

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Da-
ten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar

CONCORDIA

Internationale Zeitschrift für Philosophie

Band / tomo 63

Herausgeber / Editor:

Raúl Fornet-Betancourt

1. Auflage Aachen

© 2015 beim Autor

Verlagsgruppe Mainz in Aachen
Süsterfeldstr. 83, 52072 Aachen
www.Verlag-Mainz.de

Herstellung: Druckerei Mainz GmbH,
Süsterfeldstr. 83, 52072 Aachen
www.Druckereimainz.de

Gedruckt auf chlorfrei gebleichtem Papier

Índice

Presentación, Dina V. Picotti C.....	3
A. El planteo intercultural y sus antecedentes	
Dina V. Picotti C	
El planteo intercultural	5
B. Estudios culturales	
Carlos Rodríguez Murúa	
Obstáculos y posibilidades del diálogo filosófico intercultural entre el pensar de M. Heidegger y el pensamiento de Extremo Oriente	16
Sergio J. Barrionuevo	
Notas sobre el démos como exceso de sentido	26
Sebastián D. Castiñeira	
Don y reciprocidad en la cultura Guaraní según el pensamiento de Bartomeu Meliá. Un diálogo con la filosofía	36
Eduardo A. De Winne	
El ethos de los "poriajú". Epifanía pedagógica de una cultura de los márgenes	59
Noelia Soledad Lobo	
Interculturalidad y filosofía. Una experiencia desde el conurbano Bonaerense. Algunas concepciones	79
Juan M. Zielinski	
Aproximación filosófica intercultural a la relación entre Derechos Humanos y catolicismo en América Latina a partir del "caso" de la Teología (católica) de la Liberación	83
C. Educación	
Beatriz Gualdieri y María J. Vázquez	
La problemática relación entre cultura y lenguaje en la formación intercultural	131
Mónica Ángel	
Esteriotipos e identidades en manuales escolares argentinos	139
Luis Ferreira Maki	
Demandas por políticas públicas educativas de los movimientos afrolatinoamericanos en el proceso de la III Conferencia Mundial Contra el Racismo y algunas experiencias de implementación	151
Jorge Nedich	
Los niños, la educación y la discriminación	163
Viviana Parody	
Afrodescendientes y Educación Superior en Buenos Aires. Perspectivas Interculturales.....	165

Sergio Javier Barrionuevo*
UNGS

Hace ya más de dos décadas se desarrolló un debate en el ámbito de los estudios helénicos en torno a la representación del *démos* (pueblo)⁴⁴ como cuerpo político en las prácticas asamblearias de la Atenas clásica, por un lado, están quienes sostienen que el *démos* habría sido representado por la *ekklesia* (asamblea) atribuyendo a las instituciones el ámbito de la representación política, mientras que, por otro lado, quienes afirman que el *démos* excede el espacio de la representación institucional.⁴⁵ Este debate pone de manifiesto una cuestión teórica que necesita ser pensada antes de comenzar los análisis históricos que merece: el lugar del pueblo como productor discursivo en las prácticas institucionales.

Pensar el lugar del “pueblo” en la producción de un discurso propio implica pensar el lugar del lenguaje y la palabra en el proceso de apropiación de un horizonte de sentido. En este trabajo tomaremos como punto de partida dos planteos que consideramos fructíferos para pensar esta cuestión, por un lado, el ‘otro comienzo’ del pensar, iniciado por la obra de Martin Heidegger y continuado por la llamadas ‘filosofías posfundacionales’,⁴⁶ en el cual se

* Sergio J. Barrionuevo, Profesor Universitario en Filosofía y Estudiante avanzado del Profesorado Universitario en Historia en la Universidad Nacional de General Sarmiento. Desempeña tareas docentes como Ayudante de Primera en la Universidad de Buenos Aires y como Ayudante de Segunda (Contratado) en la Universidad Nacional de General Sarmiento, participó como docente tutor en la “Historia y Filosofía de la Ciencia” en la *Maestría y especialización en Enseñanza de las Ciencias Exactas y Naturales* de la Universidad Nacional del Comahue y en escuelas de Educación Media de la provincia de Buenos Aires. Participó como expositor en reuniones científicas tanto nacionales como internacionales con trabajos vinculados a la filosofía y la historia antigua.

⁴⁴ El término *démos* al igual que la mayoría de los términos griegos se nos presenta equívoco, de acuerdo con Lidell, Scott & Jones (1940) el mismo puede significar tanto “distrito” como “tierra”, así como puede hacer referencia tanto al “pueblo” en tanto “los habitantes de un distrito determinado” como “los comunes”; mientras que en sentido político puede significar tanto “el pueblo soberano” como “la asamblea popular”.

⁴⁵ En dicho debate Josiah Ober (1989): 107-122, critica la idea de representación aplicada por Hansen (1999), propone en su reemplazo la noción de sínecdoque, sosteniendo que tanto la asamblea como los tribunales serían parte del cuerpo cívico que aluden al todo que es el pueblo. No obstante, Hansen (1989): 213-218, en su respuesta a Ober propone que la representación sólo se aplica a los *dikastéria* (ya que sus poderes se derivan del *démos* ateniense), pero no a la *ekklesia* que es el *démos* en sentido institucional, el cual significaría “pueblo en asamblea” (señalando a todos los atenienses o al estado ateniense), teniendo un alcance institucional como sinónimo de *demokratía* y social con la gente común. La asamblea no representaría al “pueblo”, sino al “pueblo actuando como cuerpo político” (Hansen, 1999: 104). Sobre la irrepresentabilidad del *démos* como cuerpo político, ver Gallego (2003): 99.

⁴⁶ Tomamos el término ‘posfundacionalismo’ de Marchart (2009: 25-53) quien lo utiliza para agrupar a lo que él llama “el heideggerianismo de izquierda”. Dado que para Heidegger el lenguaje, en el ‘otro comienzo’, es un a-bismo [*Ab-grund*], i.e. lo que no tiene fundamento. En este sentido “Abismo [*Abgrund*] significa originalmente el suelo [*Boden*] y fundamento [*Grund*] hacia el que, por estar más abajo [*unterstene*], algo se

abre el camino hacia una ‘historia venidera’ [*künftige Geschichte*] que se funda en la disposición de un nuevo lenguaje⁴⁷; mientras que, por otro lado, la ‘filosofía intercultural’, propuesta por Raúl Fernet-Betancourt, la que se propone como un diálogo donde no sólo se habla ‘sobre’, sino ‘con’ y ‘desde’ la *diferencia histórica* (Cf. Fernet-Betancourt, 2001: 36). Propondremos un “diálogo” entre dos pensadores argentinos: Enrique Dussel y Ernesto Laclau. Este diálogo nos permita abrir un espacio de producción que se ve enriquecido por la intervención de las tradiciones intelectuales de las cuales proviene cada interlocutor, la filosofía de la liberación latinoamericana y el posfundacionalismo deconstructivista. El objetivo de este trabajo es esbozar algunas cuestiones que nos permitan (re)pensar el lugar del pueblo como agente histórico.⁴⁸

En este trabajo se planteará que la imposibilidad de fijar la unidad de una formación social que sea *conceptualmente* aprehensible dentro de los parámetros establecidos por la “lógica política”, no excluye la discursividad del pueblo, sino que la incluye en tanto «exceso» que cuestiona los moldes de dicha lógica. Para ello sostendremos que la lógica específica del exceso producido por la discursividad del pueblo se construye desde los márgenes mismos de la racionalidad política vigente, esto es, desde el silencio entendido como intento de nombrar lo *esencialmente* innombrable como condición para su propio funcionamiento, lo cual pone de manifiesto la necesidad de un nuevo lenguaje.

Para ello procuraremos, en primer lugar, exponer de modo general, aunque de manera un poco condensada, las líneas principales del planteo heideggeriano del ‘otro pensar’ y su vínculo con la ‘filosofía intercultural’ de Fernet-Betancourt que operan como suelo pro-

precipita [*etwas hängt*]. En lo que sigue, entenderemos sin embargo ese ‘Ab’ de la palabra abismo [*Abgrund*] como la ausencia total del fundamento [*das völlige abwesen des Grundes*]” (Heidegger, 1977: 269-270). Puesto que, “ningún ente es capaz de prestar al ser [*Seyn*] un fundamento [*Grund*], porque el ser [*Seyn*] es el a-bismo [*Ab-grund*], en el que la indigencia [*die Not*] de todo infundado [*Ungrund*] tiene su profundidad [*Tiefe*] y la necesidad [*Notwendigkeit*] de toda fundación [*Gründung*] su cima [*Gripfel*]” (Heidegger, 1997: 58). La abismosidad del lenguaje, con el nombrar, permite la fundación [*Gründung*] del ser [*Seyn*], no la fundamentación [*Begründung*] (Cf. Heidegger, 1997: 23). De modo que al ser el lenguaje un nombrar sin fundamento [*Grund*], el nombrar no define, ni conceptualiza (cf. Heidegger, 1997: 103), sino que anuncia [*anzeigt*] el tiempo de *indigencia* (cf. Heidegger, 1981: 47).

⁴⁷ “Die künftige Geschichte fängt an als Geschichte des *Seyns* durch die Gründung seiner Wahrheit.” [La historia venidera comienza como historia del *ser* a través de la fundación de su verdad] (Heidegger, 1998: 32).

⁴⁸ Muchas de estas ideas las hemos discutido previamente y de modo más detallado y específico en diversas reuniones académicas. Sobre nuestra lectura de la concepción heideggeriana del lenguaje: “La hermenéutica histórica como confrontación: el *Lógos* griego y la posibilidad del otro comienzo del pensar”, ponencia leída en *I Coloquio de Hermenéutica: Perspectivas de la hermenéutica contemporánea: discurso, técnica y praxis* (Mar del Plata, noviembre de 2008); sobre nuestra lectura de Dussel y Laclau: “El pueblo como novedad histórica”, ponencia leída en *2do. Congreso Uruguayo de Filosofía: «El problema del reconocimiento y la identificación Sur-América»* (Maldonado, Uruguay, septiembre de 2011) y “Retórica do Silêncio: A produção discursiva do ‘povo’”, ponencia leída en *XII Corredor das Ideias do Cone Sul «Nosso rosto Latino-americano. As ideias. As experiências. As culturas»* (São Leopoldo, Brasil, Septiembre de 2011).

picio para el diálogo propuesto en este trabajo; luego propondremos una aproximación a un diálogo posible entre el pensamiento de E. Dussel y E. Laclau para pensar la noción de 'pueblo' y su capacidad para producir un discurso propio; mientras que, por último, a modo de cierre, se tratará de bosquejar algunas reflexiones a partir del diálogo propuesto.

1. El punto de partida

La configuración del 'otro comienzo' del pensar propuesto por Heidegger se inaugura como apertura hacia 'otra historia', en tanto el lenguaje del 'otro comienzo' instituye un nuevo modo de 'decir' al ser, entendiendo al lenguaje como *seña*, *retención* y *silencio*, lo cual permite pensar la 'historia' y la 'historicidad' desde la evocación que nos *reúne* con una dimensión más viva del ser: el acaecer. La *señalidad* del lenguaje marca el rumbo de nuestro andar, aunque no establece su 'lugar-de-destino', sino que es apertura a la posibilidad en cuanto tal;⁴⁹ mientras que el silencio se presenta como el 'dejar ser' que esquiva la determinación de las palabras, que da lugar no solo al 'decir', sino también al 'estar a la escucha'.⁵⁰ De manera que el silencio, por tanto, no hace más que convocar a los que no han tenido *habla* en la historia de Occidente, convoca a quienes tienen todo por decir ya que les ha

⁴⁹ Para Heidegger el lenguaje al no conceptualizar 'hace señas', pero con su "hacer señas" [*Winken*] llama al claro del ser [*Seyn*], es decir abre las posibilidades de las señas [*die Wink*]. En tanto "esta *seña* [*Wink*] sólo llega a hacer señas [*Winken*] en la resonancia [*Anklang*] del ser [*Seyn*] desde la indigencia del abandono del ser [*der Not der Seinsverlassenheit*] y sólo dice [*sagt*] de nuevo: ni desde el clamor [*Zuruf*] ni desde la pertenencia [*Zugehörigkeit*], sino desde el entre [*Zwischen*] ambos oscilante se abre el evento [*Ereignis*] y el proyecto [*Entwurf*] del origen del espacio-tiempo [*Zeit-Raum*] se hace realizable como originaria unidad [*ursprünglicher Einheit*] desde el abismo del fundamento [*Abgrund des Grundes*]" (Heidegger, 1989: 385). De modo que *die Wink* es "el inaugurarse [*Sicheröffnen*] de lo que se oculta [*Sichverbergenden*] como tal" (Heidegger, 1989: 385). Acentúa, de esta manera, lo abierto [*das Offene*] iluminado por la inauguración [*Sicheröffnen*] de la *seña*, la cual abre a un espacio simbólico que adviene como rehusó [*Verweigerung*] que se extasia en lo venidero [*Künftigkeit*] y lo sido [*Gewesendes*] (cf. Heidegger, 1989: 383), ya que subsiste como renuncia [*Verzicht*] (cf. Heidegger, 1989: 22).

⁵⁰ Lo que se oye no es otra cosa que el acaecer mismo del ser [*Seyn*], porque en el silencio suena [*lautet*] el ser [*Seyn*], y en su sonar le pertenecemos en tanto lo podemos oír. De modo que el silencio ante el acaecer del ser [*Seyn*] "es la hora propicia para el diálogo" [*Das ist die schickliche Stunde des Gesprächs*] (Heidegger, 1986: 71). El silencio [*Erschweigung*], entonces, en tanto retención [*Vorenhalt*] de la palabra [*Wort*], es un *dejar ser* que permite *decir*, en el otro comienzo, lo *no dicho* [*Unesagte*] en el primer comienzo. "La *seña* es el vacilante rehusarse [*das zögernde Sichversagen*]. El rehusarse no sólo crea el vacío [*Leere*] de la privación [*Entbehrung*] y la espera [*Erharrung*], sino con éstas el vacío como un en sí extasiante [*entrückende*], extasiando en lo venidero [*Künftigkeit*] y con ello a la vez abriendo un sido [*Gewesendes*], que dando con lo venidero [*Künftigkeit*] constituye el presente [*Gegenwart*] como ingreso al abandono [*Einrückung in die Verlassenheit*]" (Heidegger, 1989: 383). Puesto que "si el ser [*Seyn*] se esencia como rehusó [*Verweigerung*] y debe elevarse éste mismo en su claro [*in ihre Lichtung hereinragen*] y ser conservado como rehusó [*Verweigerung bewahrt werden*], entonces la disposición [*Bereit-schaft*] al rehusó sólo puede subsistir como renuncia [*Verzicht*]" (Heidegger, 1989: 22).

sido negado el habla.⁵¹ Por lo cual, esta nueva comprensión del lenguaje, es un llamado que convoca y exige la respuesta de los "negados" en el primer comienzo del pensar. El silencio exige la co-respondencia de los callados, la cual se instancia como el acaecer de la 'otra historia' en el 'decir' de los pueblos. Puesto que allí 'lo dicho' carece de 'sujeto del habla' la palabra retorna al lenguaje como referencia al ser, convoca la 'historia por-venir' de los 'no sidos' en la historia de Occidente, no es otra cosa que es el llamado a la posibilidad de los imposibles.

En este contexto, los aportes de la filosofía intercultural, en consonancia con la propuesta heideggeriana, consisten en reconocer que otras tradiciones culturales tienen algo que decir, no sólo acerca de sí mismos, pudiendo de esta manera entrar en diálogo con otras comprensiones del mundo (Fornet-Betancourt, 2001: 35). Por lo cual, los tres ejes fundamentales de la filosofía intercultural propuestos por Fornet-Betancourt (2004: 15-16), estos es, (1) ser un filosofar contextual en tanto momento fundante y constitutivo del pensar, (2) ser una filosofía que acompaña las prácticas culturales, (3) ser un proyecto de diálogo de contextos, servirán como ejes de nuestra reflexión.

2. El pueblo como productor discursivo

El 'pueblo', tal como sostiene Heidegger, guarda silencio para poder escuchar.⁵² No obstante, lo que escucha, sostiene Dussel, es la voz del Otro en tanto Otro, la voz de lo que está fuera de la totalidad vigente, en este sentido, "el respeto es silencio, pero no silencio del que nada tiene que decir, sino del que todo tiene que escuchar porque nada sabe del otro como otro" (Dussel, 1977: 74).⁵³ Por lo cual, el pueblo no introduce al Otro como negatividad del sí mismo, sino como voz que debe ser escuchada y respetada en su alteri-

⁵¹ "Hacer señas", para Heidegger, es el único modo posible de *decir* [*sagen*] el ser [*Seyn*] (cf. *Supra* n. 6). Por esta razón, el silencio [*Erschweigung*] se presenta como el modo de decir al ser [*Seyn*] en su acaecer. Puesto que, "el silencio surge del origen esenciante del mismo lenguaje" (Heidegger, 1989: 79), en tanto intento de *decir* el ser [*Seyn*] en su acaecer. En este sentido dice que "guardar silencio" [*Schweigen*] no es simplemente no-decir [*Nicht-sagen*] nada. Puesto que quien no tiene nada esencial que decir [*der nichts Wesentli-ches zu sagen hat*] tampoco puede guardar silencio [*kann auch nicht schweigen*]. Sólo en el habla esencial [*wesentlichen Sagen*], y únicamente en virtud de ésta, puede predominar el silencio esencial [*wesentlichen Schwiegen*]" (Heidegger, 1992: 108). Pero el silencio [*Erschweigung*], en tanto *callar* [*Schweigen*], no es la ausencia de lenguaje, sino que es la retención [*Vorenhalt*] del lenguaje ante el acaciamiento del ser [*Seyn*]. El silencio [*Er-schweigung*] es el callar que nos permite oír [*hören*] al ser [*Seyn*], que nos abre al ser [*Seyn*] mismo en su radicalidad originaria. Dado que "todo decir [*Sagen*] tiene que hacer surgir conjuntamente [*mitentspringen lassen*] el poder oír [*Hörenkönen*]" (Heidegger, 1989: 78).

⁵² Cf. Heidegger (1998): 211. Pensar desde América exige un profundo silencio que permita renovar la capacidad de escuchar, en este sentido, sostiene Semillán Dartiguelongue (1995: 172), "la necesidad de silencio hermenéutico, se liga con la necesidad de predisponerse, de prepararse con renovada 'ingenuidad', a la escucha de lo que 'está siendo'" ⁵³ "Saber escuchar su palabra [la del Otro] es tener conciencia ética; no poder interpretar adecuadamente dicha palabra, porque irrumpe desde más allá del fundamento, es aceptarla simplemente por respeto a su persona." Dussel, 1977: 181). Sobre el 'oír la voz del Otro' como 'conciencia ética' en oposición a la 'conciencia moral', ver Dussel (1973): 51-58; (1990): 442.

dad, esto se debe a que el pueblo es él mismo "exterioridad", esto es, los oprimidos de una totalidad.⁵⁴ El sistema político en tanto totalidad estructurada institucionalmente, para Dussel, no solo excluye los 'bloques sociales' sino que *necesita* excluirlos para poder instalarse como totalidad vigente. De modo que el pueblo se presenta como un residuo del sistema, un exceso que no tiene lugar dentro de las instituciones,⁵⁵ un *ouk-topos*, por lo cual, se encuentra *fuera* del sistema legal del orden vigente establecido por la institucionalidad, esto es, se ubica *más allá* del interés intrasistémico (Cf. Dussel, 1977: 80). El pueblo se constituye como tal en el reconocimiento del otro en su alteridad, en tanto "el rostro del otro, primeramente como pobre y oprimido, revela realmente a un pueblo antes que a una persona singular" (Dussel, 1977: 56).⁵⁶ Por lo cual, el silencio se torna necesario para que el pueblo pueda entablar el diálogo desde 'lo otro del discurso'⁵⁷ en tanto es el lenguaje que 'interpela'⁵⁸ desde *fuera* de la 'comunidad de la comunicación' poniendo como contenido

⁵⁴ "Definimos como pueblo a los oprimidos de una totalidad política que guardan sin embargo cierta exterioridad: el otro político periférico." (Dussel, 1977: 85-86). El pueblo como "Otro" se define de manera política, pero lo político es aquí un nivel metafísico, esto es, un nivel de lo que está *más allá* de la totalidad del ente, así como también de la totalidad del sistema universal que convierte todo en mercancía, es un pensar desde la negación ontológica, desde la trans-ontología. De modo que el "pueblo" se define políticamente como exterioridad de toda práctica totalizante, lo sometido en toda relación de poder es, políticamente, pueblo. Por lo cual, no debe asimilarse con la "clase" en tanto "el pueblo es exterior y anterior al capitalismo" (Dussel, 1977: 86), esto es, "pueblo" es tanto la clase trabajadora como el pobre, el marginal, el desocupado, la mujer, el hijo, todo aquel que se encuentre oprimido por una totalidad. "Pueblo" es, por tanto, el olvidado, el desfavorecido, el nadie, el silenciado, el feo, el marginado. "Dussel spricht hier bewusst nicht von „Klassen“, sondern vom „Volk“, was ihm von marxistischer Seite stets den Vorwurf des Populismus eingebracht hat. Der Begriff der „Klasse“ hat nach Dussel gegenüber dem Volksbegriff eine eingeschränkte Bedeutung" (Schelkhorn, 1992: 151). Sobre esta cuestión ver: Dussel (1986): 27-28.

⁵⁵ Este 'más allá' se debe al hecho de que la 'corporalidad sufriente' no tiene 'lugar' en la 'moral' burguesa, dado que es sólo un momento intra-institucional: "Marx se refiere al cómo teóricamente, también, la intrainstitucionalidad impide llegar a un interpretación crítica [...]: 'desde el punto de vista burgués, dentro de los límites de la comprensión capitalista (*der Grenzen des Kapitalistischen Verstandes*)' (MEW 25, p. 270)." (Dussel, 1994: 88).

⁵⁶ "Das Volk ist daher nicht das Kollektiv, dem sich der einzelne unterordnen müßte -ein Gedanke, der innerhalb der Befreiungsethik, die sich als radikale Kritik am Totalitätsdenken versteht, keinen Ansatzpunkt hat-, sondern unterdrückte Exteriorität in einem politisch-ökonomischen System." (Schelkhorn, 1992: 150)

⁵⁷ "Existe por último el silencio de auténtico sabio que por sobreabundancia prefiere no decir algo más, por cuanto ha dicho ya lo que era necesario comunicar [...] es entonces el 'silencio' del que toma absoluta conciencia de que, al fin, ese algo es Alguien con el cual hay que aprender a dialogar, y para lo cual, todo lo dicho debe dirigirse a instrumentar accidentalmente ese 'diálogo'. Una vez que ese 'diálogo' se inicia, la misión del que debía hablar y escribir, es guardar nuevamente 'silencio'." (Dussel, 1964: 16)

⁵⁸ "Por 'interpretación, entonces, entenderemos un enunciado performativo *sui generis* que lo emite alguien (*H*) que se encuentra, con respecto a un oyente (*O*), 'fuera' o 'más allá' (trascendental en este sentido) al horizonte o marco institucional, normativo del 'sistema', de la *Lebenswelt* husserliana-habermasia.na o de la *Sittlichkeit* hegeliana, que

del lenguaje su *corporalidad sufriente*. Por lo cual, no solo es 'excluido' de la argumentación por no tener palabra dentro del horizonte de sentido vigente, sino en tanto excluido del mundo de la vida (Cf. Dussel, 1994: 81-89).

El silencio, para Dussel, en tanto lenguaje del "pueblo" se manifiesta como una nada, un vacío referencial dentro de la lógica dominante según Laclau,⁵⁹ ya que no nombra ningún contenido capaz de ser conceptualmente aprehensible por esta lógica, sino que es "medialidad social, la retórica no surge como un epifenómeno respecto de una estructura conceptual autodefinida, sino que la cohesión interna de su lenguaje sólo es posible a través de desplazamientos retóricos en el que los términos literales son sustituidos por términos figurativos. Por lo cual, el silencio como voz del pueblo surge de la catacreción, esto es, del bloqueo constitutivo del lenguaje al tratar de nombrar lo esencialmente innombrable (Cf. Laclau, 2005: 96; Addruini & Damiani, 2010: 31). En este sentido, el silencio como lenguaje del pueblo se presenta como un 'significante vacío'⁶¹ en tanto su reclamo, su 'interpelación', *no existe* es un objeto imposible dentro del horizonte de sentido de la lógica dominante (Cf. Laclau, 2005: 92-96; Picotti, 1990: 68-71). Por lo cual, la identidad del 'pueblo' 'identidad diferencial' se hace presente como totalidad ausente, es "el resultado de una *exclusión*, de algo que la totalidad expelle de sí misma a fin de constituirse" (Laclau, 2005: 94). En este sentido, el pueblo es una sinécdoque, una parte que representa al todo sin perder su particularidad y un todo que no se cierra en una unidad de sentido fija (Cf. Laclau, 2005: 97). De esta manera, entra en juego el lugar de la 'representación' en la práctica [*praxis*] del pueblo como actor histórico-político (Cf. Laclau, 1996: 82-104). El pueblo como cuerpo político es una parte que se hace presente en las 'demandas populares' históricamente situadas, las cuales son expresión de identidades sociales particulares que son universalizables,⁶² pero que no pueden constituir una universalidad abstracta aplicable a toda

funcionan como la 'totalidad' de un Levinas." (Dussel, 1994: 64); "La interpelación del oprimido, la protesta del pobre, es la epifanía de la revelación del Absoluto. Revelar no es más que interpelar desde la exterioridad para movilizar el esfuerzo liberador." (Dussel, 1977: 121).

⁵⁹ El cual, según Laclau & Mouffe (1985: 31-75), se presentaría como un doble vacío en el discurso esencialista de la Segunda Internacional.

⁶⁰ Laclau (2005): 17-31, sostiene, en su revisión de la bibliografía acerca del 'populismo', que la consideración de éste como "mera retórica" se basa en la diferenciación clásica entre retórica, como adorno del discurso, y la lógica, como estructura del discurso. Ante lo cual sostiene que la retórica debe entenderse como "la lógica misma de la constitución de las identidades políticas" (Laclau, 2005: 34). Para un análisis del vínculo entre retórica y hegemonía, cf. Laclau (2001): 60-70.

⁶¹ Laclau (1996: 37) define al 'significante vacío' como "An empty signifier can, consequently, only emerge if there is a structural impossibility in signification as such, and only if this impossibility can signify itself as an interruption (Subversion, distortion, etcetera) of the structure of the sign." Para una aplicación de este concepto, cf. Laclau (2005): 93-95.

⁶² Acerca de la universalización de las demandas particulares ver: Laclau (1992): *passim*; (2005): 97-103.

identidad y en todo momento,⁶³ sino que “*lo universal es un lugar vacío*” (Laclau, 2003: 65).⁶⁴

Toda totalidad, por tanto, es incompleta, no sólo la identidad del pueblo como una totalidad de fijación última de sentido, sino la “sociedad” como totalidad que sirve de fundamento de lo social. El pueblo como tal sería, entonces, un ‘punto nodal’ de fijación parcial de significado; en este punto, el ‘pueblo’ como actor histórico se puede comprender, según Dussel, como “substancia” en tanto “aquello que *pasa, que permanece*” como oprimido en el pasaje de un sistema de explotación a otro. Pero cuya substancialidad es *histórica*, no ontológica, ya que permite la construcción de una identidad histórica del pueblo como oprimido, en tanto es lo que permanece del pasado y se liga históricamente en la identidad del “nosotros mismos” con lo “bloques sociales” de épocas anteriores igualmente oprimidos, aunque por otros modos de apropiación (Cf. Dussel, 1991: 407-412).

En este punto, a pesar de sus diferencias,⁶⁵ los planteos de Laclau y Dussel nos permiten considerar al ‘pueblo’ como exclusión y su lenguaje como una referencia a lo imposible dentro de la lógica dominante. Esto nos permite pensar el lugar del silencio como lenguaje del pueblo y la productividad discursiva del pueblo como un ‘exceso’ que cuestiona los moldes de dicha lógica.⁶⁶

⁶³ En esta misma dirección Grüner sostiene que “el Particular no es meramente un ‘caso’ del Universal, sino que está en conflicto irresoluble con él; la Parte no es una ilustración condensada del Todo, sino una *excepción* en la imagen de la Totalidad, e irrecuperable por ella (...) todo eso es un *exceso* irreducible al universal, es un *resto* que desde la resistencia de lo *real*, pone límites infranqueables a lo que quisiera ser la trama cerrada, unívoca, transparente, universalmente inteligible de la simbolización” (Grüner, 2010: 45). Esto desde un ‘punto de vista intercultural’ convierte a los pueblos en “agentes-pacientes de verdaderos procesos de universalización” (Fornet-Betancourt, 2001: 31) donde se reconoce que no se ha realizado aun históricamente la universalidad, de allí que la filosofía intercultural se proponga como “un programa regulativo centrado en el fenómeno de la solidaridad consecuente entre todos los ‘universos’ que componen nuestro mundo”.

⁶⁴ Sobre este punto puede verse las cuatro dimensiones de la ‘hegemonía’ propuestos por Laclau (2003: 61-66): (1) la desigualdad del poder la constituye; (2) la universalidad sólo es posible encarnada y subvirtiendo alguna particularidad, (3) la producción de significantes vacíos permite a lo particular asumir la representación de lo universal y (4) la generalización de las relaciones de producción en la que ella se expande es la condición de la constitución del orden social. Lo cual en términos de Badiou (2007: 106) implica que “la no-coincidencia de la inclusión y la pertenencia significa que la inclusión excede a la pertenencia, que es imposible que toda parte de un múltiple le pertenezca”.

⁶⁵ Dada la extensión de este trabajo y los límites a los cuales debemos ajustarnos, no nos detendremos aquí en los puntos de disidencia entre ambos planteos. Las diferencias entre uno y otro planteo serían tema de otro trabajo.

⁶⁶ El ‘exceso’ es planteado por Dina Picotti como un ‘exceso de significado’ lo cual enriquece al lenguaje, de modo que “los signos sólo pueden indicar, sugerir, permaneciendo como lo que da a pensar” (Picotti, 1990: 64), en este sentido, sostiene veinte años después, “todo lo que es ‘dice’ en la medida en que se manifiesta, aunque en signos que requieren ser interpretados, o ‘calla’, en cuanto se sustrae o excede, a lo que corresponde el lenguaje humano nombrando, convocando, o callando en actitud de retención y espera” (Picotti, 2010: 40).

3. A modo de cierre: los intentos de (re)presentación de lo irrepresentable

La confrontación histórica propuesta por Heidegger, así como el diálogo intercultural propuesto por Fornet-Betancourt, nos permiten retomar los planteos de Dussel y Laclau para poder meditar [*besinnen*] en torno al ‘lugar’ del pueblo como productor discursivo de un ‘vacío’ referencial dentro de las lógicas dominantes y el consecuente silencio al que ello conlleva. El vacío producido por los oprimidos como los negados de la historia, los que fueron relegados al silencio y cuya voz se presenta como una retórica que pretende decir lo indecible en un contexto de enunciación que procura representar lo irrepresentable: el silencio como otro lenguaje y, por ende, como ‘otro pensar’.

La representación del pueblo en el ámbito de lo político resulta imposible dentro los parámetros del lenguaje del ‘primer comienzo’ del pensar (Heidegger); esta razón llevó a que los análisis de los movimientos sociales tiendan a desmerecer en muchos casos la función política del pueblo (Cf. Laclau, 2005: 37-88). Tanto Laclau como Dussel atribuyen este ‘olvido’ del pueblo a la negación de su identidad en tanto ‘excedente’ del discurso hegemónico vigente, fundamentándose en los obstáculos ontológicos del substancialismo Occidental, el cual niega al pueblo su existencia convirtiéndolo en un no-ser donde el *lógos* no puede ‘nombrar’ al ser. Por lo cual, en esta lógica el ‘pueblo’ *ha muerto* como cuerpo viviente en la totalidad de sentido de la ‘vida política’. La muerte ontológica del pueblo niega su presencia objetiva como cuerpo viviente. No obstante, esto revela la resistencia del pueblo ante el reduccionismo de la lógica de totalizaciones absolutas, se manifiesta como un desafío a la ontología, a la semántica y a la filosofía misma. Así como el fantasma, el muerto que no muere jamás, que está siempre por aparecer y por (re)aparecer, el pueblo se patentiza como un ‘espectro’.⁶⁷

La ‘espectralidad’ permite el asedio de lo ausente,⁶⁸ la resistencia a toda totalización plena, ya que transita entre los umbrales mismos de lo posible y lo imposible, de la vida y la muerte, del ser y el no-ser, de la voz y el silencio, del yo y del tú. El pueblo en tanto ‘espectro’ porta consigo una ausencia que permite instaurar un quiebre en el tiempo presente, ya que toda aparición del pueblo en la ‘vida política’ es la seña [*Wink*] de una ausencia que se anuncia como porvenir. Por esta razón, la inclusión del pueblo en una articulación hegemónica absoluta nunca es plena, sino parcial y permanentemente amenazada, es ‘lo nunca plenamente realizado’. La espectralidad del pueblo le permite aparecer y desaparecer en la ‘vida política’ como exclusión nunca integrada en una totalidad cerrada, una amenaza constante del orden que pretende incluir en la comunidad una identidad que se construye en tanto heterogeneidad, esto es, como alteridad irreductible a la lógica de las identidades substanciales.

⁶⁷ Tomamos como punto de partida la *hantologie* en tanto “ontología asediada por fantasmas” desarrollada por Derrida (1995): 15-77. Para un análisis de la ‘lógica del espectro’ desde un punto de vista filosófico ver Cragnolini (2007): 49-56; mientras que para una lectura política ver Laclau (1996): 68-73.

⁶⁸ Téngase en cuenta el corolario obtenido por Badiou (2007: 103) de la primera propiedad del vacío: “De todo lo que no es presentable se infiere que el vacío, por su ausencia, es presentado en todas partes”, esto es, la inclusión del vacío como universalidad presente en todo particular en tanto subconjunto de todo conjunto.

Bibliografía

- Addrui, Stefano & Damiani, Matteo (2010). *Dizionario di retorica*. Covilhã: LabCom.
- Badiou, Alain (2007). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial.
- Cerón Samboni, Alexander (2011). *Estudios de una filosofía intercultural en la propuesta de Raúl Fornet-Betancourt*. São Leopoldo: Nova Harmonia.
- Cragolini, Mónica (2007). *Derrida, un pensador del resto*. Buenos Aires: La Cebra.
- Derrida, Jacques (2005). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Madrid: Editora Nacional.
- Dussel, Enrique (1964). "¿Una generación silenciosa y acallada?", en *América Latina. Dependencia y liberación*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro: 13-17.
- (1973). *Filosofía ética de la liberación*, 4 vols. 3ra Edición. Buenos Aires: Megápolis [1987].
- (1977). *Filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Ediciones La Aurora [1985].
- (1986). "Towards a Clarification of Terms", *Theology by the People. Reflections on doing Theology in Community*, WCC (Geneva): 27-32.
- (1994). "La razón del otro. La «interpelación» como acto-de-habla", en Dussel, E. (comp.). *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*. México: Siglo Veintiuno Editores: 11-36.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2001). *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée de Brower.
- (2004). "La filosofía intercultural frente a los desafíos de la globalización", en N. Vaz e Silva & J. M. Back (orgs.). *Temas de filosofía intercultural*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 15-19.
- Gallego, Julián (2003). *La democracia en tiempos de tragedia: Asamblea ateniense y subjetividad política*. Madrid: Miño y Dávila.
- Grüner, Eduardo (2010). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires: Edhasa.
- Heidegger, Martin (1977). *Holzwege. Gesamtausgabe*, I Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Band 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann [Trad. Esp. H. Cortés y A. Leyte, *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, 2001]
- (1981). *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Gesamtausgabe*, I Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 4. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann [Trad. esp. de S. Ramos, *Arte y Poesía*. Buenos Aires: FCE, 1992]
- (1986). *Des de l'experiència del pensament*. Edición trilingüe de Joan Llinares. Barcelona: Península.
- (1992). *Parménides. Gesamtausgabe*, II: Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 54. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann [Trad. esp. de Carlos Másmela, *Parménides*, Madrid, Akal, 2005]
- (1997). *Besinnung (1938/39). Gesamtausgabe*, III Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen, Bande 66. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann [Trad. esp. de Dina V. Picotti C. *Meditación*. Buenos Aires, Biblos-Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2006]

- Hansen, Mogens Herman (1987). *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structure, Principles and Ideology*. Norman: University of Oklahoma Press [1999].
- (1989). "Demos, Ekklesia and Dikasterion. A Reply to Martin Ostwald and Josiah Ober", en *The Athenian Ecclesia II. A Collection of Articles, 1983-89*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 1989: 213-218.
- Laclau, Ernesto (1996). *Emancipation(s)*. London: Verso [2007].
- (2001). "Política de la retórica", en *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica [2006].
- (2003). "Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de las lógicas políticas", en Butler, J, Laclau, E y Žižek, S., *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica [2003]: 51-94.
- (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica [2010].
- & Mouffe, Chantal (1985). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica [2010].
- Liddell, H. G., Scott, R. & Jones, H. S. (1940). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Marchart, Oliver (2010). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: FCE.
- Ober, Josiah (1989). "The Nature of Athenian Democracy", en *The Athenian Revolution. Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*. Princeton (New Jersey): Princeton University Press, 1999.
- Picotti, Dina (1990). *El descubrimiento de América y la otredad de las culturas. El pensar, la historia, el lenguaje*. Buenos Aires: RundiNuskin.
- (2010). *Una propuesta interlógica ante los desafíos del pensar contemporáneo*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Schelkhorn, Hans (1992). *Ethik der Befreiung. Einführung in die philosophie Enrique Dussel*. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Semillán Dartiguelongue, Josefina (1995). "El silencio hermenéutico", en Picotti, Dina (comp.), *Pensar desde América. Vigencia y desafíos actuales*. Buenos Aires: Catálogos: 171-176.