

Lo político y la política

Desdoblamiento del poder político en la Política de la Liberación de Enrique Dussel

Hugo Amador Herrera Torres

Facultad de Economía (FE), Universidad Michoacana
de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH)

Daniela Arias Torres

Secretaría de Educación del Estado de Michoacán

René Colín Martínez

Facultad de Economía (FE), Universidad Michoacana
de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH)

Resumen

Lo político tiene una relación directa con el poder instituyente. La política, por su parte, tiene una relación directa con el poder instituido. Los vínculos entre ambos poderes son dialécticos y las líneas que los separan son endeables. El poder instituyente no desaparece -por tanto- con la formación del poder instituido. El punto de partida para el desarrollo de lo político y la política es el poder político de la comunidad, cuya sustancia es el consenso racional. Lo racional es lo real y, lo real, es la corporalidad viviente del ser humano. El objetivo -entonces- del proceso político en su conjunto (lo político y la política) es mantener y acrecentar la vida humana. Este objetivo constituye

Fecha de recepción:
29 de marzo 2016
Fecha de aprobación:
10 de noviembre 2016

Los autores agradecen la revisión y sugerencias de dos dictaminadores anónimos. Cualquier error u omisión es responsabilidad exclusiva de los autores.

la base de la Política de la Liberación de Enrique Dussel. La sustancia del poder político -de manera inevitable- se invisibiliza -principalmente- con el desarrollo de la política, dando lugar al poder fetichizado. Se trata de un poder donde lo racional queda oculto. La comunidad que decide hacer frente a los embates de la fetichización del poder y que decide instalar otro poder instituido se erige como pueblo. En este proceso retorna el poder instituyente.

Palabras claves: poder político, poder fetichizado, la política, lo político, poder instituyente, poder instituido.

Clasificación JEL: Z19, Z10, B51.

Introducción

Enrique Dussel hace una transición de su obra *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, publicada en 1998,¹ hacia su Política de la Liberación, que comienza en el 2001, con *Hacia una filosofía política crítica*, aquí traza una “crítica de la razón política” (Gandarilla, 2010: 2), donde subsume los principios de la ética de la liberación en los principios políticos de la liberación. El momento inicial lógico de abstracción y aplicación de los principios políticos, según Dussel (2006a: 76), está en la constitución real del viviente humano (fundamento ontológico u *omnitudo realitatis*); seguido de los principios éticos (primer grado de abstracción), que están referidos a no atentar contra el momento inicial; los principios políticos continúan en la secuencia lógica, quedando vinculados directa/estrechamente con los principios éticos; luego vienen los postulados políticos como enunciados ideales (conceptos trascendentes en Hinkelammert); los cuales, más tarde, al imaginarse con contenidos históricos se transforman en utopías, que servirán como ideas regulativas para la construcción institucional. Las instituciones orientan la acción en la política.

La “crítica de la razón política” surge del reconocimiento de los efectos negativos -en la sociedad- del orden institucional establecido. Estos efectos se concretan en los seres humanos. Dussel (2001) usa primero la noción de pobre -con base en Lévinas- para referirse a los afectados; luego, emplea la categoría de víctima, jalando ideas de Marx y Benjamín. Con la categoría de víctima va más allá de Lévinas (Gandarilla, 2010: 2). La “crítica de la razón política” presenta una racionalidad que intenta establecer la no-verdad, la no-validez y la no-factibilidad del orden institucional actual. Dussel (2001), en *Hacia una filosofía política crítica*, recupera la idea de corporalidad viviente en dos sentidos: 1) la subjetividad también es un momento de la corporalidad humana viviente, y 2) el ser humano no dispone sobre su vida, sino que el ser humano es un viviente que recibe su vida a cargo y actúa responsablemente sobre ella (Gandarilla, 2010: 2). La vida humana/corporalidad humana viviente es el criterio de verdad práctica. De lo que trata la filosofía política crítica, siguiendo a Dussel (2006a: 74), es de crear la estructura

¹ Esta versión es una continuación de la primera propuesta presentada en 1979.

lógica teórica que permita generar condiciones para la posibilidad de la vida humana y para su acrecentamiento. No seguir esta filosofía no sólo reflejaría la injusticia política, sino que debilitaría y carcomería lo político y la política.

La segunda obra de la Política de la Liberación de Dussel aparece en el 2006, se titula *20 tesis de política* (2006a), en esta obra, que resume el proyecto de Política de la Liberación, se advierte un camino hacia una filosofía de lo político. En el 2007, se publica la tercera obra: *Materiales para una política de la liberación* (Dussel, 2007a). En ambos documentos se presentan las bases del poder dominante en la forma de “mandar mandando”, que se opone al ejercicio delegado del poder como “mandar obedeciendo”. También, en este año, sale el cuarto texto o primero de los que integrarán la formulación madura de una filosofía política crítica. Se trata de la *Política de la liberación. Historia mundial y crítica* (Dussel, 2007b). Aquí aparece una exposición que indica cómo -a partir de la visión eurocéntrica- se discute y postula el poder político, con pretensiones de elevarse a universal (Gandarilla, 2010: 15-16). Dussel (2007b: 12), en esta obra, busca romper, de-struir, de-construir la historia de las ideas políticas, para formular un relato con base en otro paradigma histórico. El autor hace un giro descolonizador. En el 2009, se publica *Política de la liberación. Volumen II. Arquitectónica*, en cuyo contenido se busca una re-significación semántica de categorías políticas clásicas para pensar de un modo alternativo el poder político (Gandarilla, 2010: 15-16). 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*). Esta pretensión señala que el político justifica sus acciones con base en los principios políticos críticos (Dussel, 2006a: 108). En el 2014, salió *De la Teoría a la Praxis. Reflexiones estratégicas y tácticas*, donde se enfrentan hechos con interpretaciones políticas.

El poder político recae exclusivamente en la comunidad, fuera de ella, no hay poder político, puede haber fuerzas con poder dominante, pero son fuerzas sin poder político. El poder político corresponde al consenso que se deriva del criterio de verdad práctica. El poder político es el origen de lo político. Lo político hace referencia a lo normativo, la política, por su parte, representa la operación de lo generado con lo político. Dussel (2006a: 13) proyecta una connotación positiva de lo político. Otras connotaciones de lo político parten de un poder político mal enfocado, véanse por ejemplo las expresiones de Schopenhauer o la propuesta dominadora de Nietzsche y Heidegger. En el pensamiento político moderno euro-céntrico aparece -aun con sus diferencias conceptuales- el poder político como dominación, se identifica en Maquiavelo, Hobbes y Weber, incluso, en Bakunin, Trotski y Lenin (Dussel, 2006a: 23). Más recientemente, Lasswell y Dahl vuelven a presentar a la dominación como plataforma de lo político. Desde este concepto de lo político, la política sólo puede quedar pervertida en su práctica.

El presente artículo tiene como objetivo identificar las conexiones entre lo político y la política en el desdoblamiento del poder político que presenta Dussel en su Política de la Liberación. El desarrollo del artículo se centra en lo político. Entender la política -como actividad- requiere detenerse en lo político y, más ahora, en escenarios caracteri-

zados por víctimas. Lo político arranca desde la superación del ordenamiento instintivo por el ordenamiento con base en instituciones (Gandarilla, 2010: 11).

I. Comunidad y poder político

Dussel (2006a: 23-24) opera lo político desde la ontología del querer-vivir, afirma este querer-vivir como voluntad-de-vivir (voluntad-de-vida). La voluntad-de-vivir expresa el querer y mantenerse viviendo: permanencia de la corporalidad humana viviente. “La voluntad-de-vivir es la tendencia originaria de todos los seres humanos” (Dussel, 2006a: 23). Gandarilla (2010: 2-3) retoma a Ernst Bloch para subrayar el punto de partida de Dussel en relación con lo político: “nadie vive porque quiere. Pero, después de que se vive, hay que querer seguir viviendo”. El ser humano es el único viviente en la Tierra que puede hacerse cargo de la realidad, de responsabilizarse de su propia permanencia. El ser humano también abre su subjetividad a la realidad. Lo acontecido en la realidad lo afecta. Los efectos en la subjetividad se manifiestan directamente en su corporalidad viviente.

La voluntad-de-poder del ser humano, que es posterior a su voluntad-de-vivir, señala la existencia de facultades/capacidades para lograr objetivos concretos. Esta voluntad-de-poder, siguiendo a Dussel (2006a, 2009), tiene una de sus concreciones en la formación de instituciones que permitan mantener e incrementar la vida. El proceso de formulación o reformulación de instituciones corresponde a lo político. En el centro de lo político está entonces el poder instituyente, pero no es el punto de partida. La primera determinación o determinación fundamental o determinación material de lo político es la voluntad-de-vivir (Dussel, 2006a: 24).² El consenso en relación con esta voluntad configura al poder político (poder consensual). El poder político es el punto de partida del proceso de lo político y también de la política; en sí, de todo el proceso político.³ El consenso es necesario porque la comunidad señala la inserción intersubjetiva originaria de la subjetividad singular de cada ser humano (Dussel, 2006a: 87). Lo racional está en ubicar/poner la voluntad-de-vivir como fundamento. Se hace referencia -por consiguiente- al consenso racional.⁴ La segunda determinación o determinación formal de lo político es la legitimación, que sólo puede venir del consenso racional. Cuando las acciones humanas -en materia de lo político- incapacitan las facultades/

² Hinkelammert (2007: 12) explica que Marx transformó su crítica a la religión en su método de análisis. Hinkelammert usa una nota marxiana para argumentar sobre este método: “partiendo de las condiciones de la vida real en cada época se pueden determinar las formas divinizadas de cada época. Este método es el único que puede considerarse como método materialista y -por tanto- científico”. Dussel, para presentar lo político, emplea el mismo método.

³ Dussel (2006a: 15-18) al proceso político completo (lo política y la política) lo llamaría niveles y ámbitos del campo político. El proceso político se efectúa -por consiguiente- en el espacio del campo político.

⁴ El término razón hace referencia al fundamento (corporalidad viviente humana). Racional viene de razón. Hinkelammert (2007:8-13) trabaja el término consciencia de Marx. Consciencia tiene una connotación similar al término razón. Consciencia es ser consciente. Ser consciente es no atentar contra el proceso de vida real de los seres humanos. Autoconsciencia humana significaría que el ser humano no atente contra su propia vida.

capacidades del otro, los consensos racionales no surgen, quedando oculta la voluntad-de-vivir. Dussel (2006a: 27), al poder político, en esta parte del proceso de lo político, lo denomina *potentia*, que contiene al fundamento (voluntad-de-vivir).

El poder político sólo puede venir del consenso racional de la comunidad, no viene del Estado ni del mercado, tampoco puede tomarse o adquirirse, es una facultad/capacidad inherente a la comunidad, es de ella y de nadie más (Dussel, 2006a: 26, 27, 29). La expresión “tomar el poder político” ha sido empleada por los contendientes en los procesos electorales que se han desarrollado en la mayoría de los países de América Latina. Los partidos políticos al pensar que pueden apoderarse del poder político socavan al mismo poder político. Todos los partidos políticos en América Latina, incluso los de izquierda, malversan la posesión del poder político, sus mismos documentos básicos declaran que sus fines están asentados en la toma del poder político, que deben competir “democráticamente” por adquirirlo. Los representantes sociales que postulan los partidos políticos tampoco ejercen el poder político, pues no están haciendo uso de una capacidad propia, lo que hacen es ponerlo en marcha.

Lo que operan los representantes sociales son las organizaciones gubernamentales, las cuales hacen caminar a las instituciones. La comunidad deposita su poder político en las instituciones para hacerlo factible/posible. En ellas está plasmado el consenso racional. En ellas están establecidos los mecanismos que la misma comunidad decide y diseña para mantener y acrecentar la vida. El poder político se hace factible/posible mediante las instituciones. La *potentia* como mero poder político de la comunidad, aun cuando contenga el fundamento (voluntad-de-vivir) no tiene existencia empírica y objetiva, permanece *indeterminada, en-sí* (Dussel, 2006a: 29). Dussel (2006a: 29) mediante una analogía explica el proceso de factibilidad/posibilidad del poder político, utiliza un árbol: el poder político como consenso racional es sólo la semilla. Las raíces, las ramas y los frutos se dan con las instituciones.

La *potestas* -siguiendo a Dussel (2006a: 27)- corresponde a la factibilidad/posibilidad de la *potentia*, la presenta como el ente determinado (*fuera-de-sí*), como lo fundado. La formación de la *potestas* representa otro momento del proceso de lo político y -a la vez- da entrada a la política. La *potestas* señala la escisión ontológica (Dussel, 2009: 59). La tercera determinación (última determinación) -por ende- de lo político es la factibilidad/posibilidad de la *potentia*. La *potestas* corresponde precisamente al poder instituido.

El momento en que la comunidad 1) se auto-constituye como poder-instituido, formalizado con la Constitución (principal institución que contiene la determinación material), y 2) determina -en instituciones sobre procedimientos de legitimación e instrumentación- quién y cómo se operará la Constitución y las demás instituciones, nace el Estado. La comunidad aquí se convierte en comunidad política. El establecimiento institucional abre el camino para el ejercicio de la política. El Estado marca la aparición de la política. La política corresponde a la puesta en marcha (uso) de la *potestas*. El poder instituyente es anterior al poder constituyente, porque este último requiere del poder instituido. La misma Constitución -hasta cierto punto- establecerá

posteriormente el modo, forma o procedimiento en que se podrá ejercer el poder instituyente. La misma diacronía entrópica característica de las instituciones afectará al Estado (Gandarilla, 2010: 19).

Las organizaciones gubernamentales son operadas por representantes sociales que la comunidad política elige. La comunidad política les da autoridad relativa para manejarlas, con el propósito de que pongan en marcha a las instituciones. Se trata de autoridad relativa, pues la sede de la *auctoritas* será siempre la comunidad completa (no sólo la comunidad política). El representante social actúa como mediador de la comunidad política, sus funciones deben hacerse siguiendo el principio de “mandar obedeciendo” (zapatistas). Se trata de funciones obedienciales (poder obediencial). El representante social “representa” a la comunidad política, que al elegirlo como su representante se convierte en “representada”.

La búsqueda del consenso racional (*potentia* – proceso de lo político) no es un asunto pasivo ni tampoco se obtiene por unanimidad. La determinación de la *potestas* está en la misma línea. La mejor versión del consenso es de tipo hegemónico (consenso de mayorías suficientes, consensos que logren unificar la mayoría de las reivindicaciones). Las instituciones -de igual manera- son hegemónicas. La hegemonía indica dirigencia, no dominación. La hegemonía -al menos en este artículo- no debe entenderse como el consentimiento voluntario de una comunidad política a ser dominada por sus instituciones y/o representantes. Entender así la hegemonía, anula la noción de poder político. La hegemonía manifiesta lo que marcha a la cabeza y lo que marcha a la cabeza es el consenso racional (*potentia*), depositado en las instituciones (*potestas*).⁵

Si la acción en la política se torna hegemónica, se pone -hasta cierto punto- en marcha el poder político, fluyendo las acciones de los representantes con fuerza y dirigidas hacia la voluntad-de-vida. En lo político están presentes tres determinaciones: 1) material o fundamental, 2) formal o legitimación, y 3) factibilidad/posibilidad institucional. En la política se arrastran estas mismas determinaciones. La acción en la política debe desarrollarse -por consiguiente- con contenido/materia, con legitimación y con factibilidad instrumental (administrativa). La acción en lo político y en la política no es meramente razón medio-fin, pues participan seres humanos con posiciones plurales y diversas. En lo político, además, la factibilidad/posibilidad de las instituciones se delimita por las otras dos determinaciones (material y formal). En la política, la factibilidad instrumental de las acciones se fija también con base en la materia y legitimación: ¡Realizar las acciones que afirmen la voluntad-de-vida, sean legítimas y eficaces/eficientes! Esto fortalece la *potentia* y *potestas*.

Dussel (2006a: 77-79, 106) coloca a la democracia después de la soberanía de la comunidad, la relaciona directamente con la determinación de legitimación en el momento constitutivo de la *potentia*, junto con el consenso racional (proceso de lo político), no la ubica a partir del acto constituyente (en la política). Esto hace que la democracia se arrastre siempre con la legitimidad. La democracia, en lo político, es entonces una

⁵ Este concepto de hegemonía se aleja de las interpretaciones que hace Brand (2005: 58-63) en su discusión sobre el neo-gramscianismo.

determinación que rige dentro del ámbito de la subjetividad (siempre intersubjetiva) de cada ser humano. La democracia, en la política, es -por consiguiente- una institución que permite ejecutar acciones de manera legítima.

II. Fetichización del poder

La *potestas* no garantiza el retorno del poder político como *para-sí* de la comunidad política (Gandarilla, 2010: 6). Hegel hubiera llamado *explicatio* del poder político al distanciamiento entre *potentia* y *potestas*. El consenso racional (*potentia*) es indeterminado/indiferenciado (*en-sí*). El simple paso a la mínima institucionalización (*potestas*) produce ya una determinación/diferenciación (*fuera-de-sí*) y comienza la distancia con lo indeterminado/indiferenciado (Dussel, 2006a: 27). Hablar de la objetivación (diferenciación mediada) de la subjetividad colectiva indica necesariamente pérdida de identidad inmediata (alineación) (Dussel, 2006a: 33).

A través de la *potestas*, Dussel ofrece lineamientos para una teoría de las instituciones. Dussel considera que las instituciones están expuestas a la entropía, que en su diacronía se hacen históricas y temporales, siendo necesario que emerjan nuevas instituciones o se reformulen constantemente las existentes (Gandarilla, 2010: 18). Además de la exposición entrópica de las instituciones, Hinkelammert y Mora (2005: 344-351) señalan que éstas presentan un juego engañoso de visibilidades. Mediante el fenómeno del fetichismo lo explican. Las instituciones son espejos, no reflejos, que provocan visibilidades invertidas: generan que lo visible, la corporalidad humana viviente, se haga parcialmente invisible; al mismo tiempo, producen que los efectos de las instituciones sobre los seres humanos aparezcan como lo visible. El entramado de visibilidad (efectos de las instituciones) e invisibilidad parcial (corporalidad humana viviente) configuran un nudo que deforma la realidad.⁶

Las instituciones penetran en lo real, no son apariencias. Las instituciones sólo representan una experiencia fragmentada de lo real, no son la totalidad de lo real. La imagen que revelan muestra “lo que es”: seres humanos objetivados por la *potestas*. “Lo que es” aquí no es toda la realidad, es sólo una parte, que oculta otra. Dicho de otro modo, el reflejo de la *potestas* no corresponde con exactitud a la *potentia*. De inicio, la *potentia* es hegemónica (consensos racionales mayoritarios), no es pura/plena (consensos racionales unánimes), hacerla factible/posible vía *potestas* provoca pérdida de hegemonía, la *potestas* así queda alejada todavía más de la unanimidad.

Partes del proceso político, ya sea en lo político y/o en la política, también sufren -de forma inevitable- inversiones espectrales (fenómeno del fetichismo: personificación de una cosa y cosificación de una persona (Marx)), que afectan y distorsionan a todo

⁶ Desde 1977, Hinkelammert, en *Las armas ideológicas de la muerte*, abordó el análisis del fetichismo en Marx como un juego engañoso de espejos, también formuló una lúcida crítica a la interpretación vulgar de la relación entre estructura y superestructura en términos de mero reflejo. Hinkelammert desarrolló desde entonces una tesis que no ha abandonado: el fenómeno del fetichismo se hace presente en todo sistema institucional (Fernández, 2005: 2).

el proceso. Estas inversiones surgen principalmente en la política. El ser humano es el artífice de las inversiones, es parte de su comportamiento:

1. La voluntad del representante social se impone a la voluntad de la comunidad. La representación siempre será ambigua (Dussel, 2006a: 33, 38, 146).
2. Las instituciones tienden a cerrarse sobre sí mismas, se convierten en su propio fin (*potestas* autorreferentes). Las instituciones siempre serán ambiguas (Dussel, 2006a: 33, 57).

Al inicio del proceso de lo político puede ser que el consenso que sostiene al poder político no sea racional. Este poder político no sería propiamente poder político fetichizado, sería poder político falso o anti-poder político.

Totalización de la voluntad del representante social

Hinkelammert (2007: 4-7) apunta que las comunidades políticas -unas más que otras- son laberintos complejos. Estos laberintos tienen salida, pero es difícil encontrarla, pues sus pasillos se mueven, se repiten y se multiplican constantemente. Ningún pasillo -en las comunidades políticas- lleva a un lugar del cual se tenga suficiente certeza de cuál es ese lugar. Las comunidades políticas irremediablemente se convierten en laberintos porque se invisibiliza lo real. Seguir caminando, para Hinkelammert, por esos pasillos en busca de la salida resulta una salida imposible. La salida posible, siguiendo al mismo Hinkelammert, está por donde se entró, pero encontrar la entrada ya es también complejo. Hinkelammert rescata el mito griego del laberinto: el héroe halla la salida porque lleva consigo el hilo que Ariadne le dio. Por eso puede volver. En el laberinto de las comunidades políticas hace falta el hilo de Ariadne, para regresar y conseguir desde afuera la orientación, que no puede ser otra, que la voluntad-de-vida.

El representante social olvidará -intencional o no intencionalmente-, pero olvidará, que el poder que pone en marcha es por delegación, en nombre de la comunidad política. Cortará con la comunidad en un momento determinado y su ejercicio se distorsionará. Será un representante que use a las organizaciones gubernamentales para satisfacer su propia voluntad. De representante que “manda obedeciendo” pasará a representante que “manda mandando”, dirigiéndose a la comunidad como si fuese su patrón. La totalización de la voluntad del representante social corresponde a la fetichización del poder obediencial. Esta situación distorsionada, que es insalvable, se presentará en el desarrollo ordinario de la política; situado aquí, el representante deberá tomar/sujetarse imperiosamente el hilo de Ariadne, que no es otra cosa que comunidades políticas con la capacidad de ajustarlo y regresarlo al origen.

Pero en las comunidades políticas surgen barreras que impiden que se conviertan en el hilo de Ariadne. De perderse este hilo, se formará un ambiente permanente donde sólo importará la palabra del representante social: así lo quiero, así lo ordeno (Dussel, 2006a: 42). La pérdida del hilo de Ariadne refleja a masas pasivas y obedientes y, más

aún, a comunidades políticas que aceptan la dominación.⁷ El representante social -en muchas ocasiones- aunque encuentre el hilo de Ariadne decide no tomarlo/sujetarse, busca acumulación de riqueza. Convierte a la representación en organización mercantil, se anuncia como mercancía en las secciones de ofertas de temporada de los medios masivos de comunicación, busca ganar simpatizantes (clientes) para reproducir su posición (Marcos, 1999a: 6). Proclama -incluso- al poder como poder *del* pueblo, por *el* pueblo y *para* el pueblo. Pero este poder *del* pueblo hace referencia a la creencia de que la comunidad política tiene poder al elegir a sus representantes. Esta creencia es inculcada por los mismos representantes (representantes falsos). Poder *por* el pueblo se refiere a que los propios representantes/dominadores seleccionan a los candidatos que la comunidad política debe elegir como nuevos representantes. Poder *para* el pueblo corresponde a que el representante cumple con las demandas de la comunidad política después de haber atendido las suyas (Dussel, 2006a: 43). Deformada la representación, se produce de manera compulsiva un proceso auto-destructor de la política y de lo político.

Totalización de las instituciones

La *potestas* se hace ineludiblemente soberana en un momento específico. Se forma una *potestas* fetichizada, cuyos efectos se dirigen al contrario práctico de la vida humana. La *potestas* se desconecta de la *potentia*. La *potestas* fetichizada provoca una inversión del propio orden social que proyecta: busca fundarse en algo fundado (ella misma) y no en un fundamento. Siguiendo con la metáfora de Dussel: la institución como rama (fundada) busca desarrollarse a partir de la rama y no de la semilla (fundamento). La institución así se vuelve dominante.

La comunidad política -en algunas ocasiones- puede presionar al representante social -ya con cierto grado de fetichización en su función- para regresarlo al origen (hilo de Ariadne) o para quitarlo (revocación de mandato), estando la *potestas* no fetichizada o con efectos del proceso entrópico; en otras ocasiones, la comunidad y/o la comunidad política transforman la *potestas* fetichizada o atravesada por la entropía, no buscan incluirse en ella, pues sería como introducirse en lo mismo; más bien, buscan crear nuevos marcos institucionales (segunda *potestas*). No se trata de incluir sino de transformar. Marcos (1999b: 78-80) lo explica en la *historia del ratoncito y el gatito*:

“Había una vez un ratoncito que quería comer un quesito que estaba en la cocinita de una casita. El ratoncito fue a la cocinita para comérselo, pero se le atravesó un gatito, el ratoncito se espantó y corrió.

El ratoncito, recuperado del susto, pensó entonces en poner lechita en un platito para que el gatito se la fuera a tomar. Cuando el gatito se la estuviera tomando, iría a la cocinita para comer el quesito. El ratoncito fue por la lechita, pero resultó que la lechita estaba en la cocinita. Al ir por ella, se le atravesó otra vez el gatito, el ratoncito se espantó y corrió.

⁷ Ésta es precisamente la definición que Brand (2005) hace de hegemonía.

El ratoncito, recuperado del susto, pensó entonces en buscar un pescadito y aventarlo para que el gatito fuera a buscarlo. Cuando se lo estuviera comiendo, iría a la cocinita por la lechita, la pondría en un platito para que se la tomara luego el gatito. En ese momento, el ratoncito iría entonces a comerse el quesito. El ratoncito fue por el pescadito, pero resultó que el pescadito estaba también en la cocinita de la casita. Al ir por éste, se le atravesó nuevamente el gatito, el ratoncito se espantó y corrió.

Todo estaba en la cocinita y el ratoncito no podía llegar porque el gatito se lo impedía. El ratoncito dijo ¡Ya basta! Agarró una ametralladora y mató al gatito. Fue a la cocinita y vio que el pescadito, la lechita y el quesito estaban echados a perder y ya no se podían comer.”⁸

El ratoncito es una comunidad que presiona y transforma; el gatito corresponde al representante social corrupto; el pescadito, la lechita y el quesito son las instituciones. El orden institucional tiende a cerrarse *sobre-sí* como una Totalidad. En el proceso de totalización totalitaria de la Totalidad (fetichización) se generan oprimidos (dentro de la Totalidad) y excluidos (fuera de la Totalidad). El ratoncito, cuya *conatio vitae conservandi* lo obligó a romper los muros de la Totalidad desde fuera, desde la Exterioridad, tiene la posición de excluido, no lucha a partir de la comunidad política, lucha a partir de la comunidad. El excluido -por definición- no participa en las decisiones de los acuerdos que lo excluyen (Dussel, 2006a: 96). Pero puede tomar conciencia crítica de su posición y cambiarla. Siguiendo con la misma historia (Marcos, 1999b: 79):

“... entonces regresó a donde estaba el gatito, lo destazó, luego hizo un gran asado e invitó a todos sus amiguitos y amiguitas, hicieron una fiesta, se comieron al gatito asado, cantaron, bailaron y vivieron muy felices. La historia comenzó”.

La irrupción creativa de la Exterioridad -conformada y guiada por los oprimidos y excluidos- sobre la Totalidad no busca sólo romper la Totalidad, sino también la constitución de una futura comunidad política. El ratoncito formó esa nueva comunidad.

III. De la comunidad política al pueblo

El pueblo representa fracturas internas en la comunidad política (Dussel, 2006a: 91). El pueblo, en términos gramscianos, son *plebs*, que corresponden a los bloques sociales de oprimidos y excluidos (víctimas del orden institucional) que deciden transformar su orden vigente, buscan constituir nuevas instituciones legítimas y hegemónicas. Se trata del ratoncito de la historia de Marcos. El pueblo adquiere fuerza con el hegemon analógico, es decir, con la unión/constitución de reivindicaciones que provienen de identidades diferenciales (Laclau) o de movimientos sociales diversos (Boaventura de Souza) (Dussel, 2006a: 89, 124). En el hegemon analógico se mantienen las distinciones de las identidades o movimientos. La formación del pueblo abre la *hiperpotencia*,

⁸ Sólo se muestran extractos de la historia.

todavía *en-sí*. La *hiperpotentia* es el anti-poder del poder instituido fetichizado.⁹

Los bloques sociales (*plebs*, pueblo), que corresponden al hilo de Ariadne, son necesarios, aparecen de manera coyuntural, cuentan con fuerza en un momento, desaparece su fuerza cuando cumplen su acometido, pueden tener contradicciones en su núcleo (Dussel, 2006a: 92), y dan cuenta de un doble proceso en el momento de la *hiperpotentia*:

1. Concientización de los efectos negativos del cuadro institucional dado y/o de la deformación del trabajo del representante social. La comunidad política oprimida y la comunidad excluida generan consensos críticos sobre su realidad. Todo consenso que critica algo no es nada más por eso consenso crítico. La crítica formulada en el consenso crítico viene de un determinado punto de vista: la voluntad-de-vida o la reproducción de la vida (Hinkelammert, 2007b: 399).
2. Apertura de nuevas posibilidades institucionales y/o ajuste del trabajo deformado del representante social.

Las transformaciones a la primera *potestas* -como consecuencia de la *hiperpotentia*- configuran una segunda *potestas*. La *hiperpotentia* es el poder político del pueblo. La segunda *potestas* pasará irremediamente por el mismo camino de la primera *potestas*, lo cual generará la formación de una segunda *hiperpotentia* que buscará una tercera *potestas*, ésta última provocará otra vez efectos negativos y nacerá -por consiguiente- una tercera *hiperpotentia* y así sucesivamente. El proceso de “lo político” es permanente. La aparición de la *hiperpotentia* se presenta cuando la acción de la política se aleja de la materia, de la forma y de la factibilidad. En la *hiperpotentia* las tres determinaciones de lo político se vuelven a formar: 1) voluntad-de-vida de oprimidos y excluidos (materia/fundamento), 2) consenso crítico de la situación (consenso racional/forma/legitimación), y 3) factibilidad de la liberación (factibilidad/posibilidad).

Schmitt propuso el “estado de excepción” para mostrar que detrás de la institución hay siempre voluntades soberanas. Dussel (2006a: 99) plantea el “estado de rebelión”. La *hiperpotentia* niega el cierre *sobre-sí* de la Totalidad como “estado de excepción”, lo deja sin efecto, pues la voluntad del representante social queda anulada por la voluntad del pueblo, la cual es anterior a la voluntad del representante. El “estado de excepción” acepta ambas voluntades y las coloca en el mismo nivel. Después del “estado rebelión” viene la concreción del poder instituyente: poder instituido.

La comunidad como pueblo adquiere un estado de rebelión permanente. No obstante, la comunidad política a veces adopta actitudes pasivas. Se trata de una comunidad política oprimida sin pueblo, que refleja poco consenso crítico sobre su situación de dominación, falta de interés de transformación y poca movilización. La actitud pasiva de la comunidad política aleja del origen (voluntad-de-vida) y consolida la fetichización del poder (Dussel, 2006a: 43-47). Esta comunidad deja de ser el hilo de Ariadne.

⁹ En la formación de la primera *potentia* o poder político de la comunidad, también pudiera llamarse, en un sentido más estricto, poder político del pueblo, pues se forman bloques sociales para ejercer el poder instituyente.

La voluntad-de-vida estimula la formación de bloques sociales que operan algunas veces como fuerzas de presión y otras como fuerzas de transformación. Los bloques sociales conforman otros tipos de poderes, que son diferentes al poder de representar. Se trata del poder de presionar (Hinkelammert, 2001: 294) y del poder de transformar. Muchas prácticas sociales de lucha, sin embargo, no llegan a constituirse como bloques sociales y operan -sin salirse del marco institucional- como manifestaciones opositoras del representante, omitiendo o desconociendo -en su oposición- el grado de invisibilidad que haya adquirido el origen del poder político. Muchas de las prácticas sociales de lucha adquieren solamente este tipo de oposición. Estas prácticas suelen ser bien recibidas por los fetichizadores del poder, les hacen pensar que están complicando su situación, pero al corto plazo, las convierten en fuerzas aliadas para su propia reproducción (Gallardo, 1992; Duarte, 1994). Otras prácticas sociales, en contraste, al percibir que el representante pierde la orientación o se aleja del origen del poder político, lo presionan para regresarlo o expulsarlo (hilo de Ariadne), esto en comunidades políticas con instituciones vigentes y no fetichizadas. Estas prácticas se convierten en bloques sociales. No es lo mismo entonces oposición, presión y transformación. La oposición busca representar, ignora -por diversos motivos- el nivel de visibilidad del origen del poder político en la acción de la política. Los bloques sociales, en el acto de presionar, por su parte, cambian el trabajo deformado de los representantes en escenarios institucionales no atravesados por la entropía (roidas por el paso del tiempo (Dussel, 2006a: 126)) y fetichización. En la transformación, los bloques sociales critican, intervienen, interpelan y sustituyen parcial o totalmente a las instituciones desfiguradas.

Siguiendo el concepto de lo político de Schmitt (2009), la relación representante-opositor, donde el opositor de hoy puede convertirse en el representante de mañana y el representante de hoy puede convertirse en el opositor de mañana, elimina la misma noción de lo político. Es una relación amigo-amigo. La relación que plantea Schmitt es amigo-enemigo, que no es igual a la relación representante-opositor (Hinkelammert, 1990: 114). La relación amigo-enemigo corresponde a la relación fetichización-pueblo. El enemigo es aquel que transforma al poder político fetichizado. El opositor es aquel que se opone al representante social independientemente del trabajo político que esté realizando este último, el opositor desarrolla -incluso- su oposición en contextos de fetichización, sin alterarlos, sin provocar su inversión. Dentro de la fetichización es posible entonces la relación representante-opositor, que es igual a la relación amigo-amigo. En la relación fetichización-pueblo no hay inversión de polos.¹⁰

Los bloques sociales son una parte de la comunidad, pero tienden a englobar a toda la comunidad en un nuevo orden institucional. A partir de la praxis de liberación de los dominados se liberan “todos”, no sólo los dominados. Las liberaciones desembocan en la liberación de “todos”: yo soy, si tú eres. Cuando el esclavo se libera, el amo también puede cambiar y vivir mejor, aunque pierda poder. Cuando el obrero se libera, también el

¹⁰ La discusión “democrática” en la mayoría de los países de América Latina está centrada en la relación representante-opositor. La fetichización pasa a un segundo plano. Se invisibiliza la relación amigo-enemigo.

capitalista llega a vivir mejor, aunque pierda ganancia. Cuando la comunidad oprimida se libera, el representante social vive mejor, aunque pierda “el mandar mandando”. Así ocurre con todas las liberaciones. La liberación defiende el bien de “todos”, que es bien común (Hinkelammert, 2007b: 411).

Conclusiones

Dussel (2006a: 57) sostiene, por un lado, que las instituciones son necesarias para mantener y acrecentar la vida humana, las define, siguiendo a Marx, como “condiciones condicionadas condicionantes”: son productos/frutos condicionados por un consenso inicial, son productos/frutos -una vez instituidos- condicionantes de las acciones humanas futuras. Dussel (2006a: 33, 40-47) plantea, por otro lado, que son entrópicas, con un despliegue diacrónico que corresponde a una determinada forma de su historicidad. El proceso entrópico de las instituciones hace que lo político y la política tengan una relación permanente y dialéctica, que haya conflicto entre poder instituyente y poder instituido. Dussel, en sí, ofrece lineamientos para una teoría de las instituciones.

Boaventura de Souza circuló hace un par de años una “Carta a las izquierdas”, donde preguntaba varias cosas. Henry Mora (s/a: 2) le contestó -de forma general- que las instituciones son como un rosal: pétalos y espinas al mismo tiempo. No se puede vivir sin instituciones, pero tampoco se puede vivir sometándose a ellas (justamente por su exposición entrópica). Los seres humanos son políticos en el grado que sepan relativizarlas en función de la vida humana. El proceso político en su conjunto no está en el cumplimiento ciego del contenido de las instituciones (relaciones amigo-amigo), sino en los vínculos que los seres humanos entablen con ellas. Las izquierdas, en específico, las que participan en los procesos electorales formales, han quedado atrapadas en las relaciones amigo-amigo. Esto es parte del derrumbe de casi toda la izquierda. De repente se volvió amiga y cómplice del otro bando. En algunos bloques sociales (*plebs*) ha re-surgido la relación amigo-enemigo, se trata de aquellos que aparecieron en nombre de la recuperación y ampliación de los derechos humanos que habían sido aplastados por las mismas instituciones (Herrera, 2015: 86).

La base para la construcción institucional está en el poder político. Éste es un poder inherente a la comunidad, es una facultad o capacidad que se tiene o no se tiene, pero nunca se toma. Lo que se toma son las organizaciones gubernamentales que operan lo estipulado en las instituciones. El poder político de la comunidad contiene un consenso para mantener y acrecentar la vida humana (consenso racional). En caso de que este consenso gire sobre otro tema, el poder político pierde su potencia, se convierte en impotencia. El consenso racional se deposita en las instituciones (poder instituido), para que representantes sociales, elegidos por la misma comunidad, lo hagan práctico. El representante social queda así sometido a la sustancia del poder político.

Además del proceso entrópico por la flecha del tiempo que sufren las instituciones, se fetichizan cuando la voluntad del representante social se coloca por encima del

poder consensual. El representante se roba el poder político, asomándose la realidad como ausencia de representación. Instituciones absolutas también esconden al poder consensual. La política, fetichizado el poder obediencial, desvía su quehacer original. Este desvío rompe el sentido de toda acción política. En respuesta, se forman bloques sociales o pueblo que luchan por emanciparse de esta situación y formar un nuevo orden institucional basado en el consenso racional. El pueblo adquiere fuerza con la unión de las re-ivindicaciones de movimientos sociales diversos o de identidades diferenciadas (hegemón analógico). El pueblo no es oposición electoral, es transformación política. La oposición se contraponen electoralmente al representante. El pueblo se opone al poder fetichizado, no se organiza para representar, sino para transformar (Marcos, 1999a: 32).

Bibliografía

- Brand, Ulrich, (2005), “Hegemonía y espacios para la resistencia. El nuevo Gramsci, el nuevo Poulantzas y un bosquejo de una teoría crítica de la política internacional”, en *Pensar a contracorriente*, La Habana: Cuba Literaria. Disponible en: http://www.cubaliteraria.cu/premio/contracorriente/PDF/2004/03_hegemonia.pdf
- Duarte, Claudio, (1994), “La resistencia de los jóvenes en un país capitalista pobre y dependiente”, en *Pasos*, No. 53, San José de Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Dussel, Enrique, (2014), *De la Teoría a la Praxis. Reflexiones estratégicas y tácticas*, Buenos Aires: Editorial Docencia.
- Dussel, Enrique, (2009), *Política de la liberación. Volumen II. Arquitectónica*, Madrid: Editorial Trotta.
- Dussel, Enrique, (2007a), *Materiales para una política de la liberación*, México: Plaza y Valdés.
- Dussel, Enrique, (2007b), *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid: Editorial Trotta.
- Dussel, Enrique, (2006a), *20 Tesis de Política*, México: Siglo XXI y CREFAL.
- Dussel, Enrique, (2006b), “De la fraternidad a la solidaridad (Hacia una política de liberación)”, en *Pasos*, No. 126, San José de Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Dussel, Enrique, (2001), *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer.
- Dussel, Enrique, (1998), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid: Editorial Trotta, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Fernández, Estela, (2005), “Del fetichismo mercantil a la reformulación totalitaria del Estado de derecho. La persistente mirada de Hinkelammert sobre los fenómenos de la conciencia

- social”, *Polis. Revista Latinoamericana*, Santiago de Chile: Universidad Bolivariana.
- Gallardo, Helio, (1992), *Observaciones básicas respecto de: actores sociales, movimiento popular y sujeto histórico en la América Latina de la década de los noventa*, Inédito, San José de Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Gandarilla, José, (2010), “La política de la liberación y los alcances de un nuevo paradigma que se anuncia desde los márgenes”, *Herramienta web*, Vol 1(4), Buenos Aires: Ediciones Herramienta.
- Disponible en: <http://www.herramienta.com.ar/herramienta-web-4/la-politica-de-la-liberacion-y-los-alcances-de-un-nuevo-paradigma-que-se-anuncia-d>.
- Disponible en: <http://www.uca.edu.sv/filosofia/admin/files/1263599563.pdf>
- Disponible en: <http://enclat.fhuce.edu.uy/images/Descargas/revistaCEIL09.pdf>
- Herrera, Hugo, (2015), *Realismo político y realpolitik. Hacia una re-conceptualización de lo político. Contrastes entre Carl Schmitt y Franz Hinkelammert*, Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Hinkelammert, Franz, (2007a), *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*, San José de Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Hinkelammert, Franz (2007b), “Pensamiento crítico y crítica de la razón mítica”, en *Theologica Xaveriana*, Vol. 57, No. 163, Bogotá: Pontificia Universidad Xaveriana.
- Hinkelammert, Franz y Henry Mora, (2005), *Hacia una economía para la vida*, Primera edición, San José de Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Hinkelammert, Franz, (2001), *El nihilismo al desnudo: los tiempos de la globalización*, Santiago de Chile: Editorial Lom.
- Hinkelammert, Franz, (1990), *Democracia y Totalitarismo*, San José de Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Hinkelammert, Franz, (1977), “Fetiches que matan: la fetichización de las relaciones económicas”, en: *Las armas ideológicas de la muerte. El discernimiento de los fetiches: capitalismo y cristianismo*, San José de Costa Rica: EDUCA.
- Marcos, Subcomandante, (1999a), *Siete preguntas a quien corresponda*, México: Ediciones del Frente Zapatista de Liberación Nacional.
- Marcos, Subcomandante, (1999b), *Don Durito de la Lacandona*, San Cristóbal de Las Casas: Centro de Información y Análisis de Chiapas, A.C.
- Mora, Henry (s/a), La “Carta a las izquierdas de Boaventura de Sousa. Un intento de respuesta”, en <http://www.pensamientocrítico.info/>
- Schmitt, Carl, (2009), *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza Editorial.