

El marco de acción política y sus límites. Análisis desde la perspectiva de Hinkelammert y Dussel

The framework of political action and its limits. Analysis from the perspective of Hinkelammert and Dussel

Hugo Amador Herrera Torres
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México

Jerjes Izcoatl Aguirre Ochoa
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México

RESUMEN En el presente trabajo se busca, a partir del realismo político de Hinkelammert y la política de la liberación de Dussel, identificar los límites iniciales que delinean el marco de acción política. El marco de acción política delimita el espacio de la posibilidad empírica. Para ello, se adopta la definición de política como “arte de lo posible”, aceptada de manera explícita por Hinkelammert y desarrollada implícitamente por Dussel. Se identifican tres límites que trazan el marco de acción política: 1) el entorno natural como condición de existencia de la corporalidad viviente, 2) la satisfacción de necesidades físicas como condición para conservar la corporalidad viviente, 3) las vivencias intersubjetivas como condición para mantener la vida humana. Plantear estos límites permite fijar las bases de la utopía del realismo político de Hinkelammert y de la política de la liberación de Dussel.

PALABRAS CLAVE utopía; instituciones; acciones políticas; corporalidad viviente; posibilidad empírica.

ABSTRACT *The present paper seeks, from the political realism of Hinkelammert and the politics of liberation of Dussel, to identify the initial limits that delineate the framework of political action. The political action framework delimits the space of empirical possibility. For it, the definition of politics is adopted as “art of the possible”, explicitly accepted by Hinkelammert and developed implicitly by Dussel. Three limits are identified that outline*

the framework of political action: 1) the natural environment as a condition of existence of living corporality, 2) the satisfaction of physical needs as a condition to preserve living corporality, 3) intersubjective experiences as a condition to maintain human life. To propose these limits allows us to establish the bases of utopia of political realism of Hinkelammert and of the politics of liberation of Dussel.

KEY WORDS *Utopia; Institutions; Political Actions; Living Corporality; Empirical Possibility.*

RECIBIDO *RECEIVED* 20/03/17

APROBADO *APROVED* 27/03/18

PUBLICADO *PUBLISHED* 30/06/18

NOTA DE LOS AUTORES

Hugo Amador Herrera Torres, Facultad de Economía, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México.

Correo electrónico: hugoht@fevaq.net

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-3685-4043>

Jerjes Izcoatl Aguirre Ochoa, Instituto de Investigaciones Económicas y Empresariales, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México.

Correo electrónico: jerjes_99@yahoo.com

El artículo busca, a partir del realismo político de Hinkelammert y de la política de la liberación de Dussel, determinar los *límites iniciales* (o generales) que delinean al marco de acción política. Al distinguir estos límites iniciales o generales de los *específicos*, el artículo profundiza en el análisis del espacio de la posibilidad empírica del diseño utópico (Ver Herrera y Toledo, 2014). En los trabajos de Hinkelammert y Dussel relacionados con utopía, instituciones y acciones políticas imperan las coincidencias. En particular, ambos toman el mismo criterio de partida: la corporalidad viviente. Los análisis de estos temas en otros pensadores críticos —por ejemplo, Rancière, Laclau, Badiou, Žižek, De Souza Santos—, cada uno, por supuesto, con sus particularidades, no parten estrictamente de tal criterio. De ahí la especificidad y el interés de la obra de ambos representantes centrales del pensamiento crítico latinoamericano.

En *Crítica a la razón utópica* (1984) se encuentra la exposición teórica germinal y cumbre del realismo político de Hinkelammert.¹ Esta colisiona con el realismo político de Maquiavelo, Bismarck, Kissinger, Aron, Morgenthau y Schmitt (Herrera, 2015, p. 16). En particular, debido a las nociones sobre *lo político* y *la política* que envuelven al realismo político de Hinkelammert (2000). Éste, sin manifestarlo de forma explícita, deja ver que lo político inicia con la *imaginación trascendental* del ser humano, donde se retrata la *superación total* de las ausencias o carencias que aquel esté teniendo en su realidad. Esa imaginación trascendental, al mostrar las superaciones totales de las carencias del ser humano, refleja imposibilidades empíricas. De ahí que tal imaginación contenga dimensiones históricas. Las sociedades utópicas que emergen de tal imaginación son imposibles

¹ La primera edición del libro apareció en 1984; la segunda, en 1990; la tercera, en el 2000; una edición ampliada y revisada, en el 2002. La cumbre del realismo político de Hinkelammert se encuentra en esta obra. La producción teórica de Hinkelammert se ha caracterizado por tener coherencia y continuidad. Se hallan esbozos de su realismo político desde *Dialéctica del desarrollo desigual* (1970). Después de 1984, su realismo político se identifica en todas sus obras, se subrayan *Democracia y totalitarismo* (1987), *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (1995), *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto* (1996), *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización* (1998), *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido* (2003), *Hacia una economía para la vida* (2005), *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión* (2007), *Hacia una economía para la vida. Preludio a una segunda crítica de la economía política* (2013), y *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso* (2013).

empíricamente: inalcanzables para el ser humano. Sin embargo, aunque esas superaciones totales nunca puedan vivirse de forma empírica, sigue siendo necesario, y además útil, imaginarlas como totales. Por ende, lo político, en la perspectiva hinkelammertiana, continúa con la delineación de sociedades utópicas (imaginación trascendental con dimensión histórica), las cuales quedarían plasmadas de manera formal en las instituciones.² La construcción institucional es la parte central de lo político. Las instituciones representan —hasta cierto punto— el diseño de la imposibilidad empírica. El ser humano, al vincularse con ellas, determina las acciones que puede realizar —es decir, a partir de lo imposible empírico, fija lo posible empírico—. Las instituciones no señalan lo posible empírico. La política se relaciona, por consiguiente, con seleccionar y ejecutar acciones que permitan vivir y seguir viviendo experiencias. Hinkelammert (2000), de manera explícita, sella a la política como “arte de lo posible” (p. 17).

De lo que trata lo político, siguiendo ahora a Dussel, es de trazar las bases teóricas y lógicas para la acción humana, buscando posibilitar y acrecentar lo real (2006, p. 74). La realidad viene de lo real. Lo real es la naturaleza y la corporalidad viviente. Dussel distingue entre corporalidad, que es la esfera material del ser humano, y corporeidad, que es la esfera material meramente animal (1999, p. 2). El ser humano es un ser corporal vivo. Lo corporal vivo corresponde a la vida humana, con su lógica propia. La corporalidad, hasta su última célula, es esencial y diferenciadamente humana. En su *política de la liberación*,³ Dussel explica que hay diversos grados lógicos en el proceso de lo político. El momento inicial corresponde al fundamento ontológico: la corporalidad viviente.

2 Las instituciones corresponden a las reglas formales (normatividad jurídica) e informales que determinan la manera de tratar los fenómenos sociales. En este artículo se hace referencia a las instituciones formales.

3 La política de la liberación de Dussel se compone de varias obras, estando inacabada todavía: 1) *Hacia una filosofía política crítica* (2001); 2) *20 tesis de política* (2006), este libro resume el proyecto de política de la liberación e indica un camino hacia una filosofía de lo político; 3) *Materiales para una política de la liberación* (2007a); 4) *Política de la liberación. Historia mundial y crítica* (2007b); y 5) *Política de la liberación. Volumen II. Arquitectónica*. El volumen III de la Política de Liberación (momento crítico) supondrá el desarrollo de los principios políticos críticos (ya tratados resumidamente en *20 tesis de política*) y la formulación de la “pretensión política de justicia” (también tratada en *20 tesis de política*) (Herrera, Colín, Arias, 2016, p. 173).

Se esbozan, posteriormente, principios éticos y políticos congruentes con el momento inicial; luego, se formulan enunciados de idealización (imaginaciones trascendentales en Hinkelammert); más tarde, se relacionan estos enunciados con contenidos históricos, dando entrada a las sociedades utópicas (2006, pp. 76-77), las cuales se formalizan —en cierto medida— en las instituciones.

La creación de las sociedades utópicas, subrayadas en los enfoques de Hinkelammert y Dussel, es necesaria para el avance de la humanidad. No modelar estas sociedades abre el riesgo de perpetuar la sociedad presente o de no lograr “sociedades lo mejor posible”. Dussel (2006) enfatiza que la utopía funciona como idea regulativa para el quehacer humano (p. 76). Este mismo planteamiento aparece en Hinkelammert (2000, p. 25). Dussel se refiere a la política (no está explícito) como la puesta en marcha de las utopías en la medida de lo posible, una vez que han sido trazadas institucionalmente. La política consistiría en determinar primero las acciones posibles y, luego, realizarlas. Las instituciones, en ambos autores, constituyen el nodo que enlaza lo utópico con las acciones humanas (Herrera, 2015, p. 44; Herrera y Toledo, 2014, p. 33).

¿Cuáles son las acciones políticas en las propuestas de Hinkelammert y Dussel? La respuesta es directa. Las acciones políticas son las acciones humanas que permiten continuar en el espacio de la posibilidad empírica y, viceversa, las acciones apolíticas son las acciones humanas que se apartan de la posibilidad empírica. Tanto las acciones políticas como las apolíticas son posibles empíricamente porque se ejecutan en el presente; la diferencia está hacia dónde conducen. Mientras las acciones apolíticas sistemáticas borran la posibilidad empírica, las acciones políticas no lo hacen. Al no atentar contra la naturaleza ni contra la corporalidad viviente, estas últimas se mantienen en el espacio de la posibilidad empírica. Por tanto, los límites de la corporalidad viviente se identifican con los límites de la posibilidad empírica.

¿Cuál es entonces el espacio de la posibilidad empírica? ¿Cuáles son los límites *iniciales* o *generales* que trazan el marco de la posibilidad empírica? Al adoptar la definición de política como “arte de lo posible”, el espacio de la posibilidad empírica propiamente puede denominarse

espacio político y el marco donde se desarrollan las acciones humanas puede nombrarse *marco de acción política*.

El artículo se divide en tres partes. En la primera, se analiza la consideración necesaria para el diseño utópico: la corporalidad viviente. Sin esta consideración, la utopía no representa lo real. Las instituciones, por ende, configurarían sociedades tergiversadas, y las acciones humanas corresponderían a acciones apolíticas. No tendría caso dibujar el marco de acción política, pues la acción humana no tendría acotaciones. En esta parte, se explica también la función articuladora que tienen las instituciones entre utopía y acciones humanas (políticas o apolíticas), así como los procesos de entropía y fetichización que sufren las instituciones, aun cuando estén sostenidas en utopías que contengan y protejan lo real. En la segunda, se fijan los límites iniciales del marco de acción política. En la tercera, se identifica la utopía del realismo político de Hinkelammert con la utopía de la política de la liberación de Dussel. Siguiendo la metodología de ambos autores, se busca trazar esbozos generales de la utopía de la sociedad sostenible a partir de textos bíblicos, pero sin un análisis exegético de los mismos.

Consideración necesaria para el diseño utópico: corporalidad viviente

Hinkelammert y Mora escribieron en *Hacia una economía para la vida* (2005) que el ser humano es un ser finito atravesado por imaginaciones trascendentales. Después, en *Economía, vida humana y bien común. 25 reflexiones sobre economía crítica* (s/a) señalaron que el ser humano es un ser infinito, debido a sus imaginaciones trascendentales, traspasado por la finitud que le impone su corporalidad viviente (p. 40). Estas dos expresiones son diferentes. El tránsito que hicieron estos autores entre ellas nos parece acertado. El ser humano se da cuenta *a posteriori* de su finitud, precisamente cuando trasciende todas sus finitudes corporales hacia la infinitud. Solamente un ser infinito atravesado por la finitud puede advertirla y tener conciencia de ella. El ser humano entonces *a posteriori* llega a saber sus límites iniciales; encuentra que su corporalidad es la condición fundamental de su vida; incluso, que

su corporalidad es el propio modo de su realidad (Dussel, 2006, p. 76, 2014, p. 20; Hinkelammert, 2013, p. 437).

La corporalidad viviente siempre está amenazada por la muerte; amenaza que se cumple ineluctablemente (Hinkelammert y Mora, 2013, pp. 21, 323, s/a, p. 40). La muerte hace que el ser humano sea finito. La finitud, que ha sido sobrepasada, anula la posibilidad de cualquier infinitud. Dussel (2006) plantea que los seres humanos tienen la tendencia originaria a conservar la corporalidad viviente, poseen un querer vivir que se traduce en una voluntad de vida (p. 23).⁴ Gandarilla (2010) retoma a Ernst Bloch para recalcar este comentario de Dussel: "nadie vive porque quiere. Pero, después de que se vive, hay que querer seguir viviendo" (pp. 2-3).

El ser humano siente y vive ausencias provocadas por su finitud. La infinitud humana expresa la superación de estas ausencias, las manifiesta a través de imaginaciones trascendentales, las cuales consisten en pensar más allá de la finitud y en términos de plenitud, llevando hacia el diseño de sociedades utópicas o, lo que es lo mismo, hacia el bosquejo de sociedades ideales (Herrera, 2015, p. 46; Herrera y Toledo, 2014, p. 34). El verdadero punto de partida —en tanto construcción utópica— está justamente en la imaginación trascendental (Hinkelammert, 2000, p. 267).

Hinkelammert incorpora en su análisis el término *trascendental*, atendiendo nociones kantianas. Kant en su *Crítica de la razón pura* (1977) señala a la trascendentalidad como principio incondicionado, es decir, que no puede llevarse a la experiencia, que es imposible empíricamente. Los principios experimentables (posibles empíricamente) son principios condicionados. La misma experiencia los condiciona. Los principios incondicionados remiten a la totalidad de las condiciones de toda experiencia. La razón, a través de las ideas, conceptualiza los principios incondicionados, los presenta como el conjunto de condiciones que comprende toda experiencia, pero estos principios no pueden ser objeto de la experiencia. Se trata de la razón pura o trascendental, la cual complementa a la razón formal o lógica (Kant, 1781/1977, pp. 168-174). Los principios incondicionados (razón pura o trascendental) no pueden

⁴ En su obra *14 tesis de ética*, Dussel (2016) vuelve a marcar como punto de partida a la corporalidad viviente, la desarrolla como ontología práctica fundamental (tesis 2).

hacerse empíricos; no obstante, otorgan a la razón formal o lógica una unidad *a priori* por conceptos para lo empírico (Fernández, 2001, p. 57, 2010, pp. 143-145).

En la imaginación trascendental de Hinkelammert, la plenitud plasmada en la idealización debe contener de manera central dos consideraciones: la corporalidad viviente de los seres humanos y la vivencia intersubjetiva entre los seres humanos. Según Dussel, toda vivencia subjetiva es siempre una vivencia intersubjetiva (2006, p. 19). La intersubjetividad en las relaciones sociales da entrada al sujeto. Entenderse como tal implica concebirse en relación con el otro. El ser humano que vence sus objetivaciones se puede encontrar exclusivamente en la vivencia intersubjetiva que tiene con otros seres humanos (Hinkelammert, 1998, p. 257). De tal modo que la vivencia intersubjetiva es un momento de la corporalidad viviente (Dussel, 2001). El ser humano abre, así, su subjetividad a la realidad. Lo acontecido en la realidad lo afecta y esos efectos en la subjetividad se manifiestan directamente en su corporalidad viviente (Gandarilla, 2010, p. 2; Herrera, Arias y Colín, 2016, p. 172).

De no considerar como referencias centrales a la corporalidad viviente y a la vivencia intersubjetiva en la idealización de sociedades, se inicia el proceso de lo político a partir de ilusiones trascendentales. No es lo mismo imaginación trascendental que ilusión trascendental. La ilusión trascendental corresponde a una infinitud distorsionada. La ilusión trascendental en su centro contiene objetivaciones que representan cosas o fenómenos. Se trata de pensamientos trascendidos soportados en objetos. La imaginación trascendental comprende, por su parte, relaciones entre sujetos (vivencia intersubjetiva) efectivamente experimentadas y trascendidas hasta su idealización (Molina, 2007, p. 412).⁵

5 En el enfoque inicial de la teología de la liberación, el Dios real simboliza la encarnación (concreción) del Reino de los Cielos (utopía real) en la Tierra en relación con los aspectos corporales (el cuerpo) y subjetivos (el alma) que envuelven al ser humano. Los seres humanos, en el enfoque inicial de la teología de la liberación, son cuerpo-almado: el alma no vive sin el cuerpo y el cuerpo no vive sin el alma (Herrera y Toledo, 2015, p. 215).

En dos cuentos bíblicos se pueden encontrar pistas sobre las relaciones de intersubjetividad entre seres humanos (Molina, 2007, pp. 415-416). El primero se titula "El buen samaritano", es narrado en el evangelio de San Lucas (10, 25-37). En el cuento se relata que un hombre fue atacado por bandidos, lo dejaron golpeado y tirado en un camino. Las personas que transitaban por el camino lo ignoraron, excepto un samaritano, quien lo curó. La posición del samaritano es especial. Si el samaritano, al ayudar al hombre caído, lo categorizó como desvalido, lo transformó relativamente en su objeto de acción, aun cuando su proceder haya sido por caridad. La relación de intersubjetividad, por consiguiente, perdió pureza. En caso de que el samaritano se hubiera reconocido naturalmente (sin pensarlo) como desvalido y hubiera sentido en su propia corporalidad tanto los dolores como las curaciones que él mismo hizo entraría a una relación intersubjetiva pura. Se estaría hablando de una relación intersubjetiva plena. La pureza total o la plenitud, para el ser humano, son inalcanzables (empíricamente imposibles). La vivencia intersubjetiva no desaparece, por más que los procesos de objetivación inunden las relaciones sociales, solo queda escondida una parte de ella. Mientras haya seres humanos, la vivencia intersubjetiva (aun cuando no pueda ser plena o pura) estará presente.

El segundo cuento que proporciona pistas sobre la vivencia intersubjetiva usa a la alegría como vínculo para la identificación mutua entre seres humanos. Se trata de "Los invitados que se excusan", también narrado en el evangelio de San Lucas (14, 15-24). El cuento relata que un hombre ofreció un gran banquete, pero las personas invitadas no pudieron asistir. El hombre del banquete se enojó y pidió a sus sirvientes que llevaran a todos aquellos que encontraran en los caminos, en las plazas, y en los campos. El hombre que ofreció el banquete, en sí, no fomentó una relación intersubjetiva, pues invitó a la multitud por coraje; arremetió contra los primeros invitados que lo rechazaron. Este hombre consideró directamente a la multitud como su medio u objeto de venganza contra los primeros invitados. Una fiesta, desde la vivencia intersubjetiva, donde los participantes se traten mal, es simplemente una fiesta fracasada, aunque existan los mejores platillos y el mejor vino —afirma Hinkelammert en *La reflexión trascendental: el límite y como trascenderlo* (s/a)—. En la alegría quizá

está el momento más claro en que los seres humanos se reconocen de manera natural, sin pensarlo. El hombre que sonríe con los otros por la presencia de la alegría y recibe sonrisas de los otros también por la misma permanencia de la alegría dibuja el núcleo del comportamiento de los seres humanos que se reconocen como seres humanos.

Ambos cuentos delinear escenarios donde no se excluye a nadie y ambientes donde el ser humano se dirige de forma pura al otro como ser humano. En estos escenarios y ambientes quedan destruidas las objetivaciones en las relaciones sociales. El trato intersubjetivo se hace fluido una vez que ocurre simultáneamente la inclusión y el reconocimiento. El pensar la alegría expresada en el cuento de “Los invitados que se excusan” hasta la plenitud (sin ningún grado de objetivación) proyecta la felicidad humana (sociedad idealizada/sociedad utópica).

La utopía como sociedad perfecta indica infinitud distorsionada. La perfección no puede ser modelada, pues el ser humano tiene conocimientos imperfectos. Lo imperfecto no puede llevar hacia lo perfecto. Esto no anula la infinitud. Al no poderse diseñar sociedades perfectas, el ser humano proyecta “sociedades lo mejor concebibles” o sociedades ideales. El ser humano debe trazar “sociedades lo mejor concebibles” que confinen la regeneración total de la corporalidad viviente y la existencia ininterrumpida de vivencias intersubjetivas plenas. El diseño de “lo mejor concebible” tiene preponderancia práctica porque el ser humano tiene la tendencia ontológica a intentar superar lo dado. Pensar que la sociedad de hoy es todo hace perder la orientación. Carecer de “lo mejor concebible” como referencia impide conocer “lo mejor posible”. Tomar “lo posible” como referencia lleva hacia estados menores de “lo mejor posible”.⁶

Las sociedades ideales—hasta cierto punto—quedan configuradas teóricamente en las instituciones (Fernández, 2012, pp. 15-16). En el proceso de formalización institucional, las utopías, de manera inevitable, pierden parte de su contenido. La corporalidad viviente perpetua y la vivencia intersubjetiva pura quedarían entonces disipadas parcialmente en las instituciones. Hinkelammert (ctd. en Mo Sung, 2005, p. 61) por eso sostiene que toda institución es imprecisa. Esto

6 Al respecto ver a Herrera (2015, pp. 47-48) y Herrera y Toledo (2014, pp. 35-36).

no significa la negación de las instituciones, sino que hay una tensión dialéctica insuperable. Las construcciones institucionales formales objetivan a la vivencia intersubjetiva, quitando así niveles de pureza a la vivencia. Pero el ser humano no puede existir sin objetivaciones, siempre que, en tanto sujeto, logre trascenderlas.

En efecto, la imagen que revelan las instituciones no es toda la realidad representa solo una parte que encubre a otra. Hinkelammert y Mora (2005, pp. 344-351) explican a través del fenómeno del fetichismo el juego engañoso de visibilidades que operan las instituciones. Estas son espejos que provocan visibilidades invertidas: generan que lo real (corporalidad viviente y vivencia intersubjetiva) se haga parcialmente invisible; al mismo tiempo, producen que los efectos de las instituciones sobre los seres humanos aparezcan parcialmente como lo visible. El entramado de visibilidad parcial (efectos de las instituciones) e invisibilidad parcial (corporalidad viviente y vivencia intersubjetiva) arregla un nudo que oculta parte de la utopía.

Las instituciones, además del fetichismo, están expuestas a la entropía, que en su diacronía se hacen históricas y temporales (Gandarilla, 2010, p. 18). La entropía institucional también invisibiliza partes del contenido utópico. La creación de nuevas instituciones y/o la reformulación constante de las existentes, por ende, se convierten en acciones necesarias para la recuperación del contenido de las utopías.

El fetichismo y la entropía cruzan de igual manera tanto a las instituciones que representan utopías reales como a las instituciones que configuran utopías represivas. La distorsión institucional, en este último caso, es más severa y profunda. La deformación institucional ha estado presente en todas las sociedades que se han creado en la historia de la humanidad.

Límites iniciales del marco de acción política

Los límites de la corporalidad viviente están materialmente dados, son anteriores a la experiencia humana (Hinkelammert y Mora, s/a, p. 40). Estos límites dibujan el marco de acción política, que es donde puede desarrollarse la acción humana, la cual puede ser política o apolítica. Las acciones humanas que permiten proseguir en el interior del marco

son acciones políticas. Las acciones humanas que sobrepasan el marco son acciones apolíticas; incluso, provocan que desaparezcan partes o todo el marco.

La muerte señala el final de la corporalidad viviente. Dussel (2006) plantea este hecho como hecho superado totalmente, lo postula como enunciado lógicamente pensable, pero imposible empíricamente (p. 103). El postulado en Dussel —equivalente a la imaginación trascendental en Hinkelammert— sería que la vida en la Tierra es vida perpetua (2006, p. 104, 2014, p. 20). La muerte se adelanta o retrasa según se desarrolle la acción humana dentro de los límites del marco.

En este sentido, se proponen tres límites iniciales del marco, presentes tanto en el pensamiento de Dussel (2006) como de Hinkelammert (2004). Los cuales serían: 1) la corporalidad viviente depende del entorno natural; 2) mantener la corporalidad viviente implica satisfacer necesidades físicas; 3) mantener la vida humana implica satisfacer necesidades culturales (ver también Herrera, 2015; Herrera y Toledo, 2014). En el caso de Dussel esos límites se remiten a tres campos llevándolos, a su vez, a la categoría de postulados.

Los límites que asigna la naturaleza son los primeros límites que delinean al marco de acción política. El espacio formado por estos límites, Dussel lo llama campo ecológico (2006, p. 103). Todos los elementos de la naturaleza, seres humanos incluidos, son parte de redes complejas de interdependencia, habiendo diversos ciclos biológicos de reproducción altamente interrelacionados. Sin estos ciclos es imposible mantener la corporalidad viviente.

La satisfacción de necesidades humanas, por su parte, no se reduce al ámbito de la existencia física, abarca también necesidades culturales; pero, para satisfacer estas últimas, se presupone estar dentro del entorno natural y haber satisfecho las necesidades físicas, pues ambos aspectos conceden la vida corporal (Herrera, 2015, p. 52; Herrera y Toledo, 2014, p. 40). La satisfacción de necesidades físicas se relaciona directamente con la producción de satisfactores (productos) y con el consumo. Dussel encaja este aspecto en el campo económico (2006, p. 104). La necesidad humana es la falta de un satisfactor que pueda reponer la materia y la energía consumidas, que no pueden dejar de estar presentes en el proceso vital. Vivir es consumir, y el consumo

exige reposición. La necesidad se funda entonces en el hecho de mantener la corporalidad viviente (Dussel, 2014, p. 19).

La imaginación trascendental en Hinkelammert o el postulado en Dussel sería: los ciclos biológicos de la Tierra se desarrollan completamente. El cual se dividiría en tres momentos (Dussel, 2006, pp. 134-135; Dussel, 2014, p. 24): a) El ser humano satisface plenamente sus necesidades físicas. b) Siendo parte de una comunidad, el ser humano satisface plenamente sus necesidades físicas sin impedir que los otros seres humanos satisfagan plenamente las suyas. El ser humano requiere que los otros seres humanos satisfagan sus necesidades corporales para mantener su propia existencia. La comunidad es referencia intersubjetiva ineludible. c) El ser humano realiza los procesos productivos empleando trabajo cero.

Los dos primeros límites abren el espacio del campo cultural. Es decir, se vinculan con el tercer límite antes mencionado: mantener la vida humana implica satisfacer necesidades culturales. Dicho de otro modo, la dependencia del entorno natural y las necesidades físicas están relacionadas con la necesidad de relaciones prácticas o sociales. Necesidad, ésta última, que se satisface a través de la convivencia entre seres humanos. Se trata, específicamente, de vivencias intersubjetivas. El ser humano originariamente y por tendencia genética se encuentra en una posición de apertura al otro (Dussel, 2014, p. 32-33). La sensación de felicidad que emana del contacto, de la presencia, de la compañía del otro ser humano significa el cumplimiento final de la existencia. Hinkelammert (2000) expone, en esta misma dirección, que la conquista de la autorrealización humana está precisamente en ser sujetos (pp. 341-343).

La relación del ser humano con otro ser humano puede ser al menos de tres tipos. La primera relación es la de género o pareja. Esta relación es el origen de todas las demás relaciones y constituye el primer tipo de comunidad. La segunda relación es la práctico-pedagógica. Una generación transmite a la siguiente generación el ser (genéticamente), el aprendizaje o la cultura de la comunidad. La tercera relación es la establecida en una comunidad de iguales, cuya manifestación prototípica son las relaciones políticas y económicas, habiendo muchas otras posibles (Dussel, 2014, pp. 32-33, 35). La

imaginación trascendental en Hinkelammert o el postulado en Dussel sería: el ser humano tiene vivencias intersubjetivas plenas.

El ser humano solo puede actuar entonces considerando los límites que le traza el entorno natural, la satisfacción de sus necesidades físicas y culturales. Las acciones humanas, aun cuando sean posibles cuantitativamente, se hacen imposibles si entran en contradicción con cualquiera de esos límites. Así, por ejemplo, si decidiese morirse, estará en condiciones de elegir libremente sus actos. Pero la acción que se siguiese de tal decisión se trataría en específico de una acción apolítica. Por el contrario, la concreción, tanto del realismo político de Hinkelammert como de la política de la liberación de Dussel, está, por consiguiente, dentro del marco de acción política. Los diversos puntos de variación que se forman dentro de este marco permiten la regeneración de la corporalidad viviente (ver Herrera, 2015, p. 54; Herrera y Toledo, 2014, pp. 40-41).

La manera en que se relacione el ser humano con las instituciones define si sus acciones se dirigen hacia el interior o exterior del marco. Varias relaciones provocan que las acciones humanas sean apolíticas: creer que las instituciones envuelven sociedades perfectas, aun cuando se conozca que son inalcanzables; creer que antes del proceso institucional se pueden esbozar sociedades perfectas; creer que las "sociedades lo mejor concebibles" o sociedades ideales o sociedades utópicas señaladas en las instituciones, incluso, antes de entrar al proceso institucional, son alcanzables empíricamente, estén o no sostenidas en la imaginación trascendental; creer que las "sociedades lo mejor concebibles" pueden estar basadas en la ilusión trascendental.

El problema con estas relaciones no está en lo que se hace, sino en lo que se cree hacer. Al creer que se está haciendo algo distinto de lo que realmente se está haciendo, se hace mal lo que en verdad se está haciendo. Lo que realmente se está haciendo sí es posible porque se está haciendo en el presente, pero lo que se cree que se está haciendo sí es inalcanzable. Estas relaciones deforman la capacidad de hacer (Hinkelammert, 2000, p. 23), ocasionan que las acciones humanas oculten lo que realmente puede alcanzarse. El ser humano es el artífice de esta deformación institucional.

Esbozos de la sociedad utópica sostenible

El punto localizado en el centro del marco de acción política representa a la sociedad utópica sostenible o a la utopía del realismo político de Hinkelammert y de la política de la liberación de Dussel. Este punto corresponde a la imaginación de la superación total de los límites del marco, lo cual implica el desvanecimiento del mismo marco. O, expresado de otro modo, constituye enunciados con contenidos históricos lógicamente pensables pero empíricamente imposibles.

En la sociedad utópica sostenible,⁷ todos los seres humanos pueden regenerarse físicamente de forma plena, quedando garantizada la conservación de la corporalidad viviente; todos conviven reconociéndose de manera natural como seres humanos, las objetivaciones (instituciones, por ejemplo) desaparecen (vivencia intersubjetiva pura); los procesos económicos que se realizan para la obtención del producto social no impiden el desarrollo de ninguno de los ciclos de la naturaleza (naturaleza intacta); y los procesos económicos emplean trabajo humano cero. Los seres humanos, aquí también, satisfacen plenamente sus necesidades físicas sin obstaculizar que todos los demás satisfagan plenamente las suyas. Asimismo, todos tienen las mismas oportunidades de atender completamente sus necesidades culturales.

El punto central del marco (punto ideal) en términos míticos hace referencia al Año de Gracia. En el mensaje de Jesús, atendiendo la explicación de Hinkelammert (2013), el Año de Gracia, que bien pudiera llamarse Reino de los Cielos, es como un banquete al cual todos están invitados (pp. 204-205). Parafraseando a Hinkelammert: la sociedad utópica sostenible es una fiesta completa que simboliza al Año de Gracia. El Año de Gracia retrata a sociedades donde no se excluye a nadie; donde los ciegos tienen vista y, por tanto, todos pueden ver; donde los cautivos quedan libres y, por consiguiente, todos están en libertad.

Hinkelammert (2013, pp. 205-206) identifica que el anuncio del Año de Gracia en el evangelio de San Lucas aparece como la primera acción en público de Jesús narrada en el cuento "En Nazaret Jesús

⁷ La utopía de la sociedad sostenible puede nombrarse de varias formas.

proclama su visión” (San Lucas 4, 14-19). Esta primera acción en público de Jesús en el evangelio de San Juan corresponde a una fiesta completa relatada con el título de “El primer milagro en la boda de Caná” (San Juan 2, 1-10) (p. 205). El diseño de la utopía de la sociedad sostenible (“sociedad lo mejor *concebible*”) como fiesta completa a la cual todos están invitados o como Año de Gracia representa la fuente de referencia para celebrar una fiesta *casi* completa en la sociedad o para aproximarse al Año de Gracia en la sociedad (“sociedad lo mejor *posible*”). Jamás podrá haber una fiesta completa o un Año de Gracia, son enunciados con contenidos históricos lógicamente pensables, empíricamente imposibles.

En el cuento “El primer milagro en la boda de Caná”, el vino se acabó cuando la fiesta estaba en su apogeo, ninguno tenía la copa vacía todavía, pero quien pidiera más, ya no recibiría. Jesús entonces transformó el agua en vino para que la fiesta continuara. El vino que generó era de calidad, lo compartió sin pedir nada a cambio. Este hecho es significativo por la acción de Jesús. Este hecho aún resulta más significativo cuando se piensa que la gente del pueblo (los invitados de la boda) decidieron convidar el mejor vino de su casa para que siguiera el banquete. Sea lo uno o lo otro, en el cuento se relatan tentativamente vivencias intersubjetivas plenas. Este cuento choca con el cuento de los “Los invitados que se excusan”, porque el hombre que ofreció el banquete, en este último cuento, acarreó a cierta gente (pobres, lisiados, ciegos, mendigos), para vengarse de la gente que había invitado y no asistió.

Inmediatamente después de la fiesta de Caná sigue en el evangelio de San Juan la segunda acción de Jesús en público (Hinkelammert, 2013, p. 205), titulada “Jesús expulsa del Templo a los vendedores” (San Juan 2, 13-16). Este cuento señala el único conflicto en el cual Jesús actúa con violencia: echó con un látigo del Templo a los traficantes de animales, así como a los cambistas, después desparramó el dinero por el suelo. La lectura conjunta de los cuentos “En Nazaret Jesús proclama su visión”, “El primer milagro en la boda de Caná” y “Jesús expulsa del Templo a los vendedores” hace evidente la contradicción en la que se ubican. La fiesta completa y el Año de Gracia forman un polo; las acciones de los traficantes de animales y de los cambistas constituyen

otro polo. Este segundo polo no permite aproximarse a la fiesta completa o al Año de Gracia. La utopía de los traficantes y cambistas es otra, cuyo centro no está propiamente en la corporalidad viviente ni en las vivencias intersubjetivas. Su configuración de “sociedades lo mejor concebibles” basada en la ilusión trascendental tergiversa la utopía. La utopía de los traficantes de animales y de los cambistas esconde lo real, genera actividades humanas que se salen del marco de acción política. De absolutizar el punto de equilibrio de la sociedad sostenible, las acciones humanas se invierten: de buscar regenerar la corporalidad viviente pasan a degenerarla o a terminarla (acciones apolíticas). Este tipo de utopía y acciones choca con el realismo político de Hinkelammert y con la política de la liberación de Dussel. La utopía de la sociedad sostenible (fiesta completa, Año de Gracia) basada en lo real se despliega de la imaginación trascendental. En el marco de acción política se dan relaciones experimentadas entre seres humanos. Estas relaciones, en el punto de equilibrio (punto ideal), son trascendidas hasta su idealización.

En el marco de acción política se forman muchos puntos que permiten la regeneración de los seres humanos y de la naturaleza; pero son puntos que no marcan plenitud. Hay puntos extremos en el marco, donde los seres humanos son desplazados a su nivel mínimo de existencia física, lo que significa que otros seres humanos están colocados en su máximo nivel posible. Estos puntos pueden presentarse, constituyen puntos críticos, frente a los cuales se tienen que realizar acciones de resistencia (Herrera, 2015, p. 62; Herrera y Toledo, 2014, p. 47). El espacio que forma el marco no representa un espacio pasivo. El gemido de la criatura sigue (Hinkelammert, 2013, p. 206). Aun cuando se interprete adecuadamente la utopía de la sociedad sostenible, los conflictos no desaparecen dentro del marco.

La expresión “un mundo donde quepan todos los mundos” es diferente de la expresión “un mundo donde quepan muchos mundos”.⁸ En esta última expresión caben muchos mundos, pero no todos. En el realismo político de Hinkelammert y en la política de la liberación de Dussel —en tanto utopía— cabe la expresión “un mundo donde quepan todos los mundos”, equivale al Año de Gracia o a la fiesta completa. Para

8 Se considera el término mundo como actor social.

que quepan muchos mundos en el mundo, primero se debe imaginar que caben todos los mundos en el mundo.

En el marco de acción política se desenvuelven mundos que impiden que algunos mundos tengan cabida. El espacio del marco es arena conflictiva. Los mundos, en el esquema de Hinkelammert y Dussel, deben buscar el cambio de postura de los mundos excluyentes, intentar que adquieran una postura que permita que las actividades se hagan al interior del marco. Si persisten sus posturas después de exhaustivas prácticas discursivas, la eliminación de un mundo o de unos mundos se vuelve alternativa. La operación de un mundo en lo imposible empírico amenaza la existencia de todos los demás mundos, incluyendo la suya propia. El criterio de validez discursiva está en exponer lo real. La eliminación de un mundo probablemente equivale a una revolución. En las revoluciones, los mundos subordinan la práctica discursiva a la actividad violenta justificada, sin pretensiones de que la actividad se convierta en sistemática y permanente. Este tipo de violencia no es mera violencia.

Las instituciones vinculan utopía y acciones humanas (políticas o apolíticas). Ante la presencia de utopías que oculten lo real, las instituciones conducen las acciones humanas hacia el exterior del marco. El resultado de la discusión política debe pretender reorientar las instituciones hacia la afirmación de lo real. Las instituciones administran la relación vida-muerte: cuando consideran los límites, suscitan acciones para la vida (acciones políticas); cuando eliminan los límites, generan acciones para la muerte (acciones apolíticas).

Conclusiones

Las propuestas de Hinkelammert y Dussel permiten delinear un marco de acción política. El ser humano debe realizar sus actividades buscando permanecer en este marco, pues fuera de éste su corporalidad no puede regenerarse. Las acciones que permiten continuar al interior del marco son acciones políticas, las que conducen hacia el exterior son apolíticas. La manera de relacionarse el ser humano con las instituciones define el tipo de sus acciones. El ser humano es el único ser viviente en la Tierra que puede hacerse cargo de su realidad. Resulta entonces crucial la forma en que se vincule con las instituciones.

¿Cuáles son los límites iniciales que modelan el marco de acción política? Son tres: 1) la existencia de la corporalidad viviente depende del entorno natural, 2) mantener la corporalidad viviente implica satisfacer necesidades físicas, 3) conservar la vida humana implica satisfacer necesidades culturales (vivencias intersubjetivas). La utopía del realismo político de Hinkelammert y de la política de la liberación de Dussel o sociedad utópica sostenible se localiza en el punto medio del marco de acción política. En este punto se trascienden los límites del marco, se piensan como superados totalmente. El diseño de sociedad utópica sostenible implica, por tanto, la destrucción del mismo marco. El punto medio señala que: 1) los ciclos biológicos de la naturaleza se desarrollan completa e ininterrumpidamente, garantizando el ambiente que necesita la corporalidad viviente para existir; 2) el ser humano satisface de manera plena sus necesidades físicas; y 3) el ser humano tiene vivencias intersubjetivas puras. Pensar que se puede alcanzar esta sociedad anula al realismo político de Hinkelammert y a la política de la liberación de Dussel, pues las acciones humanas conducirían al exterior del marco (acciones apolíticas). La "sociedad lo mejor posible" no configura la regeneración física plena ni la convivencia pura de los seres humanos, sino que representa las mejores condiciones posibles, a partir de ciertas instituciones, que permitan la conservación de la corporalidad viviente.

Las instituciones son las encargadas de enlazar utopía y acciones humanas. Las utopías quedan configuradas teóricamente en las instituciones; no obstante, no se logra depositar todo el contenido utópico en las instituciones. En este ejercicio político se pierde, de forma irremediable, parte de la utopía. Las instituciones, también de forma irremediable, enfrentan procesos de entropía y fetichización que hacen perder todavía más partes del contenido utópico depositado en ellas. Esto provoca que la reformulación parcial o total de las instituciones se haga constantemente. Lo político vuelve entonces a recobrar vigencia.

El desarrollo de este artículo abre preguntas vinculadas con las diferencias teóricas en las formulaciones de Hinkelammert y Dussel; incluso, este tema se puede convertir en línea de investigación. Las diferencias, hipotéticamente, parecen nítidas. Las formulaciones

de ambos autores constituyen una base sólida del pensamiento crítico latinoamericano.

Referencias bibliográficas

Dussel, E. (1999). Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales. *Pasos*, 84, 2-15.

Dussel, E. (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao, PV: Desclée de Brouwer.

Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. México DF, México: Siglo XXI.

Dussel, E. (2007a). *Materiales para una política de la liberación*. México DF, México: Plaza y Valdés.

Dussel, E. (2007b). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid, MD: Trotta.

Dussel, E. (2009). *Política de la liberación. Volumen II. Arquitectónica*. Madrid, MD: Trotta.

258
Dussel, E. (2014). *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica*. México DF, México: Siglo XXI.

Dussel, E. (2016). *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid, MD: Trotta.

Fernández, E. (2001). El pensamiento de Franz Hinkelammert desde la perspectiva de una filosofía latinoamericana. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 6(12), 50-63.

Fernández, E. (2010). Utopía y discurso político. *Revista de Artes y Humanidades UNICA*, 11(2), 138-166.

Fernández, E. (2012). Introducción. En E. Fernández y G. Silnik (coordinadores), *Teología profana y pensamiento crítico: conversaciones con Franz Hinkelammert* (pp. 13-25). Buenos Aires, Argentina: CICCUS, CLACSO.

Gandarilla, J. (2010). La política de la liberación y los alcances de un nuevo paradigma que se anuncia desde los márgenes. *Herramienta web*, 1(4). Recuperado de

<http://www.herramienta.com.ar/herramienta-web-4/la-politica-de->

la-liberacion-y-los-alcances-de-un-nuevo-paradigma-que-se-anuncia-d

- Herrera, H. y Toledo, A. (2014). La política como arte de lo posible. Delimitación del marco de acción política a partir del realismo político de Franz Hinkelammert. *Crítica Contemporánea. Revista de Teoría Política*, 4, 32-50.
- Herrera, H. y Toledo, A. (2015). Opción preferencial por los pobres e idolatría del mercado. Lecturas desde la Teología de la Liberación. *A-contra-corriente. A Journal on Social History and Literature in American Latin*, 12(2), 212-233.
- Herrera, H. (2015). *Realismo político y realpolitik. Hacia una reconceptualización de lo político. Contrastes entre Carl Schmitt y Franz Hinkelammert*. Morelia, México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Herrera, H., Arias, D. y Colín, R. (2016). Lo político y la política. Desdoblamiento del poder político en la Política de la Liberación de Enrique Dussel. *Economía y Sociedad*, 20(35), 171-185.
- Hinkelammert, F. (1970). *Dialéctica del desarrollo desigual*, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Hinkelammert, F. (1984). *Crítica a la razón utópica*. Primera edición. San José, Costa Rica: DEI.
- Hinkelammert, F. (1987). *Democracia y Totalitarismo*. San José, Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- Hinkelammert, F. (1990). *Crítica de la razón utópica*. Segunda edición. San José, Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- Hinkelammert, F. (1995). *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José, Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- Hinkelammert, F. (1996). *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto*. San José, Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- Hinkelammert, F. (1998). *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del*

evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Hinkelammert, F. (2000). *Crítica a la razón utópica*. Tercera edición. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Hinkelammert, F. (2002). *Crítica de la razón utópica*. Edición ampliada y revisada. Bilbao, PV: Desclée de Brouwer.

Hinkelammert, F. (2003). *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido*. San José, Costa Rica: EUNA.

Hinkelammert, F. (2004). La vida es más que el capital. La democracia de ciudadanos y el proyecto de la sociedad en la que quepan todos los seres humanos. *Pasos*, 113, 12-16.

Hinkelammert, F. y Mora, H. (2005). *Hacia una economía para la vida*. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Hinkelammert, F. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*. San José, Costa Rica: Arlekin.

Hinkelammert, F. y Mora, H. (2013). *Hacia una economía para la vida. Preludio a una segunda crítica de la economía política*. Morelia, México: UMSNH y Editorial de la Universidad Nacional de Costa Rica.

Hinkelammert, F. (2013). *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. Segunda edición ampliada. San José, Costa Rica: Arlekin.

Hinkelammert, F. (s/a). *La reflexión trascendental: el límite y como trascenderlo. Preludio para una antropología*. Recuperado de <http://www.pensamientocritico.info/index.php/articulos-1/franz-hinkelammert1/la-reflexion-trascendental-el-limite-y-como-trascenderlo-preludio-para-una-antropologia5>

Hinkelammert, F. y Mora, H. (s/a). *Economía, vida humana y bien común. 25 reflexiones sobre economía crítica*. Recuperado de http://www.pensamientocritico.info/libros/libros-de-franz-hinkelammert/doc_details/31-economia-vida-humana-y-

bien-comun-25-reflexiones-sobre-economia-critica.html

Kant, I. (1977). *Crítica de la razón pura*. México DF, México: Porrúa.
(Trabajo original publicado en 1781).

Molina, C. (2007). La trascendentalidad del sujeto en la filosofía de Franz J. Hinkelammert. En J. A. Nicolás y H. Samour (editores), *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri* (pp. 399-425). Granada, AN: COMARES, Universidad Internacional de Andalucía.

Mo Sung, J. (2005). *Sujeto y sociedades complejas: para repensar los horizontes utópicos*. San José, Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones.