueblo del populismo, nos permite encontrar ejes de discusión con la Política de la Liberación, por lo menos los siguientes: (a) La ausencia de marcos normativos: la necesidad de distinguir un populismo de derecha de uno de izquierda, (b) la manera en la que se produce la articulación analógica: ¿sustitución o comprensión del Otro?, (c) La tendencia al formalismo: ¿el discurso y la praxis o esta última y la corporalidad?, (d) La ausencia de una exterioridad metafísica, (e) la lógica de la racionalidad política.

(a) Para la política de la liberación, hay una necesidad de establecer los marcos normativos a partir de los cuales el pueblo se constituye como tal. A diferencia de Laclau que busca describir el proceso político a partir del cual se constituye el pueblo y encontrar

30 Laclau, 2006, p.125.

31 Algo similar sucede con la manera en la que Laclau entiende la historia, como situaciones concretas vacías de significado que el antagonismo llena con el despliegue de sus prácticas, discursos y subjetivaciones. La contingencia de la historia, la vacía de sentido. Por el contrario, en la Política de la Liberación, está llena del sentido producido por la experiencia de vivir la exterioridad de un sistema.

32 *Op. cit.*, p. 136.

33 *Op. cit.*, p. 277.

34 *Op. cit.*, p. 227.

los elementos estructurales y estratégicos de la razón populista, sin elaborar teoría para distinguir un populismo de derecha de uno de izquierda, la Política de la Liberación, que parte de su reflexión sobre el pueblo desde la exterioridad a la totalidad de un sistema dominante, no puede prescindir de los marcos normativos porque estos se desprenden, precisamente, de aquello que la totalidad está negando. No se puede justificar una totalidad dominadora que niegue la vida de las personas, que no les permita el desarrollo de su cultura, que atente contra los flujos vitales de la naturaleza, que se conciba a sí misma como la fuente última del poder acallando la palabra, excluyendo de la deliberación y la participación política. No se puede justificar porque no tiene la legitimidad que otorga el poder como *potentia*, que reside siempre y en última instancia, en la comunidad política. Cuando no se obedece al poder político de la comunidad, la *potentia* puede devenir en *hiperpotentia*. El poder del pueblo para atacar un sistema que no le permite vivir no radica en una legitimidad abstracta, tampoco legal, sino está fundamentada, básicamente, en la violación de los principios que permiten el desarrollo pleno de su corporalidad viviente y son estos mismos principios, pero en un sentido crítico, los que ofrecen un marco normativo a su praxis antidominadora: la afirmación de la vida de las víctimas del sistema, el consenso de los oprimidos y la ineficiencia del sistema. Por eso la razón política no puede, en la Política de la Liberación, ser la misma en un populismo de derecha que de izquierda, porque el primero no es capaz de mantener la vigencia de los principios normativos que legitiman su propia ruptura con el orden establecido. Es la distinción entre “lo popular” y “el populismo” que no está clara en la teoría Laclauiana, lo que le permite a la política de la liberación dar cuenta de una caracterización del pueblo como bloque social de los oprimidos y de lo popular como la cultura que le es propia, de tal manera que, por descarte, la noción de “populismo” —que puede hacer referencia a prácticas donde el actor no es el pueblo— no pueda contenerla.

(b) La coincidencia con Laclau en optar por una lógica de la analogía para pensar sobre el proceso de articulación hegemónica, muestra la separación de ambas filosofías de cualquier pretensión de pensar al pueblo desde una perspectiva univocista o esencialista. La analogía entre las luchas produce un pueblo, un actor colectivo, heterogéneo, con demandas y reivindicaciones distintas, pero semejantes, en el sentido que se oponen a enemigos comunes —a la manera como está pensando Laclau el antagonismo— pero también y, sobre todo, en el sentido de una ética por el Otro, por la vida, por la solidaridad y la liberación que dichos actores son capaces de poner en ejercicio —que Laclau, por su parte, no teoriza.

Es decir, mientras que en Laclau la hegemonía de los actores sociales se constituye a partir del ejercicio de representación que una reivindicación particular pretende hacer en nombre de una universalidad metafórica y busca comprender la articulación a partir de fundamentos retóricos de la política, en la Política de la Liberación lo que se busca es, más bien, pensar el proceso de articulación hegemónica a partir de una pretensión crítica de justicia en cada uno de los actores, pero también como bloque social de los oprimidos, es decir como pueblo. No se trata, entonces, de la sustitución ni de la representación de la universalidad de las demandas por una singularidad, como un proceso performativo en el ámbito del discurso —por más ampliada que la noción de discurso pueda presentarse—, la constitución analógica del pueblo se da más bien cuando los distintos actores se articulan entre ellos por medio del diálogo y de la traducción de sus requerimientos o necesidades a

partir de una “fusión de horizontes”³⁵ de sus mundos, en una comunidad de comunicación en la que participan en la construcción de una verdad pluriversal más allá de sus diferencias pero, también, de una pretendida homogeneidad.

Pensemos, por ejemplo, en los movimientos sociales críticos que surgieron en los sesenta, originados en el seno de la sociedad civil y que buscan el reconocimiento de sus derechos frente a una totalidad que se los niega. Pensemos en la irrupción de las comunidades originarias que se reivindican zapatistas, al sur de Chiapas que, el mismo día que se firmaba el Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos y Canadá le declararon la guerra al Estado mexicano. La fusión de horizontes de los movimientos feministas, raciales, ecologistas, de clase, de las comunidades originarias, no está pensada como la difuminación de las particularidades de cada demanda en función de la construcción de una universalidad que las constituya.

Los movimientos feministas reconocen que la mujer empobrecida por el capital, la racializada, la mujer que llaman “indígena” vive de manera singular y distinta la exterioridad dentro del sistema patriarcal, por eso en el consenso de los oprimidos, cuando es crítico, se hace suya esa demanda y el sindicato y las comunidades originarias, por ejemplo, cuestionan sus prácticas machistas. Los movimientos raciales ponen el acento en el dominio de la *blanquitud* y exigen el abandono de prejuicios racistas. Los movimientos ecologistas alertan sobre la inviabilidad de la vida humana en el planeta, lo que lleva al resto de los oprimidos a transformar su relación en la naturaleza. Los movimientos de clase mantienen la necesidad de luchar contra la relación social del capital, contra la dominación del ser humano por el ser humano y, al mismo tiempo que reconoce que la explotación de clase la viven de manera distinta las mujeres, los afrodescendientes, los “indígenas”, también establece, en el consenso, la necesidad de que estos actores reconozcan la lucha anticapitalista. Las comunidades originarias, por su parte, llevan al diálogo la reivindicación de la autonomía, de las formas de organización comunitarias, de la relación sagrada con lo vivo; tienen una relación analógica más fuerte con los ecologistas por la semejanza en la demanda que critica la inviabilidad de la vida y la relación de lo vivo en la naturaleza, también coincide con el anticapitalismo de los movimientos de clase, en el sentido que se confronta con un modelo de desarrollo que destruye los medios de reproducción de su vida como comunidad. De los movimientos feministas y afrodescendientes están aprendiendo a cuestionar las prácticas machistas y los prejuicios raciales. Cada uno de los actores del consenso crítico de los oprimidos va llenando de sentido la constitución del pueblo y, al hacerlo, no ceden particularidad, sino la transforman. El encuentro con la Otra, con el Otro es una experiencia metafísica, en el sentido que es una experiencia que se da en la Exterioridad de un sistema que se ha fetichizado y donde los rostros se reconocen como Otros, Otras, negados por una misma Totalidad que los atraviesa y que, al negarla, llevan a cabo una praxis antidominadora que les transforma a sí mismos. Aunque en algún caso una demanda podría cobrar preponderancia sobre las otras, eso no es lo esencial en el proceso de constitución de la hegemonía del pueblo, la universalidad que se construye no se basa en la identificación con un significativo tendencialmente vacío, sino en la interpenetración de las demandas, lo que da como resultado, más bien, una pluriversalidad crítica que se enfrenta a la Totalidad que

35 Propuesta categorial de Enrique Dussel que aparece en un texto aún sin publicar titulado “Analogía y comunicación”.

la niega. Para la Política de la Liberación es claro que esa Totalidad es la Modernidad que se instaló con la conquista y la invasión de América Latina, basada en un modo de producción capitalista, racista, ecocida, patriarcal y el pueblo es el actor que critica y luego rompe esa Totalidad, construyendo una nueva y distinta a partir del pluriverso generado del consenso crítico de los oprimidos como exterioridad.

(c) Ahora bien, habría que decir que la teoría política desarrollada por Laclau, aunque aborda la dimensión de la praxis y aunque justifique la categoría de discurso más allá de sus connotaciones lingüísticas, no se detiene en aquello que en la *Razón populista* (2006) llama “la materia prima” de las demandas y que, para la Política de la Liberación, es fundamental, porque es desde la corporalidad viviente, desde la voluntad de vida, desde donde se legitima la razón y la praxis política. En este sentido, podría decirse que en Laclau hay una tendencia al formalismo. No es que la Política de la Liberación renuncie a la dimensión formal de la política, al contrario, la reconoce como uno de sus principios, pero también muestra la necesidad de reconocer un principio crítico material de vida sin el cual la dimensión formal a la que apelan teorías como la de Laclau, no sería posible y, por tanto, muestra que le subyace, se establece como su límite, pero, sobre todo, como su fundamento.

(d) Para la Política de la Liberación la categoría de «exterioridad» constituye una de las más importantes de toda su arquitectónica pero también de su crítica, porque es desde la exterioridad desde donde se anuncia la destrucción del sistema, juzgado por su inviabilidad, por su injusticia. El «pueblo» de la Política de la Liberación, no sólo da cuenta de aquello que todas las demandas tienen en común —su negatividad—, el consenso crítico de los oprimidos y la fractura que hacen de la totalidad también los confronta con ellos mismos, reconociendo los distintos grados de exterioridad que experimentan. La condensación de su articulación no estaría, entonces, en función únicamente de los procesos discursivos de simbolización, no es sólo la contingencia del orden que no puede cerrarse lo que se evidencia, la dimensión ético-política de la exterioridad muestra el contenido material de las demandas, a través de una interpelación mutua en la que los actores que constituyen el pueblo van transformando la totalidad desde la crítica, la autocrítica y la ruptura.

(e) Para terminar este apartado, habría que señalar, por último, que la filosofía de la Razón Populista está basada en una ontología del conflicto. La totalidad, contingente, se fractura porque no puede absorber de manera diferenciada las demandas, pero también, cada sujeto colectivo que demanda, en lo particular, vive la tensión de una propia contingencia y de la relación entre lo universal y lo singular que se juega en su interior. La filosofía de la Política de la Liberación por su parte, está fundamentada en una metafísica de la alteridad que le da a la voluntad de vivir su dimensión constitutiva y crítica. Son dos elecciones teóricas que no son arbitrarias sino que, como hemos visto, responden en gran medida a las tradiciones de pensamiento y a los lugares de enunciación desde los cuales se formulan. Aunque Laclau no deja de pensar en América Latina, su pensamiento está anclado al universo discursivo de la filosofía europea, con su influencia posmoderna, postfascista³⁶. La Política de la Liberación, al contrario, se enuncia desde la exterioridad de

36 Nos parece que la experiencia del totalitarismo fascista que se vivió en Europa ha generado en la producción filosófica la tendencia a una ontología de la política que postula el conflicto, la contingencia, hay un esfuerzo teórico considerable por destruir cualquier pretensión de totalidad, y como es su costumbre, dicha ontología es pensada de manera universal. Lo que nos enseña la Política de la Liberación, en términos

la filosofía del centro y crea un aparato categorial propio, comprometido con las luchas de los pueblos latinoamericanos no para describir cualquier tipo de articulación política, sino aquellas que tienen pretensión de justicia y que buscan la liberación.

3. *El pueblo como resto mesiánico*

[475] En su diálogo con Benjamin, la Política de la Liberación recupera la potencia crítica del paradigma mesiánico para distanciarse, luego, de las lecturas que hacen Agamben, Badiou, Žižek y Taubes de Pablo de Tarso³⁷. Aunque su abordaje es amplio, nos interesan en este momento, sobre todo, dos cuestiones fundamentales: por una parte, la comprensión del pueblo como «resto», junto con la reflexión sobre su praxis mesiánica y, por otra, el diálogo que establece con el filósofo italiano Giorgio Agamben con quien, aunque coincide en pensar al pueblo como «resto», se distancia significativamente de sus planteamientos.

Con el fin de evitar los errores en los que había caído hasta entonces el materialismo histórico y el gran peligro de “entregarse como instrumento de la clase dominante”³⁸, Benjamin buscaba generar un “discurso revolucionario adecuado a la época del ocaso de la modernidad capitalista” que fuera “verdaderamente histórico y verdaderamente materialista”³⁹. El mesianismo paulino le permitió exponer un marxismo pleno de sentido histórico. Cuando hace ganar a la Teología los partidos de ajedrez, nutre analógicamente el universo discursivo del marxismo de su época, seducido por el positivismo, ocupado por la socialdemocracia y el socialismo “realmente existente”⁴⁰. “Marx ha secularizado la idea del tiempo mesiánico en la sociedad sin clases”, sostiene Benjamin en su tesis XVIIa⁴¹. La

decoloniales, críticos del eurocentrismo en todas sus dimensiones, es que desde América Latina, la experiencia de colonización, de imposición del capitalismo, del racismo, del despojo y explotación de los bienes naturales comunes, de la destrucción de las comunidades originarias, del patriarcado mortal de la Iglesia y el Estado, es que es posible pensar la política como una praxis de liberación que no está comprendida ni justificada desde la postulación del conflicto como el origen de la política y tampoco piensa la Totalidad como el problema, sino su fetichización. Esto le permite pensar la política desde la alteridad, la pretensión de justicia, la corporalidad viviente como criterio y el poder político como voluntad de vida: los oprimidos como exterioridad, el pueblo, buscan construir una nueva Totalidad, más justa pero que será, aún, imperfecta y deberá partir de este reconocimiento. Habría que hacer un ejercicio analógico entre las experiencias de dominación a ambos lados del Atlántico, si fuera así, el grado de exterioridad de América Latina pesaría sustancialmente, por eso una Política de la Liberación se vuelve estratégica, no en el plano de las ideas y del debate filosófico —o no sólo.

37 Cfr. Dussel, 2012.

38 Benjamin, 2005, p. 21.

39 Echeverría, 2005, p. 6.

40 *Op. cit.*, p. 7.

41 Agamben, por su parte, aunque acepta la improbabilidad de una relación etimológica, muestra la semejanza entre el concepto marxista de «proletariado» con el de la *klesis* paulina, en dos sentidos: ambos encarnan la fractura, la propia división capaz de abolir toda división —y aquí advierte el autor que: “el que con el curso del tiempo el proletariado haya acabado por ser identificado con una determinada clase social —la obrera, que reivindica para sí prerrogativas y derechos— es desde este punto de vista la peor interpretación del pensamiento marxista. Lo que era en Marx una identificación estratégica —la clase obrera como *klesis* y figura histórica contingente del proletariado— se transforma por el contrario en una verdadera y propia identidad social y sustancial, que acaba necesariamente por perder su vocación revolucionaria” (Agamben, 2006:39-40)-. También, ambos hacen referencia a un llamado, una convocatoria a liberarse a partir de la disolución de todos los órdenes: “La clase representa la disolución de todos los órdenes y la emergencia de la fractura entre

semejanza radica en la concepción dramática de la historia que se juega en el paradigma mesiánico: se ha pagado un rescate y se ha liberado al esclavo y, sin embargo, “el enemigo no ha dejado de vencer”.

Para esta Política, la salvación es la hora de la liberación, de la destrucción de la dominación de la Totalidad. El horizonte mesiánico de la liberación nutre de sentido a la práctica política. El mesianismo paulino contiene categorías que le son análogas y que son colmadas de un sentido propio —el «resto», el «tiempo-ahora»—. Lo mismo sucede con el horizonte semita de Pablo⁴²: un monismo ético —que recupera la carnalidad, la corporalidad viviente como criterio de justicia— y la comprensión histórica de dos órdenes: el “reino de este mundo” y el “Reino de Dios” —que, en términos filosóficos, significarían la Totalidad vigente que se fetichiza y el ámbito transontológico o metafísico de la Exterioridad⁴³.

4. La categoría de «resto» en el mesianismo de la Política de la Liberación.

Para Agamben, la categoría de «resto» de la que hace uso Pablo es tomada del lenguaje profético “pero el resto no es ya, como para los profetas, un concepto que mira hacia el futuro, sino una experiencia presente que define el «ahora» mesiánico: «En el tiempo presente se ha producido (*gégonen*) un resto» (Rom 11,5)”⁴⁴. No sólo el «resto» sino todo el aparato categorial que Agamben recupera de Pablo de Tarso es leído desde un paradigma político que piensa el vaciamiento de “toda pretensión identitaria”, fundamentándose en la fractura, en la contingencia, en la imposibilidad del orden de coincidir consigo mismo. Por su parte, para la Política de la Liberación, aunque se concentre en el estudio de algunas categorías similares, no comparte el paradigma del vaciamiento, de la fractura, del conflicto, como el fundamento de su pensar. La categoría de «exterioridad» no sólo da cuenta de una fractura, sino que se articula con el principio material de la vida, estableciendo una fundamentación ético-metafísica para la praxis política.

Es por eso que la categoría paulina de «resto» será leída de manera diversa desde la Política de la Liberación, ya que, así como Agamben pone acento en la escisión de la división judío-no-judío⁴⁵ como su característica fundamental, para esta Política, hay un pueblo como *populus* que ha sido convocado a salvarse, pero sólo responde un resto, un pueblo como *plebs*, como bloque social de los oprimidos que lucha por su liberación y por la constitución de un nuevo *populus*, la creación de una novedad en la historia. Para Agamben, el resto no ve al futuro, se mantiene en el ahora mesiánico, como el recuerdo de lo insalvable que hace posible la salvación⁴⁶. Las semejanzas con la «vocación al fracaso», lo fundante de

el individuo y su condición social, del mismo modo la *klesis* mesiánica significa el vaciamiento, la nulificación, en la forma del *como no*, de todas las divisiones jurídico-fácticas” (Agamben, 2006: 39).

42 Reconoce, además, en el propio contexto histórico que vivió Pablo -el “momento culminante, *crítico* del pensamiento semita, judío, en el Imperio Romano (...) que hace cimbrar el fundamento sobre el que se edifica la *legitimación del Estado romano* en su totalidad” (Dussel, 2012:19)-, un momento similar al que viven los pueblos latinoamericanos frente al Imperio del Norte y a la civilización moderna.

43 Dussel, 2012, p. 19.

44 Agamben, 2006, p. 60.

45 La división paulina sería así: A. judío como a.1. judío por la carne y a.2. no judío por el espíritu y B. no judío como b.1. judío por el espíritu y b.2. no judío por la carne. Esa escisión que hace Pablo de las divisiones de la Ley son para Agamben, una especie de corte de Apeles que la vuelve inoperante.

46 *Op. cit.*, p.62

la contingencia, el vaciamiento identitario que también encontramos en la ontología de Laclau, no son casuales, hay un paradigma de lo político que comparten. El paradigma de la liberación, en otro sentido, no sólo da cuenta del conflicto, sino de la voluntad de vivir de los pueblos que se liberan, parte de las experiencias en las que los pueblos han creído en sí mismos y han transformado la historia.

Para la Política de la Liberación, la categoría paulina de «resto» permite comprender la dimensión crítica en la que sobreviene el pueblo. Por una parte, se establece la legitimidad histórica de su praxis. Hay en el mesianismo paulino, una promesa de redención —“volverá un resto” citaba Pablo a Isaías—, el tiempo presente es un tiempo de oportunidad, un *kairós* en el que puede coincidir el pasado de la promesa con el presente de la redención —pero nunca de manera absoluta—, un tiempo fugaz, como lo pensaba Benjamin. Para la Política de la Liberación, este tiempo de oportunidad, de peligro —coincidiendo con Benjamin— es el tiempo en el que vive todo pueblo. Su praxis histórica se justifica a partir de la Nueva Alianza es el consenso crítico de los oprimidos que lucha por crear un sistema más justo.

Por otra parte, el concepto de Ley que utiliza Pablo “como fundamento del *primer orden vigente*”⁴⁷ guarda semejanza con la categoría de Totalidad de esta Política. El *resto*, que vuelve inoperante la Ley, es el pueblo que rompe con la Totalidad fetichizada, con el orden vigente. Así como en Pablo, volver inoperante la Ley no es quedarse sin Ley, sino refundar la Ley en la promesa, en la «ley vivificante del Espíritu», para la Política de la Liberación, la ruptura es el momento entrópico del sistema cuando el pueblo, como comunidad mesiánica, destruye la totalidad que le oprimía, pero también refunda, crea una nueva totalidad, distinta y más justa que la anterior. Y aunque se establece también una especie de «vocación al fracaso» al asumir que cualquier Totalidad con el tiempo, se fetichiza, su sentido no es el mismo. No es sólo la denuncia a la Totalidad, sino el recordatorio, el criterio crítico-positivo del pueblo a la hora de crear el nuevo orden.

“El proceso de una política de la redención (o de la liberación) se va dando en el pasaje (el *Uebergang*), de la *Arquitectónica* a la *Crítica*, de la *Totalidad* a la *Exterioridad* (y a la *nueva Totalidad* futura). La “liberación” es crítica, es redención, es recreación de nueva praxis y de nuevos sistemas políticos desde el *consenso crítico*, la “fe” comunitaria, del actor colectivo de la *nueva política*: el *pueblo*”.⁴⁸

5. La praxis mesiánica y el diálogo con Agamben.

[476] La praxis mesiánica, entendida desde la Política de la Liberación, supone un horizonte utópico que, en su dimensión crítica⁴⁹, rompe la autorreferencialidad del sistema que se ha fetichizado. Frente al “no hay alternativa” de la globalización capitalista impuesta por el Consenso de Washington, el horizonte o los horizontes utópicos de la praxis antifetichista de los pueblos nacidos de diferentes matrices culturales e incluso civilizatorias, muestra la ineficacia del sistema: el buen vivir, la sociedad de seres humanos libres y sin clases, el nuevo *pachacuti*, los postulados ácratas, la comprensión metafísica de la Otredad, son una

47 Dussel, 2012, p. 21.

48 Dussel, 2010, p. 43.

49 En su dimensión constructiva, que será objeto de estudio en el siguiente capítulo del libro, el horizonte utópico de la praxis antidominadora hace presente, de manera afirmativa, la posibilidad de otro mundo.

especie de “utopía negativa” en el sentido de que muestran justo lo que la Totalidad niega. La praxis mesiánica denuncia la ilegitimidad y la injusticia del sistema. La ilegitimidad porque la hegemonía del orden vigente se ha vuelto mera dominación, no reconoce la palabra ni la participación política de las vidas que niega. La injusticia, porque no respeta el criterio material de la vida: la Ley mata, el justo es asesinado en la cruz y la víctima es juzgada como culpable.

Para la Política de la Liberación es fundamental pensar en los marcos normativos críticos de esta praxis. La ineficacia, la ilegitimidad y la injusticia son confrontadas con un modelo de transformación posible, una amplia participación en el consenso de los oprimidos y la coacción legítima de quienes defienden su vida. Esta praxis actualiza el poder como *hiperpotentia*, una tercera división del poder que ya no es sólo *potentia* o *potestas*, sino el poder crítico de la comunidad política expresada por el pueblo, una manera de entender el poder como «resto». El acto principal de la praxis mesiánica es la creación de la novedad en la historia. En la Política de la Liberación sí está en juego el sentido del futuro, no es sólo una política anamnética que piensa la justicia desde el pasado, sino que establece criterios para cuando sobrevenga la liberación, la fiesta de los pueblos y el nuevo *populus* se instaure.

Esta es una de las diferencias fundamentales con Agamben, para quien el «resto» supone una dialéctica inmóvil, una nulificación y no una destrucción de la Totalidad que daría paso a un nuevo orden. Según el filósofo italiano hay tres formas distintas de entender la estructura del tiempo mesiánico: una es el “tiempo del aplazamiento”, otra el “tiempo de transición” y la tercera el “tiempo operativo”. La distinción es interesante en la medida que deriva en posiciones políticas diversas. La oposición fundamental entre el tiempo de transición y el operativo es que el primero concibe al tiempo mesiánico como una especie de zona terminal, o más bien, como un tiempo de transición entre dos *parousías*, la primera de las cuales determina el inicio del nuevo eón (el tiempo que se abre con la resurrección) y la segunda el fin del eón antiguo (el tiempo escatológico de la segunda venida)⁵⁰; por su parte, el tiempo operativo no puede nunca coincidir con un tiempo cronológico y sin embargo, lo aprehende y lo lleva a cumplimiento desde el interior⁵¹.

En *El tiempo que resta*, Agamben sostiene que el tiempo de aplazamiento está inscrito en la tradición judía que Scholem representa, el tiempo de transición sería propio de la teología cristiana y, por último, el tiempo operativo, sería la manera en la que Pablo y después Benjamin, entenderán el tiempo mesiánico -y, a la que él mismo se adscribe. Las consecuencias políticas son claras, tanto el aplazamiento como la transición corren el riesgo de dilatarse indefinidamente, mientras que el operativo supone una concepción del tiempo ahora en la que el presente, el ahora, es incompleto y solo cobra sentido a través de la imagen de un pasado que lo completa. Tanto en Agamben como en Benjamin, hay una especie de nihilismo mesiánico en el que la salvación se alcanza en la medida en que se percibe lo insalvable, en el reconocimiento de la imposibilidad de la salvación en las representaciones del “como si”, es decir, de la apariencia. Sin embargo, la Política de la Liberación no es nihilista. Aunque no supone el acontecimiento mesiánico como una correspondencia total con el tiempo como *chronos*, sí apuesta por una nueva *parousía*, una

50 En un sentido escatológico que no puede encontrarse en las concepciones míticas de la filosofía helénica sobre el tiempo.

51 Agamben, 2006, pp. 74-75.

nueva presencia, una nueva totalidad que, no obstante, no será concebida como mera apariencia, puesto que no nace en sí misma fetichizada.

Además del distanciamiento por la postulación de una nueva totalidad, la Política de la Liberación discute con Schmitt y Agamben en el sentido de reconocer la fundamentación de la *auctoritas* no en el soberano, en el senado o en el líder, sino en la comunidad política, en el pueblo como *plebs*; y la necesidad de concebir el «verdadero estado de excepción» benjaminiano como un estado de rebelión que niega la negación que la ley, la totalidad, el derecho, hacen de la vida. Quien ostenta “la *auctoritas* y la soberanía es la comunidad misma inmediatamente, y en última instancia siempre” no como la que declara el «estado de excepción» sino la necesidad de una transformación de la *potestas* como totalidad si fuese necesario. Más que la decisión de un líder carismático, es la «voluntad consensual autoritativa» del pueblo como bloque social de los oprimidos que se revela contra el orden establecido. En este sentido el carácter biopolítico del paradigma de la *auctoritas* cobra el sentido de la voluntad de vida que se afirma a sí misma frente a una necropolítica del poder como dominación⁵².

6. La fundamentación ético-metafísica de la ruptura

[477] Es muy significativo, para la Política de la Liberación, el abordaje que se ha hecho sobre la categoría de «acontecimiento», desde Heidegger, hasta Deleuze y Guattari, pasando por Badiou, Vattimo y Laclau. Y lo es porque, de manera muy propia, la Política de la Liberación, situada desde la América Latina dominada logra salirse de un atolladero teórico frente al que los demás se detienen. Por una parte, la falta de exterioridad y dialéctica en Heidegger condicionará su concepción del acontecimiento como auto-donación del Ser, desde una posición metafísica que no logra dar cuenta de la novedad, ni mucho menos del acontecimiento como liberación. Por otro, Benjamin, Badiou, Vattimo, Laclau, Deleuze y Guattari, enmarcados en el paradigma político del vacío, de la indecibilidad, de lo indeterminado, del conflicto, de la imposibilidad de la totalidad de cerrarse sobre sí misma, tampoco advierten la posibilidad de pensar el acontecimiento desde una fundamentación ético-metafísica que, si bien salva el problema de la constitución cerrada de las identidades, no se pierde en elucubraciones matemáticas, subjetivistas o formalistas. El principio de materialidad y la metafísica de la exterioridad, le permiten a esta Política sostener que el acontecimiento de la ruptura, el evento mesiánico por excelencia, tiene un actor que es el pueblo y una historia, que es de liberación. Acontecimiento que, si bien no está determinado por un proyecto ya hecho, tampoco navega en la incertidumbre ética ni política, porque nace desde la negación a la negación del principio de vida de toda Totalidad fetichizada y se enmarca, además, en principios estratégicos de factibilidad, formales de legitimidad y núcleos éticos-míticos que le nutren de sentido.

Otra diferencia fundamental es que la Política de la Liberación hace una descripción diacrónica de dos acontecimientos, en una dialéctica de dos tiempos⁵³: un acontecimiento fundacional en el que la Ley se establece como el criterio de fundamentación y de justificación de la praxis de todo orden vigente que deberá ser superado por un segundo

52 Dussel, 2009, p.125.

53 Dussel, 2010, p.17.

acontecimiento, en que dicha Ley se derrumba porque se ha corrompido afirmándose como fundamento único y último, absolutizándose y volviéndose autorreferente.

Cuando la Ley niega la vida, cuando mata al justo, cuando sostiene de manera racista la exclusión de las comunidades originarias de la nación o cuando busca asimilarlas haciéndolas perder su distinción, cuando otorga impunidad y privilegios patriarcales contra las mujeres, cuando atenta contra los territorios y la vida de la naturaleza en sus proyectos extractivistas, cuando niega o elimina derechos de la clase trabajadora, cuando invisibiliza a los pueblos afroamericanos y, basada en ella misma reprime las manifestaciones y las protestas que estos actores llevan a cabo en la consecución de justicia, la Ley se torna inoperante desde una perspectiva no legalista, sino de legitimidad, pierde su fundamento y se vuelve susceptible de ser derrumbada. Su aniquilación es, entonces el segundo acontecimiento, que es propiamente el acontecimiento negativo, que parte de la crítica y que deviene en la destrucción de la Totalidad de dicha Ley para construir desde la nada del sistema, desde aquello que ha sido negado, un nuevo orden.

Además, la Política de la Liberación no se pierde en elucubraciones oscuras a las que otras filosofías han recurrido para explicar el acontecimiento, intenta, por el contrario, sin ceder abstracción ni compromiso filosófico, dar cuenta políticamente del acontecimiento de tal manera que haga sentido y sea útil tanto para las luchas como para los intelectuales orgánicos que intentan comprenderlas y fortalecerlas. En este sentido, establece también niveles constitutivos del acontecimiento, entendido, en este caso, como ruptura mesiánica:

a) *La anterioridad metafísica del orden nuevo.* El anuncio de la ruptura de todo orden fetichizado está en las víctimas que pasivamente lo padecen, la negación de la corporalidad viviente es la que la hace posible, como un *a priori real*, anterior a la apertura ontológica del nuevo mundo. Es una anterioridad metafísica porque antes que la Ley y la Totalidad, están las personas y su corporalidad viviente. Ningún orden se fundamenta en sí mismo, siempre hay un más allá, una exterioridad a partir de la cual dicho orden puede ser posible y legítimo. En este nivel, encontramos una especie de pasividad de la víctima que, aunque no consolida aún la ruptura, hace ya un llamado generalizado desde su grito de dolor o de rabia por la injusticia que padece. Es un llamado a la indignación, como momento ético de la política, a reconocer el sufrimiento, a cuestionar los privilegios y el *status quo*. No todos responden, ni siquiera todos aquellos que sufren la opresión, pero aquellos que sí lo hacen, que ven en el rostro del Otro el sentido de una responsabilidad que les interpela o que padeciendo ellos mismos la injusticia, creen que otro orden es posible y critican la Totalidad, llevan a cabo una actividad casi metafísica que es “más activa que el respeto [a la Ley] pero todavía más pasiva que la praxis de liberación”⁵⁴.

b) *La acción mesiánica de la ruptura.* Es mesiánica en el sentido que instaura un nuevo tiempo en el orden del mundo. Frente a la sucesión continua de hechos cronológicos que se suceden sin cesar, en los que “el enemigo no ha dejado de vencer”, acontece el tiempo de su caída, una precipitación que intentará detener, administrando el caos que la propia Totalidad dominadora ha provocado o aniquilando al pueblo que se rebela contra ella. Es el «instante del peligro» del que hablaba Benjamin en el que la Totalidad fetichizada se defiende como fetiche y mata la vida. Pero para la Política de la Liberación, el instante, la brevedad, no es entendido como si fuera casi insalvable empíricamente la

54 Dussel, 1977, p.78.

experiencia del acontecimiento. La rebelión de los oprimidos es un acontecimiento breve, en el sentido que es el instante de la colisión, que destruye y crea a la vez. Es una brevedad mesiánica que se consume en el drama histórico de la humanidad que busca su redención y que, al hacerlo, también instala un nuevo tiempo. El tiempo cronológico se contrae en sí mismo deviniendo un tiempo nuevo, la generación de un nuevo eón —que quizás sea un movimiento originado más en la dinámica de la vida misma que del tiempo⁵⁵—, una nueva Totalidad que inevitablemente también se fetichizará y tendrá que ser destruida, pues, de otro modo, no habría historia o se acabaría con la dominación —una especie de Reino de Dios, de la libertad, de la paz perpetua, que sólo es pensable como horizonte regulador y nunca esperado como empíricamente posible.

La acción mesiánica de la ruptura es la rebelión de los débiles, la praxis de liberación fundamentada en el consenso y en la infactibilidad de la Totalidad que les oprime. Es la acción política en la que el compromiso se pone al límite, que lucha en la creación de lo nuevo. Es el paso de la crítica del sistema a su destrucción como objetividad empírica, a su transformación estructural, haciendo uso del poder de coaccionar legítimamente la violencia represora que niega su vida.

c) *La praxis estratégica destructiva*. La estrategia puesta en juego en la ruptura mesiánica es la del débil contra el fuerte, busca dismantelar el fetichismo restándole cohesión, eficacia, “moral” al sistema de represión⁵⁶, muestra la hechura de barro del dios que no es más que un fetiche. Es una estrategia de guerra que está fundamentada y limitada por los propios principios que la hacen posible: la legitimidad del consenso de los oprimidos en la decisión de liberarse, el horizonte utópico negativo que critica la inviabilidad del sistema y, por último, el principio material de la vida, en su sentido crítico, que defiende su voluntad de vivir frente a una voluntad de poder que la niega.

d) *El momento mosaico*. “Todo comienza por una interpelación al dominador: “Deja salir a mi pueblo”⁵⁷. Pero el dominador no cede, sino avanza, provocando el despliegue de la praxis de liberación. La política de la Liberación comprende la ruptura, también, desde el paradigma exódico, que contiene la promesa de la nueva tierra. En este momento negativo de la crítica, el momento mosaico haría referencia no al acontecimiento fundacional de la nueva ley en el Sinaí, sino al acontecimiento liberador, al enfrentamiento a la clase faraónica y la salida al desierto. Es el momento en el que las distintas militancias, desde los movimientos sociales hasta las comunidades originarias, deciden “salir” de la Totalidad, constituirse como pueblo que lucha por la liberación.

e) *El principio anárquico*. Conformado el consenso de los oprimidos, la Totalidad entra en crisis de validez. Cuando la hegemonía deviene mera dominación y mata a quienes se levantan, cuando la Ley incumple la promesa que le da sentido y el principio material que le da fundamento, sobreviene el tiempo de la *anomía*, no sólo de la Ley consigo misma, porque se contradice y se corrompe, sino porque el pueblo la destituye. Es el principio anárquico que subyace a todo orden y que permite justificar la rebelión “ilegal” —al tiempo que se anula la legitimidad de la Ley— como praxis justa de liberación. El principio

55 Esto habría que pensarlo en trabajos posteriores que reflexionen sobre la lógica en la que la vida misma funciona, impidiendo el anquilosamiento y necesitando de la novedad para seguirse generando.

56 Dussel, 2016, §11.13.

57 *Op. cit.*, §11.11.

anárquico da cuenta de un momento “dramático, crítico y novedoso”⁵⁸ que es el derrumbe de la legitimidad de la ley y de la destrucción de todo el sistema, el momento de la entropía, del caos que da origen, como veíamos antes, a un nuevo tiempo en la historia.

f) *El poder liberador de la hiperpotentia*. La praxis de liberación, la acción mesiánica por excelencia, pone en juego una dimensión del poder que ya no es entendida como la actualización de la *potentia* en la creación de instituciones (*potestas*) sino como *hiperpotentia*, el poder de destruirlas. Es una dimensión paradójica porque hace referencia al poder de los débiles en cuya debilidad, como sostenía Pablo, radica su fuerza —“Antes lo necio del mundo escogió Dios para avergonzar a los sabios; y lo flaco del mundo escogió Dios para avergonzar lo fuerte” (1 Cor 1:27) o “Por lo cual me gozo en las flaquezas, en afrentas, en necesidades, en persecuciones, en angustias por Cristo, porque cuando soy flaco, entonces soy poderoso” (2 Cor 12:10)— aludiendo a un paradigma judío presente en el Éxodo: “Empero cuanto más los oprimían tanto más se multiplicaban y crecían” (Éxodo 1:12). En este sentido, podríamos decir que la *hiperpotentia* tiene como fuente la debilidad —la *potentia* que por ser negada puede dismantelar la Ley que se fetichiza— y como fundamento, la vida misma defendiéndose: “rebelarse es prácticamente comenzar a vivir”⁵⁹. Su actor es el pueblo como *plebs*, como bloque social de los oprimidos, no es ya el pueblo como *populus* que despliega su poder de la *potentia* a la *potestas*, ni tampoco, aún, el nuevo *populus* que constituye un orden futuro, sino el pueblo que creyendo en sí mismo desafía y lucha contra el régimen que le domina, autoconscientes del origen y fundamento de todo poder y autoridad en primera y última instancia.

La fundamentación ético-metafísica de la ruptura, entonces, le permite a la Política de la Liberación dar cuenta de la razón de todos los conflictos de orden político “que no aparecen en el horizonte fenoménico, superficial, fenomenológico, como acontecimientos inexplicables, infundados”⁶⁰ sino como acontecimientos originados en una falla ética, en la violación al principio material de la vida que produce víctimas y es desde ellas que la rebelión se justifica y se hace posible. Si bien Benjamin, Badiou, Laclau, Vattimo, Deleuze y Guattari son parte del ala filosófica crítica a la dominación, no logran —incluso no lo buscan—, aún en sus momentos más críticos, una fundamentación ética material basada en la vida misma y en la voluntad de vivir de los pueblos dominados, como sí lo hace la Política de la Liberación. El grado de concreción de esta Política muestra una diferencia significativa que aún debe ser reconocida por los herederos y continuadores de la Filosofía Política moderna y de aquellos paradigmas posmodernos que se pierden en la equivocidad.

Reflexiones finales

[477] Para la Política de la Liberación todo orden político que nace de una experiencia de liberación, se origina en el caos porque todo orden político que se instituye, se fetichiza. No se trata de una determinación ontológica del poder, sino más bien de la intuición que encuentra semejanza entre la lógica entrópica de la vida y la lógica de corrupción de lo político, pero también entre la autoconservación y regeneración de la vida y las luchas contra la dominación. Una semejanza que podría dar cuenta de una fundamentación

58 Dussel, 2012, p. 17.

59 Dussel, 2016, §11.84.

60 Dussel, 2009, p. 31.

material desde las ciencias de la vida para una Política de la Liberación preocupada por comprenderse en la racionalidad reproductiva de la vida misma, tarea que aún está por hacerse.

La «cuestión del sujeto», un problema teórico propiamente occidental que ha hundido sus raíces en América Latina cuestionando presupuestos esencialistas, determinaciones históricas, identidades plenas, pasa por el cedazo crítico de la Política de la Liberación y se resuelve de manera singular: no es el sujeto, es el actor, el pueblo, la figura política que se conforma por el bloque social de los oprimidos que se levantan contra el sistema vigente con pretensión de justicia, destruyéndolo y construyendo uno ulterior que, ha de reconocerse, tampoco será perfecto.

Por su parte, el abordaje sobre la cuestión del populismo, a su vez, establece criterios a partir de los cuales es posible para el analista político, el filósofo, el militante, distinguir un populismo de derecha de uno de izquierda y, aún más, distinguir la acción política popular, como la acción de un pueblo que critica, protesta o se rebela, de la política populista. La racionalidad de la Política crítica de Liberación no es populista, sino revolucionaria, mesiánica, responde a una pretensión hegemónica, pero en un proceso analéctico —y ya no sólo analógico— de mutua transformación de subjetividades singulares, colectivas, comunitarias, en rebelión, desde principios y criterios fundamentados en una ética material de la vida.

La praxis de liberación está pensada desde la exterioridad del sistema, desde una metafísica de la alteridad que permite pensar su función crítico-mesiánica más allá de posiciones reduccionistas del marxismo estándar o de reivindicaciones gremiales, sectoriales, territoriales que sólo se articulen desde su particularidad sin constituirse como pueblo, para pensar, más bien, en un actor colectivo que articula la semejanza entre distintos actores para fortalecerse como bloque social de los oprimidos, antagónico al régimen dominante.

La Política de la Liberación, plena del sentido dramático de la historia de los pueblos que han luchado por su redención, por dejar de ser esclavos, se nutre, del mismo modo que lo hizo Benjamin, del paradigma mesiánico, buscando eludir el peligro de servir teóricamente a la clase dominante, incluso indirectamente. El vaciamiento del sentido de la historia y el abandono de cualquier intento de fundamentación ética, si bien nacen como respuesta a una Totalidad Totalitaria en el contexto de la historia europea —que busca no olvidar su propio germen totalitario—, no corresponden a las necesidades de pensar en una política de la liberación, que se enfrenta a una Totalidad mayor, que es la de la Modernidad, en la que el totalitarismo es sólo una de sus expresiones. La historia colectiva que aparece en los rostros sufrientes de quienes padecen la dominación de un sistema colonial, racista, capitalista, patriarcal y ecocida, en los acontecimientos de liberación que han protagonizado los pueblos latinoamericanos, en la insurgencia de nuevas formas de lucha y de organización que buscan su reconocimiento y la instauración de nuevos derechos, precisa de una Filosofía que dé cuenta de la justificación y del sentido de su praxis, por eso necesita la historia y la ética. Sin caer en las fallas que el pensamiento posmoderno denuncia, la Política de la Liberación aparece como una alterativa teórica desde las Filosofías del Sur, que rechaza el nihilismo y propone marcos y principios a partir de los cuales una pretensión de justicia puede ser posible.

Por último, habría que considerar la necesidad de pensar también en una lógica comunitaria de la lucha por la vida. Frente a una relación social fetichizada, una enajenación técnica y una acumulación voraz que lucha por la productividad, urge pensar la

reconstrucción de los vínculos comunitarios a partir de la organización de la reproducción de la vida. La constitución del pueblo tiene como criterio ético no sólo la materialidad de la vida, que es fundamental, sino la vida como comunidad. La liberación, la salvación, no sólo es colectiva, sino comunitaria, busca la construcción de una relacionalidad distinta. Lo podemos ver en la organización de las ollas comunes de los campesinos y maestros que se levantan en Perú contra un gobierno neoliberal que los reprime, en las fogatas encendidas en las esquinas de Cherán para la vigilancia, protección, alimentación y deliberación en el enfrentamiento contra los talabosques; en las mujeres que se organizan para defender su territorio, en la autogestión comunitaria de los gastos producidos para la articulación con otros movimientos, en la autodefensa de comunidades en Guerrero. La herencia de formas de organización comunitarias que perviven en muchos pueblos latinoamericanos es fundamental para pensar el fortalecimiento de la negatividad crítica de las luchas por la liberación y del pueblo como bloque social de los oprimidos, porque es quizás, la forma más débil, más “flaca” de organización política que ha dejado a su paso la dominación moderna. Lo común como relación, la comunalidad como forma de vida y la comunidad como forma política pueden ofrecer horizontes utópicos y principios para que un pueblo sea capaz de instaurar un nuevo orden radicalmente distinto al que le somete.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. (2006) *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*. Editorial Trotta, Madrid.
- _____ (2007) *Estado de excepción. Homo sacer II,I*. Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires.
- Benjamin, Walter. (2005). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Traducción y presentación de Bolívar Echeverría. Editorial Contrahistorias, México.
- Dussel, Enrique. (1977). *Filosofía de la Liberación*. Editorial Nueva América, 5ª edición corregida. Bogotá.
- _____ (1984) “Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación. Cultura popular revolucionaria más allá del populismo y el dogmatismo”, en *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*, núm. 17, México, 1984, pp. 77-127
- _____ (1985b). *La producción teórica de Marx*. Fondo Editorial El perro y la rana. Caracas.
- _____ (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao.
- _____ (2006). *20 Tesis de política*. Coedición de Editorial Siglo XXI-CREFAL, México.
- _____ (2007). *Materiales para una política de la liberación*. Edición Plaza y Valdés-UANL, México.
- _____ (2009). *Política de la Liberación. Vol. II Arquitectónica*. Editorial Trotta, Madrid.
- _____ (2010). “Pablo de Tarso en la Filosofía Política actual” en *El títere y el enano*, Revista de Teología Crítica. Vol 1. pp. 9-51
- _____ (2012). *Pablo de Tarso en la Filosofía Política actual y otros ensayos*. Ediciones Paulinas, México.
- _____ (2014). *16 Tesis de economía política. Interpretación filosófica*. Editorial Siglo XXI, México.

- _____ (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. Editorial Akal, México.
- _____ (2016). *14 Tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Editorial Trotta, Madrid.
- Laclau, Ernesto. (1978). *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*. Editorial Siglo XXI, Madrid.
- _____ (2012). *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la Política*. Fondo de Cultura Económica, España.
- _____ (2006). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica, 2ª edición. México.
- _____ (2014). *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe (1985). *Hegemonía y estrategia socialista*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.