

POSIBILIDAD DEMOCRÁTICA Y PRAXIS INSTITUYENTE.  
REFLEXIONES PARA UNA LECTURA ACTUAL DE CASTORIADIS

Juan Manuel Vera

*Trasversales*/Fundación Andreu Nin

RESUMEN

El objeto de estas reflexiones es efectuar una lectura política, no filosófica, de la obra de Cornelius Castoriadis, con el fin de llamar la atención sobre la significación e importancia de su pensamiento político en esta nueva etapa histórica. Abordamos ese propósito dando cuenta de su crítica radical del estalinismo, su reflexión sobre las nuevas vías del desarrollo capitalista fordista de su tiempo, del fracaso del marxismo como pensamiento emancipatorio y como filosofía de la historia. Lo haremos también ilustrando el desarrollo de su teoría del imaginario social y de la función de la imaginación radical, de su esfuerzo por investigar las raíces del proyecto de autonomía y su indagación, ya en las décadas finales del siglo veinte, sobre el ascenso de la insignificancia en la sociedad contemporánea. Partiremos de la condición del autor como un igualitarista radical, precoz analista de la sustancia absurda del imaginario capitalista del crecimiento ilimitado, de la democracia en su singularidad porque se construye desde el esclarecimiento de que su base es la igualdad que, para él, siempre es social y política.

*Palabras clave:* desigualdad, posibilidad democrática, destitución, insignificancia, praxis instituyente.

ABSTRACT

DEMOCRATIC POSSIBILITY AND INSTITUTING PRAXIS. REFLECTIONS FOR A CURRENT READING OF CASTORIADIS

The purpose of these reflections is to make a political, not philosophical, reading of the work of Cornelius Castoriadis, in order to draw attention to the significance and importance of his political thought in this new historical stage. We approach this purpose by giving account of his radical critique of Stalinism, his reflection on the new Fordist capitalist development paths of his time, the failure of Marxism as an emancipatory thought and as a philosophy of history. We will also illustrate the development of his theory of the social imaginary and the role of the radical imagination, his effort to investigate the roots of the project of autonomy and its investigation, in the late decades of the twentieth century, on the rise of insignificance in contemporary society. We will start from the author's condition as a radical egalitarian, precocious analyst of the absurd substance of the capitalist imaginary of unlimited growth, of democracy in its singularity because it is constructed from the clarification that its basis is the equality that, for him, is always social and political.

*Key words:* inequality, democratic possibility, destitution, insignificance, instituting praxis.

## RÉSUMÉ

## POSSIBILITÉ DÉMOCRATIQUE ET PRAXIS INSTITUANTE. RÉFLEXIONS POUR UNE LECTURE ACTUELLE DE CASTORIADIS

Le but de ces réflexions est de faire une lecture politique, et non philosophique, de l'œuvre de Cornelius Castoriadis, afin d'attirer l'attention sur la signification et l'importance de sa pensée politique dans cette nouvelle étape historique. Nous abordons ce propos en rendant compte de sa critique radicale du stalinisme, de sa réflexion sur les nouvelles voies de développement capitaliste fordiste de son temps, de l'échec du marxisme comme pensée émancipatrice et comme philosophie de l'histoire. Nous le ferons également en illustrant le développement de sa théorie de l'imaginaire social et du rôle de l'imagination radicale, de son effort pour enquêter sur les racines du projet d'autonomie et aussi de son enquête, déjà dans les dernières décennies du XXe siècle, par rapport à la montée de l'insignifiance dans la société contemporaine. Nous partirons de la condition d'égalitaire radical de l'auteur, analyste précoce de la substance absurde de l'imaginaire capitaliste de la croissance illimitée, de la démocratie dans sa singularité parce qu'elle se construit à partir de la clarification que sa base est l'égalité, ce qui, pour lui, est toujours social et politique.

*Mots-clés:* inégalité, possibilité démocratique, destitution, insignifiance, praxis instituante

## RESUMO

## POSSIBILIDADE DEMOCRÁTICA E PRÁXIS INSTITUINTE. REFLEXÕES PARA UMA LEITURA CONTEMPORÂNEA DE CASTORIADIS

O objetivo destas reflexões é fazer uma leitura política, não filosófica, da obra de Cornelius Castoriadis, a fim de chamar a atenção para o significado e a importância de seu pensamento político nesta nova etapa histórica. Fazemos isso levando em conta sua crítica radical ao estalinismo, sua reflexão sobre os novos caminhos do desenvolvimento capitalista fordista de seu tempo e o fracasso do marxismo como pensamento emancipatório e como filosofia da história. Também o faremos ilustrando o desenvolvimento de sua teoria do imaginário social e a função da imaginação radical, seus esforços para investigar as raízes do projeto de autonomia e sua indagação, já nas últimas décadas do século XX, sobre a ascensão da insignificância na sociedade contemporânea. Partiremos da condição do autor como um radical igualitário, um analista precoce da substância absurda do imaginário capitalista de crescimento ilimitado, da democracia em sua singularidade porque é construída a partir do esclarecimento de que sua base é a igualdade que, para ele, é sempre social e política.

*Palavras-chave:* desigualdade, possibilidade democrática, destituição insignificância, praxis instituente.

## 1. INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

Han transcurrido más de dos décadas desde el fallecimiento de Cornelius Castoriadis. Nos encontramos en un momento histórico lleno de incertidumbres cuyas coordenadas presentan diferencias muy significativas con aquellas que marcaron contextualmente su elaboración política. Por ello, resulta especialmente necesario reflexionar sobre la significación actual y utilidad de las claves políticas de su pensamiento.

El objeto de este texto no es efectuar una manifestación de certezas, sino abordar un diálogo político con algunos aspectos de la obra del autor de *La institución imaginaria de la sociedad*. Las cuestiones que se plantearán, enraizadas en una visión histórica del momento presente, carecerán, lógicamente, de una respuesta unívoca.

Castoriadis elaboró desde los años cincuenta del pasado siglo hasta su muerte una crítica radical del estalinismo, reflexionó sobre las nuevas vías del desarrollo capitalista *fordista* de su tiempo, analizó el fracaso del marxismo como pensamiento emancipatorio y, como filosofía de la historia, desarrolló una teoría del imaginario social y de la función de la imaginación radical, investigó las raíces del proyecto de autonomía e indagó, ya en las décadas finales del siglo veinte, sobre el ascenso de la insignificancia en la sociedad contemporánea.

La singularidad y la utilidad potencial del pensamiento de Castoriadis tiene varias dimensiones. Fue un igualitarista radical al mismo tiempo que un precoz analista de la sustancia absurda del imaginario capitalista del crecimiento ilimitado. Su visión de la democracia se construye desde el esclarecimiento de que su base es la igualdad que, para él, siempre es social y política. Son ideas que van al corazón de los problemas críticos de nuestra época, los cuales muestran continuidades e importantes discontinuidades respecto a los del pasado siglo.

## 2. NEOLIBERALISMO Y DESIGUALDAD

Tras la descomposición del totalitarismo en Europa hemos vivido la aceleración del triunfo del proyecto del capitalismo global *neoliberal* y, casi

---

<sup>1</sup> Versión revisada y ampliada (Vera, 2016).

inmediatamente, se ha hecho visible la incapacidad socialmente constructiva del dominio de las élites *liberistas*<sup>2</sup>.

En perspectiva histórica, las últimas décadas han constituido una etapa vertiginosa de mutación del capitalismo rompiendo con aspectos centrales de su configuración durante el período central del siglo veinte. Por ello, al abordar actualmente la praxis que podría derivarse de la obra de Castoriadis nunca se debe olvidar que estamos frente a un capitalismo que ha pasado por la brutal transformación neoliberal. Es decir, cualquier uso de las ideas castoridianas debe ser consciente de que se intentan aplicar a una nueva etapa del capitalismo, en la cual se extreman algunas de sus tendencias destructivas.

En este plano histórico, la época se caracteriza por la desaparición, tal vez definitiva, del mito capitalista del *progreso*, entendido como la creencia generalizada en una mejora lineal de las condiciones de existencia material de los individuos y sus familias, de los grupos sociales y de las naciones. El *progreso* se acaba porque las reglas del juego del mundo neoliberal son la precariedad, el desempleo estructural, la degradación de las clases medias y la eliminación de la ilusión de la movilidad social efectiva.

Este ciclo de apoteosis de un capitalismo sin control se apoyó inicialmente en la euforia del crecimiento indefinido y acelerado de los precios de los activos inmobiliarios y financieros, gracias a la expansión del crédito, al margen de la capacidad real de crear riqueza y valor. Pero se agotó pronto. Lejos de haberse superado para siempre las crisis cíclicas de valorización del capital, han adquirido una dimensión donde la posibilidad de la catástrofe financiera se inserta en la propia dinámica viva del capital.

Cuando se interrumpió el ciclo expansivo pudo parecer que existía una lógica objetiva del capital diferente de una lógica humana, como si fuera una fuerza inmutable la que desencadena y detiene el desarrollo ilimitado de la producción de mercancías por medio de mercancías. Sin embargo, la expansión sin límites del capital es el producto de decisiones humanas, aunque

---

<sup>2</sup> A pesar del uso generalizado del término *neoliberalismo*, al cual ya no podemos sustraernos, y que se utilizará profusamente en el texto, también emplearé, en ocasiones, como una referencia conceptual mucho más ajustada el término italiano *liberismo*, propuesto por Sartori (1992), a partir de reflexiones de Benedetto Croce, que evita la confusión interesada entre la doctrina capitalista desregulatoria y el liberalismo político. En general, el matiz diferencial en el uso que realizaré consistirá en denotar prácticas neoliberales frente a concepciones liberistas.

aparezcan bajo la apariencia de consecuencias inevitables de unas supuestas leyes económicas naturales e inalterables.

La traumática detención del proceso de crecimiento económico evidenció las inconsistencias y riesgos del modelo económico y de vida colectiva. La gran recesión del capitalismo global entre 2008 y 2013, cuyas réplicas pueden provocar nuevos cataclismos en los próximos años, ha mostrado la necesidad y, también, la dificultad de desarrollar una visión mundializada anticapitalista que permita impulsar las luchas contra la creciente desigualdad social en un marco futuro no basado en el crecimiento indefinido de los recursos utilizados.

La ofensiva de las ideas *liberistas*, que se desencadenó a partir de los años ochenta del pasado siglo, ha representado un sistemático proyecto de contrarrevolución social, cuyos efectos prácticos han socavado fuertemente, en Europa y en el resto del mundo, algunos de los aspectos más importantes de la ciudadanía social y cuestionado las bases del llamado *Estado del bienestar*. El *nuevo espíritu del capitalismo*, por mencionar la conocida obra de Boltanski y Chiapello (2002), ha vinculado su reorganización y expansión con la degradación de la situación social de la mayoría de la población.

El neoliberalismo ha destruido gran parte de la legitimidad del viejo sistema sin aportar realmente una legitimación alternativa en el sentido que tenía en el pasado. La expansión de comportamientos que trasladan, a todos los ámbitos, reglas basadas en la competencia individual y la gestión empresarial, hasta constituir una lógica social y una subjetividad propia, apunta a una nueva e inestable creación histórica del capitalismo.

El neoliberalismo no es sólo destructor de reglas, de instituciones, de derechos, es también productor de cierto tipo de relaciones sociales, de cierta manera de vivir, de ciertas subjetividades. Dicho de otro modo, con el neoliberalismo lo que está en juego, es nada más y nada menos, la forma de nuestra existencia, o sea, el modo en que nos vemos llevados a comportarnos, a relacionarnos con los demás y con nosotros mismos (Laval y Dardot, 2013, pp.13-14).

El deterioro de la ciudadanía social que ha alimentado esa oleada reaccionaria ha facilitado a las élites económicas reforzar su influencia sobre los gobiernos. Esa posición reforzada ha sido utilizada, además, para obstruir el desarrollo de las instituciones supranacionales imprescindibles para someter a control el nuevo impulso tecno-económico. El capitalismo desregulado y desregulador ha podido desplegar algunas de sus peores consecuencias

empezando por su más directa consecuencia, un crecimiento atroz de la desigualdad social.

La desigualdad mundial es la enfermedad del siglo XXI. Se expresa en la concentración brutal de la riqueza, simbolizada en el hecho de que el 1 % más rico de la población mundial posee más que el 99 % restante de las personas de planeta, lo que supone que acumula más de la mitad de la riqueza global. La desigualdad afecta a todo el sistema, tanto a los países pobres como a las nuevas potencias económicas, e incluso a los países ricos con supuestas estructuras más democratizadas y una mayor cohesión social.

La creciente desigualdad social supone un mundo más injusto, pero también revela una contradicción interna, ya que limita las posibilidades de la propia acumulación de capital. El Fondo Monetario Internacional, en línea con lo planteado por la OCDE, ha señalado las graves consecuencias de la creciente desigualdad. No es un hecho casual que tanto el FMI como la OCDE planteen que la desigualdad excesiva no sólo es un riesgo para la convivencia, sino que afecta a la *productividad*, el *crecimiento* y el *progreso*.

Este nuevo acento sobre la desigualdad ha llevado a economistas como Reich (2015) a plantear que la continuación de estas políticas es un auténtico riesgo sistémico para el capitalismo. Otros autores como Piketty (2012) pretenden reubicar el tema de la distribución en el centro del análisis económico.

En paralelo a ese aumento de la desigualdad, la concentración del poder económico ha alejado cada vez más al capitalismo de la libre competencia, degradando el mercado propiamente dicho, en favor de conglomerados oligopolísticos que utilizan los recursos económicos en beneficio de una minoría a costa del resto de la sociedad. En los países ricos, y en particular en Estados Unidos, en la primera década del siglo XXI se ha llegado a niveles de concentración de la riqueza como los de la década de 1910-1920.

La dinámica de la expansión del capital en la época del neoliberalismo se dirige a succionar los nuevos espacios potencialmente rentabilizables. En unas décadas el capital global ha integrado sin dificultad los mercados segmentados procedentes del capitalismo estatal burocrático. También ha impulsado la conquista de los espacios precapitalistas que quedaban en zonas de América Latina, África y Asia. Y, finalmente, siguiendo las recetas liberistas, ha emprendido la conquista privatizadora de las infraestructuras públicas

(energía, redes de comunicaciones, etc.) y de coberturas de los derechos sociales (sanidad, educación, pensiones, dependencia, etc.) utilizando las políticas desregulatorias para generar una suerte de nueva *acumulación primitiva* en favor de los adjudicatarios de esos redescubiertos *nichos* de negocio. El capitalismo, la expropiación de los bienes comunes y la corrupción sistémica caminan de la mano en todos los rincones del planeta.

El dominio capitalista sobre el mundo, sobre el trabajo, sobre la naturaleza, sobre la vida de los consumidores de mercancías, resulta ser, en definitiva, un control directo de grandes conglomerados y redes de intereses con capacidad para aprovechar la desregulación y las nuevas reglas *liberistas*.

El capitalismo es el rey, pero, como en el viejo cuento, está desnudo. El sistema-mundo está sometido a la lógica aberrante de una expansión económica sin límites en la cual el planeta entero está al servicio de ese crecimiento sin fin y sin finalidad. Los indicadores cuantitativos aumentan incesantemente, hasta que se desencadena la crisis y la destrucción masiva de fuerzas productivas, mientras el medio ambiente, la individualidad, la cultura, la sociedad, el propio ser humano, sólo son instrumentos, factores subalternos, cuando no una mera mercancía más.

### 3. LA POSIBILIDAD DEMOCRÁTICA FRENTE AL DOMINIO DE LA OLIGARQUÍA

El poder social no está determinado por ciegas fuerzas anónimas. El mundo globalizado está gobernado por oligarquías políticas y económicas profundamente entrelazadas entre sí. Con el proyecto *liberista*, esas oligarquías políticas, a través de su control sobre las democracias electorales, se han puesto enteramente al servicio de las elites económicas y sus planes de regulación desregulatoria.

Las instituciones políticas occidentales han acentuado su degradación, que se manifiesta en la esclerosis de los partidos, sustraídos completamente del control de la ciudadanía, en la desconfianza generalizada respecto a los políticos profesionales, en el abismal alejamiento de las instituciones parlamentarias de los intereses y necesidades de la gente, etc.

La oligarquización de la política y la influencia creciente de los poderes económicos en ella son la causa fundamental de la actual crisis profunda de las instituciones políticas occidentales, cada vez más impotentes ante

el agravamiento de los problemas de la sociedad. Esta oligarquización es, también, un elemento identificativo de los regímenes políticos construido a su imagen, desde las nuevas democracias electorales de los países del este de Europa, a los regímenes de fachada democrática en otras zonas del mundo.

Son las condiciones para que aparezca un Trump, evidentemente, pero también para otros tantos liderazgos xenófobos, ultranacionalistas, y *liberistas* extremos como afloran en Europa y en otras zonas del planeta. La oligarquización neoliberal ha fomentado la aparición de todas estas fuerzas ultrarreaccionarias.

El proceso de mundialización neoliberal ha servido como pretexto para soslayar algunas cuestiones imprescindibles, las que se refieren al papel de la política; es decir, al porvenir de la democracia o, en otras palabras, a la cuestión de *qué instituciones y con qué ciudadanos* es posible una *participación efectiva* en las decisiones que afectan la supervivencia social y ecológica. Sin embargo, acontecimientos como la crisis económica de 2008 y la emergencia de grandes movimientos sociales han puesto de nuevo de actualidad la posibilidad de otra forma de organización de la sociedad. Sin embargo, no hay ninguna *inteligencia histórica* que asegure un transcrecimiento de las luchas parciales contra la economización del mundo, por los derechos sociales y por las libertades individuales, en una nueva creación histórica. Conscientes de ello, hablemos de la *posibilidad democrática*.

La cuestión es si resulta posible una *praxis instituyente*, es decir, el desarrollo de políticas, de líneas de acción práctica, alimentadas desde la concepción de la *autonomía* defendida por Castoriadis o sí, por el contrario, como el resto de las ortodoxias, y también las heterodoxias, procedentes del pasado siglo, estaríamos abocadas a una repetición ritual de conceptos sin contenidos concretos referidos a una *praxis*, ajenos a los movimientos efectivos que pueden emerger frente a la lógica heterónoma del capital.

Siguiendo, en parte, las aportaciones de Laval y Dardot (2015), lo esencial es planteamos cómo vincular el ejercicio del poder instituyente, que como creación social-histórica es obra colectiva y anónima, con la *praxis*, es decir la actividad que se dirige a la autonomía.

La política es, por tanto, una actividad que persigue conscientemente objetivos, mientras que la creación de nuevas significaciones escapa a la actividad consciente.

La cuestión es entonces saber cómo una praxis colectiva consciente podría, si no hacer ser nuevas significaciones sociales, al menos contribuir a su emergencia (Laval y Dardot, 2015, p. 486).

La *praxis emancipatoria* debe ser entendida como *praxis instituyente o actividad consciente de institución*. La *praxis* que nos interesa no se puede desarrollar sin un contenido político. Debe concebirse, desde esta perspectiva, alrededor de un objetivo central que no es otro que combatir el actual dominio de las oligarquías.

Castoriadis situaba, históricamente, en uno de sus seminarios, la etapa final del siglo veinte en los siguientes términos:

No asistimos actualmente a una fase de creación histórica, de fuerte institución. En el mejor de los casos, es una fase de repetición, en el peor -y mucho más probablemente- es un período de destrucción histórica, de destitución... Entendemos por destitución el movimiento del imaginario social que se retira de las instituciones y de las significaciones imaginarias sociales existentes, al menos en parte, y las desinvieste, las destituye, quitándoles lo esencial de su validez histórica o de su legitimidad, sin por ello proceder a la creación de otras instituciones que tomarían su lugar o de otras significaciones imaginarias sociales (2004, p. 16).

Tenemos presente ese concepto de *destitución* como la hipótesis de una posibilidad latente, la incapacidad persistente de superar el actual estado de cosas.

No es sólo Castoriadis el que reflexionó en ese sentido. Podría pensarse, como señalaba Wallerstein en un texto escrito hace, también, veinte años, en un horizonte duradero, al menos durante varias décadas, de “*desorden creciente y autoreforzante*” en el cual el sistema-mundo capitalista no es capaz de establecer auténticas válvulas de escape y crece la deslegitimación y la incapacidad de responder a las necesidades de una población descontenta pero aún incapaz de crear alternativas (1997, p. 24).

Los conceptos de *destitución* y de *insignificancia*, representativos de la interrogación castoridiana sobre el grado de decadencia de los valores de Occidente, e incluso sobre la posibilidad de una crisis antropológica que obstruya la propia capacidad de reproducción del sistema son, sin embargo, problemáticos. En primer lugar, porque la *creación* neoliberal se construye, precisamente, sobre esa descomposición de los valores occidentales, pero eso no le impide ser una creación histórica, probablemente la creación que materializa los sueños de las élites que dominan el mundo.

La utilización por Castoriadis del concepto de *insignificancia* advierte sobre el riesgo de un proceso de *destitución* en la actual democracia electoral, el contradictorio régimen de compromiso nacido del equilibrio entre las oligarquías liberales y las mayorías sociales, proceso que supondría la lenta desintegración de los valores que aún la sustentan. No es una declaración de pesimismo histórico, sino un intento de dar cuenta del *estado de la sociedad*, en un momento dado, y de la acelerada pérdida de la capacidad de dar sentido a la vida individual y colectiva en las sociedades occidentales. El pensamiento de Castoriadis es sustancialmente anti-elitista, y, por tanto, dicho concepto debe comprenderse como un mero aviso premonitorio del peligro de una degradación social motivada por la falta de protagonismo de la ciudadanía. Por ello, la *destitución* y la *insignificancia* deben ser evaluadas cuidadosamente mediante su contrapeso, la creatividad que en la última década han mostrado nuevos movimientos sociales.

Al mismo tiempo, y esa es una cuestión recurrente en diálogos con activistas que conocen la obra de Castoriadis, está el problema de cómo compatibilizar las ideas sobre el ascenso de la *insignificancia* con la emergencia de movimientos sociales que cuestionan el sistema.

¿De dónde surgen las voces instituyentes que desarrollan las ideas emancipatorias en este tiempo? ¿Estamos aún a tiempo de desarrollar una *praxis* que contribuya a evitar que *los dioses* cambien una vez más de máscara y sus agentes nos introduzcan en una nueva era de oscuridad, plenamente heterónoma? ¿O nos limitamos a esperar lo impredecible, la aparición de una nueva creación histórica de los de abajo? ¿Proporciona la obra de Castoriadis instrumentos útiles para abordar esta nueva época y su compleja singularidad? ¿Incluye instrumentos capaces de ayudarnos a comprender su especificidad, sus riesgos y sus oportunidades sin incurrir en una mera reiteración de sus ideas básicas?

Dicho en otras palabras, la cuestión es cómo desarrollar el *proyecto de autonomía* de la obra de Castoriadis, que construyó su visión del mundo durante el largo bloqueo vivido en el siglo veinte entre la dominación burocrática y el capitalismo fordista democrático-electoral, a un mundo posttotalitario, marcado por la dominación absoluta de un capitalismo desregulado que, en gran medida, es una negación de aspectos importantes del capitalismo precedente.

No son preguntas triviales pues, indudablemente, la parte fundamental de la obra de Castoriadis está concebida y desarrollada en una época, la del capitalismo fordista, burocrático y social, y en las primeras etapas de su crisis, que es sustancialmente diferente en sus contenidos y formas de dominación del actual capitalismo neoliberal.

Aquí apuntamos otra línea de discusión. ¿Es el pensamiento de Castoriadis esencialmente *deconstructivo*?

Castoriadis concibe la acción humana como creadora de determinaciones provisionales no condicionadas ni determinadas en lo esencial. En un horizonte de indeterminación la posibilidad de acción humana se contrapone a cualquier teología del poder y a la mixtificación ideológica. Castoriadis expresó muy claramente este reto al afirmar que:

en todos los dominios de la vida, y tanto en la parte desarrollada como en la parte no desarrollada del mundo, los seres humanos están actualmente en vías de liquidar las antiguas significaciones y tal vez de crear otras nuevas. Nuestro papel consiste en demoler las ilusiones ideológicas que les dificultan esta creación. (1979, p. 226)

La respuesta a las preguntas formuladas debe determinar si es posible ver a Castoriadis como un autor políticamente vivo, o si resulta un mero referente filosófico. Para responderlas es necesario un trabajo de largo alcance de comprensión de la naturaleza de los movimientos sociales que se han desarrollado en los últimos años y los que aparezcan en los próximos tiempos. Por razones subjetivas, tengo especialmente en mente la experiencia española del movimiento 15-M que me parece paradigmático de lo emergente en este tiempo histórico, cuyo eje latente es el intento de reapropiación colectiva de lo común frente a los procesos de desposesión (Vera, 2012). Del mismo modo debería plantearse respecto a las luchas sociales en los más diversos lugares del mundo, frente a regímenes también muy diversos, o a las rebeliones de la *primavera árabe*.

No es posible analizar completamente el sentido de un verdadero movimiento social. Todo movimiento representa una *apertura* en lo que se suponía cerrado, un cuestionamiento de la aparente clausura. El concepto de movimiento social está indisolublemente unido a la idea de reiniciar, a la aspiración a lo instituyente. Su simple existencia plantea una auténtica *brecha* en los procesos de comunicación autorreferencial. Los movimientos de este nuevo

siglo incorporan un llamamiento a la participación en las decisiones colectivas, lo cual constituye una apelación implícita a construir un futuro diferente del que desean las élites dominantes.

El nacimiento de un movimiento social siempre tiene aspectos indescifrables. Forma parte de unos acontecimientos no previsibles, inesperados, que escapan a los cálculos. Es creación, aparición de una nueva mirada sobre la sociedad. Su efecto más importante, sin duda, actúa en la conciencia de sus participantes, en la percepción de que se trata de una clase de acontecimiento cuya mera existencia cambia la realidad, algo que solo ocurre en las experiencias colectivas más creativas, aquellas que suponen el descubrimiento de poder en la acción común.

Los movimientos que se oponen a la apropiación por una oligarquía de las instituciones, los recursos materiales, la naturaleza, los conocimientos o la comunicación, expresan la base indispensable para una política de lo común. Representan, en este momento histórico, el germen imprescindible de la posibilidad democrática, del proyecto de autonomía.

Una auténtica *praxis instituyente* sólo puede construirse aprendiendo de esos movimientos. Las experiencias creativas de los movimientos sociales son el único fundamento concreto y auténtico de una *praxis instituyente* que sólo es concebible como

confluencia de las diversas perspectivas de quienes aspiran a una sociedad autónoma.

No es posible dar una respuesta definida a esas cuestiones, cuyo desarrollo es todo un programa de trabajo y de reflexión colectiva. Pero sí, modestamente, intentaré aportar algunos elementos de juicio a partir de una reflexión sobre la naturaleza de la posibilidad democrática y del sujeto de la autonomía.

#### 4. CRISIS DE LAS DEMOCRACIAS ELECTORALES Y POSIBILIDAD DEMOCRÁTICA

La democracia es un régimen que implica un conjunto, históricamente determinado, de mecanismos de decisión y de control. No podemos reducir la democracia a un procedimiento, pero tampoco olvidar que es consustancial a determinadas técnicas de decisión, de resolución de problemas y de construcción de instituciones concretas que deben responder a su naturaleza. Para reflexionar sobre ello, detengámonos en un aspecto. ¿Cómo se ha llegado al actual sistema político de democracias electorales?

Hay una corriente en la filosofía política, en la cual se inscribe Castoriadis, que considera la democracia directa como la forma auténtica o ideal de democracia, ya que ésta es el gobierno de los ciudadanos, no el de los representantes y los técnicos.

En la democracia de los antiguos griegos, de la cual conocemos especialmente la experiencia de Atenas, la democracia se ejercía en la *polis* por los ciudadanos reunidos en asamblea, se designaban por sorteo los cargos públicos más importantes y se desconocía y rechazaba casi completamente la representación<sup>3</sup>. La democracia antigua era una democracia directa definida sobre un ámbito restrictivo de ciudadanía. Su rasgo esencial era el ejercicio directo y efectivo del poder por los ciudadanos, una democracia no representativa. Se ejercía en marcos humanos pequeños desde la perspectiva contemporánea: *polis* que no superaban, de ningún modo, unas decenas de miles de ciudadanos. La limitación fundamental de la democracia antigua era su concepción reducida del ámbito de la ciudadanía, que era negada a los esclavos, a las mujeres y a los inmigrantes extranjeros.

Más allá de la filosofía política, en el terreno histórico no hay *un* régimen democrático, sino una historia de las experiencias de democratización. Una historia política que es el producto de las luchas sociales que las hicieron posibles.

La construcción del estado liberal, consecuencia de las luchas contra el absolutismo, se hizo en nombre de un principio representativo y no del ejercicio directo del poder por los ciudadanos. Así, con notorias diferencias entre ellos, los regímenes liberales reconocieron un amplio marco de derechos y libertades individuales (*la libertad negativa*) y pretendieron establecer un modelo de estricta separación entre los poderes legislativo, ejecutivo y judicial, como garantía de que el ejercicio del poder político sería limitado. Los regímenes de algunos países occidentales en los siglos XVIII y XIX (Francia, Inglaterra, Estados Unidos) fueron, fundamentalmente, estados de carácter representativo, asentadas en un concepto de ciudadanía política fuertemente restrictiva del derecho de sufragio, que se vinculó a la capacidad económica de pagar

---

<sup>3</sup> Cf. Castoriadis (1986a; 1986b; 2003) para un examen detallado del significado de la democracia antigua y de su relación con la democracia moderna nos hemos de remitir a la obra de Castoriadis que subraya cómo Grecia fue el lugar donde surgió la democracia y lo hizo prescindiendo de la idea de representación y del predominio de los *expertos* en la toma de decisiones.

impuestos y, por tanto, a la posición social medida por la propiedad y la renta, aunque también a otros criterios de clase, como las pruebas de alfabetismo.

La extensión del sufragio universal no fue un don gratuito de los poderosos<sup>4</sup>. Solo las luchas sociales, de los trabajadores, de las mujeres y de las minorías oprimidas hicieron posible ampliar el ámbito de la ciudadanía política a través de combates por la extensión del sufragio, que sólo se generaliza definitivamente después del final de la Segunda Guerra Mundial en la parte del mundo no sometida al totalitarismo estalinista.

Podemos establecer sumariamente algunas afirmaciones. En primer lugar, la época dorada de estado liberal representativo coincidió con una ciudadanía extremadamente restringida, era realmente la democracia posesiva de los burgueses y de las limitadas clases medias existentes en esa etapa histórica. Fue la época en que se consolidó la separación de los poderes del estado y se reconocieron progresivamente derechos individuales.

A medida que se amplió el derecho de ciudadanía, los regímenes políticos fueron evolucionando desde una auténtica democracia representativa hacia una *democracia electoral*. Los regímenes democrático-electorales del siglo veinte establecieron un concepto amplio de ciudadanía asentado en un derecho de sufragio prácticamente universalizado, excepto para los inmigrantes, y desarrollaron su naturaleza liberal, con mayor respeto a las libertades individuales. Si su principal virtud es abarcar muchas más personas que cualquier forma anterior *democrática*, su principal limitación es la restringida función que corresponde a la ciudadanía.

---

<sup>4</sup> En el siglo XIX dominaban completamente formas censitarias de sufragio que hacían que fuera habitual que el derecho a voto estuviera reducido a menos de 10 % de la población adulta, excluyendo además completamente a las mujeres. En Gran Bretaña, en 1831, solo el 4,4 % de la población mayor de 20 años tenía derecho a voto, porcentaje que ascendió al 9 % en 1864 y llegó en 1914 al 30 % (Dahl, 1999). Entre finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX se estableció el derecho femenino al voto en Australia, Finlandia, Noruega, Nueva Zelanda y en algún estado americano. Sólo después de la primera guerra mundial comenzó a generalizarse el acceso de la mujer al derecho de sufragio, al aceptarse en Estados Unidos, Alemania, Gran Bretaña, etc. aunque en países como Bélgica, Japón, Italia, Francia y Suiza solo se consiguió después de la segunda guerra mundial. En los estados del sur de EEUU hasta finales de los años sesenta del siglo veinte no lo adquieren los ciudadanos afroamericanos, al aplicarse la decimoquinta enmienda que estaba vigente en los estados del norte desde mediados del siglo anterior.

Hemos asistido, pues, a una gran transición política desde la democracia representativa de censo restringido en el siglo XIX (en unos pocos países del centro del mundo: Estados Unidos, Francia e Inglaterra, esencialmente) hacia una democracia electoral en la mayoría de las naciones del mundo, basada en el sufragio universal. El cambio es muy importante.

En las democracias electorales el poder del pueblo significa, esencialmente, la posibilidad periódica de cambiar al gobierno. La delegación efectiva no se hace a representantes concretos sino a partidos políticos ya que, aunque formalmente se eligen representantes, éstos son un mero medio para designar a quienes gobiernan. Más que un régimen representativo parlamentario, son regímenes electorales de selección del ejecutivo, con un papel fundamental de los aparatos de los partidos<sup>5</sup>. No es muy diferente la conclusión para los regímenes presidencialistas en los cuales una parte fundamental de la delegación no se refiere a un partido político sino a una persona.

La posibilidad de un voto periódico para cambiar los gobiernos es una irrenunciable conquista, especialmente visible si pensamos en los países donde ello no es posible. Pero la democracia es algo más: es un modo de ejercer el poder por los ciudadanos después de disponer de una información libre y lo más completa posible. No olvidemos que un demócrata es esencialmente una persona que cree que un conjunto de ciudadanos libres y responsables decidiendo colectivamente, pueden ser más racionales y eficientes que una élite de burócratas-tecnócratas y oligarcas.

El fortalecimiento del ejecutivo, propio de toda democracia electoral, hace que la separación de poderes se diluya, pues el legislativo, una vez efectuada la elección del jefe del gobierno se convierte, en la práctica, en un órgano técnico de las decisiones que se adoptan fuera de las cámaras por el gobierno y por las direcciones de los partidos políticos gobernantes. Por todo ello, el grado de control externo del gobierno en las actuales democracias electorales es mucho menor que en una democracia representativa tradicional.

En resumen, los rasgos menos agradables de las democracias electorales son la hegemonía de las élites políticas y económicas, la esclerotización burocrática

---

<sup>5</sup> La historia de los regímenes políticos introduce, sin embargo, algunos matices a la generalización que hacemos. Por ejemplo, en los regímenes anglosajones está mucho más presente el principio de representación. Y existen singularidades como el régimen suizo con una presencia significativa de instrumentos de democracia directa.

de los partidos y sus efectos perniciosos sobre el control y la determinación de las agendas públicas. En esas condiciones, la participación ciudadana se limita al mero ejercicio periódico de un voto electoral. Se comprende la facilidad con que, en la etapa neoliberal, las élites económicas han fortalecido su alianza con las oligarquías políticas en perjuicio de la mayoría de la población, rompiendo los pactos del *Estado de bienestar*. Y se comprenden las razones del proceso actual de descomposición de las democracias electorales, cada vez más alejadas de los problemas y necesidades de la gente.

La crítica castoridiana de la democracia representativa, frecuentemente asimilada a la democracia electoral, adquiere un especial valor si se piensa que la contradicción entre oligarquía y democracia aparece como el conflicto dominante de la época actual.

La *posibilidad democrática* se apoya en las luchas de la gente, pero, también, en las potencialidades singulares de la época en que vivimos. En primer lugar, en este momento histórico, tras la derrota de los totalitarismos, el conflicto esencial enfrenta directamente capitalismo y democracia. Por otra parte, se está desarrollando un cambio tecno-cultural de enorme trascendencia que hace posible una transformación radical de las formas de organización, decisión y control. Finalmente, se cuenta con una ciudadanía con un nivel cultural, de información y capacidad de interacción, superior al de cualquier época pasada en la historia humana y, además, con una acumulación de enseñanzas derivadas de las experiencias históricas sobre los fracasos de los proyectos emancipatorios del pasado.

La *posibilidad democrática* implica, siguiendo a Castoriadis y frente a lo que sostiene la tradición liberal, una realimentación entre las luchas por la libertad y la igualdad<sup>6</sup>. Esta argumentación nos plantea la proximidad o lejanía del

---

<sup>6</sup> “La autonomía de los individuos, su libertad (que implica, claro está, la capacidad de cuestionarse ellos mismos) tiene también sobre todo como contenido la participación igual de todos en el poder, sin la cual no hay ciertamente libertad, así como no hay libertad sin igualdad. ¿Cómo podría yo ser libre si otros deciden sobre lo que me incumbe y yo no puedo tomar parte en esa decisión? Hay que afirmar vehementemente, contra los lugares comunes de cierta tradición liberal, que no hay antinomias, sino que hay implicación recíproca entre las exigencias de la libertad y de la igualdad. Esos lugares comunes, que continúan siendo corrientes, solo adquieren cierta apariencia de sustancia partiendo de una concepción degradada de la libertad, como libertad restringida, defensiva, pasiva. Según esta concepción, se trata simplemente de “defender” al individuo contra el poder, lo cual presupone que se

*proyecto de autonomía* de Castoriadis respecto a otras propuestas que se presentan como democrático-radicales, que pretenden transformar la actual democracia electoral, reintroducir contrapesos propios de la democracia representativa y asignar creciente protagonismo a nuevas formas de democracia directa. Se trataría de que el ejercicio del poder y el control político pueda recaer cada vez más directamente en la ciudadanía.

El debate entre *democracia directa*, *democracia representativa* y *democracia electoral* debe abordarse desde una perspectiva básica: cómo pensar la participación efectiva en todo poder explícito existente en la sociedad, cuya plasmación es lo que llamamos *posibilidad democrática*, frente al dominio de las oligarquías. Pero la política no es filosofía, no puede olvidarse de las posibilidades técnicas de establecer procedimientos que hagan viables sus paradigmas.

No habrá una sociedad democrática sin ciudadanos que participen en las decisiones y controlen el poder político. Sin embargo, ello no significa que debamos considerar la democracia directa, presencial o virtual, como un dogma. Se trata más bien de un elemento de referencia.

Se debe admitir que los procedimientos representativos, e incluso los propios de la democracia electoral, pueden ser precisos para la toma de decisiones en ámbitos donde no sea consistente la participación directa, bajo cualquier fórmula. Pero dónde no existen esos obstáculos, las fórmulas absolutas de delegación electoral o tecnocrática no son más que la enésima repetición del discurso de las élites, el discurso de un despotismo ilustrado, o el pretexto para la emergencia de nuevas oligarquías, grandes o pequeñas.

Indudablemente, un régimen político que incorpore mecanismos de democracia directa presencial y virtual sería más complejo que una simple democracia electoral. Y, al mismo tiempo, podemos pensar, más adaptado a la propia complejidad de la sociedad contemporánea y a las necesidades de un extenso control de los que ejercen tareas de gobierno y administración.

En toda sociedad imaginable van a existir distintas interpretaciones de lo que significa el bien común, lo cual impide aceptar cualquier concepción

---

haya aceptado ya la alienación o la heteronomía política, que uno se haya resignado a la existencia de una esfera estatal separada de la colectividad y, en definitiva, que uno acepte una concepción del poder (y hasta de la sociedad) entendido como un “mal necesario. Este punto de vista no es solamente falso, sino que representa una degradación ética afligente”. “Naturaleza y valor de la igualdad” (Castoriadis, 1988, p. 141).

comunitarista cerrada, *roussoniana*, de una voluntad general. Es posible compartir con Lefort (1990) su concepción de que la democracia, incluso limitada a *democracia electoral*, ha instituido el poder como un espacio vacío, donde nunca puede afirmarse una concepción definitiva y sustantiva del bien común, pues los principios de libertad y de igualdad siempre pueden ser reformulados y siempre es posible desafiar una hegemonía dada.

En las democracias electorales occidentales, actualmente en crisis, el pluralismo deriva del respeto a los distintos intereses particulares y permite articularlas institucionalmente. No es evidente que sea deseable ni necesario que la diversidad de intereses particulares sea la base de la pluralidad política pues esta puede concebirse, también, a partir de las distintas formas de entender los intereses generales en una sociedad que pretenda, precisamente, evitar que la política llegue a ser el conflicto de intereses y de particularidades.

El actual ciclo histórico de dominación oligárquica coincide con una intensa revolución técnica, que más apropiadamente debemos denominar tecno-cultural, que es un elemento adicional esencial para comprender la inestabilidad estructural de nuestras sociedades. Nuestro mundo, es decir, el saber y el hacer que compartimos, se transforma a una velocidad acelerada, se deshace para dar paso a otras creaciones. De este torbellino de cambios surgirá un nuevo mundo, pero su forma depende esencialmente de cómo los seres humanos piensen y actúen.

Las redes telemáticas, por ejemplo, permiten tanto la concentración oligárquica del poder como su difusión y democratización radical. La *posibilidad democrática* debe situarse en el contexto preciso de la transición tecno-cultural en la que estamos inmersos, que es la de un mundo en el que se ha iniciado la transformación de las relaciones sociales, políticas, económicas y culturales. Supone indagar en sus mejores potencialidades, aquellas que facilitan una sociedad mejor por medio de una definición democratizadora de las nuevas tecnologías de la información (Casacuberta, 2001).

El factor determinante de la revolución tecno-cultural es saber si seremos capaces de hacer visibles las oportunidades democratizadoras que ofrece. Sin embargo, este nuevo mundo de posibilidades aún no se ha articulado satisfactoriamente con una visión democrática radical.

## 5. EL SUJETO DEMOCRÁTICO<sup>7</sup>

En un texto publicado originalmente en 1956 señalaba Castoriadis lo siguiente:

En el Este como en el Oeste, los regímenes deben enfrentarse con el problema que domina nuestra época: ya no hay clase particular que tenga las dimensiones necesarias para dirigir la sociedad. La vida del mundo moderno, compuesta de actividades entrelazadas y constantemente cambiantes de centenares de millones de productores conscientes, escapa al dominio de cualquier capa dirigente que se eleve por encima de la sociedad (1976; p. 219).

En la obra de madurez de Castoriadis no hay más sujeto que los ciudadanos y ciudadanas. No hay sujetos políticos preconstituidos, pero sí posibilidad de la emergencia de protagonistas de nuevas creaciones históricas. Se trata de una concepción completamente diferente tanto de la teorización marxista del sujeto revolucionario como de las visiones posmodernas de la imposibilidad de un sujeto político.

Una lectura superficial de Castoriadis, que ha analizado las revoluciones como momentos privilegiados de la historia en los cuales la creación histórica se muestra en su plenitud, podría inducir al error de pensar que nos situamos en un paradigma muy próximo al del marxismo revolucionario o el anarquismo clásico, en los cuales el momento revolucionario adquiere una preeminencia absoluta. Sin embargo, la sustitución de la revolución como argumento hipostasiado por la comprensión de los complejos e impredecibles caminos de la creación histórica es, también, una de las principales aportaciones del autor de *La institución imaginaria de la sociedad*.

Del mismo modo sería útil precisar la cercanía o lejanía con el socialismo histórico, el cual fue concebido como el proyecto político de una clase. El proyecto de autonomía, en cambio, es un proyecto de todos, al menos de la inmensa mayoría, el proyecto a través del cual la sociedad se autoorganiza. La política de la autonomía sólo entiende como adversarios a aquellos que en cada coyuntura histórica se oponen a más libertad y más igualdad.

El socialismo, una vez liberado de las pústulas estalinistas, debe entenderse como la denominación del conjunto de propuestas emancipadoras

---

<sup>7</sup> En este apartado se utilizan fragmentos del artículo “Castoriadis y la dialéctica entre lo nuevo y lo viejo” (Vera, 2010).

que diversos movimientos obreros, así como corrientes políticas e intelectuales, han defendido durante los dos pasados siglos. Podemos caracterizar el socialismo como una propuesta de reorganización de la sociedad capitalista con base en una utilización colectiva de los principales recursos económicos. Resulta, pues, equivocado utilizar el término socialismo fuera de ese estricto contexto, pues el socialismo no indica nada sobre la organización política de la sociedad lo que permitiría hablar tanto de un socialismo liberal como de un socialismo libertario. En el socialismo marxista existe, especialmente, una ignorancia voluntaria de la organización política de la sociedad, precisamente, el aspecto esencial en la elaboración de Castoriadis.

Debemos tener en cuenta que para Castoriadis las ideas de igualdad social y de libertad política son significaciones sociales imaginarias que no pueden ser objeto de un fundamento último. Castoriadis tiene, pues, mucho en común con la corriente anti-fundacionalista, que niega la posibilidad de fundamentación última de los valores políticos, como ocurre con teóricos, por otra parte, tan dispares, como Richard Rorty, Jean-Luc Nancy, Claude Lefort, Alain Badiou o Ernesto Laclau.

¿Una *praxis* inspirada en una *política de la autonomía* puede entenderse como una *política de hegemonía* en el sentido de Laclau o Mouffe? O, dicho de otra manera, ¿hay una fase hegemónica en el desarrollo de una política de la autonomía?

Para Laclau una concepción prevaleciente del bien común en una sociedad sólo puede entenderse como el producto de una hegemonía social. Esa prevalencia de una concepción del interés general implica una teoría de la decisión en un ámbito indecidible.

Una vez que la indecidibilidad ha alcanzado el fundamento mismo, una vez que la organización de un cierto campo está gobernada por una decisión hegemónica -hegemónica porque no se halla objetivamente determinada, porque eran posibles diferentes decisiones- el ámbito de la filosofía llega a su fin y comienza el ámbito de la política (Laclau, 1995, p. 214).

Desde la perspectiva de la autonomía no hay sujetos colectivos predeterminados que puedan originar un vector estable de decisiones humanas sobre el destino político. Es una compleja relación entre procesos institucionales y movimientos sociales la que puede, en determinadas condiciones, en contextos de luchas por la ampliación de las libertades democráticas y la

igualdad social, dar lugar a nuevas creaciones históricas híbridas donde sea posible un mayor autogobierno de la sociedad (incluyendo consustancialmente formas de autogestión de los espacios laborales y vecinales).

Las propuestas de democracia radical sustentadas en la construcción de nuevos sujetos y hegemonías contingentes, en mi opinión, confluyen en un primer nivel con las consecuencias de pensar el proyecto de autonomía en términos de *praxis instituyente*, acción política, es decir, a partir del momento en que se consideran las concepciones de Castoriadis no sólo en términos de filosofía política, sino también de política práctica. Sin embargo, hay divergencias evidentes. Se manifiestan sustantivamente respecto a todas las concepciones carentes de una concepción instituyente de los movimientos sociales y que conciben el movimiento social como un mero instrumento subordinado a un agente político emergente.

Los grandes movimientos emancipatorios del pasado fueron siempre híbridos y no hay ningún motivo para pensar que no vaya a ser así en el futuro, especialmente ante regímenes políticos, como las democracias electorales, que implican, *per se*, una participación política de la mayoría de la población, por limitada que esta sea y, en las cuales, un momento de los procesos de movilización social consiste en la presión sobre las instituciones.

¿Cómo surgiría la capacidad de cambiar el imaginario social desde las instituciones si sólo pudiera emerger allí? Pero también, ¿de dónde surgiría el cambio sin tener en cuenta que las instituciones existentes son lugares donde se manifiestan las tensiones del sistema y de la propia sociedad?

El objeto de la política de la autonomía sería: “crear las instituciones que, interiorizadas por los individuos, faciliten lo más posible el acceso a su autonomía individual y su posibilidad de participación efectiva en todo poder explícito existente en la sociedad” (Castoriadis, 1988, p. 90).

Una política de la autonomía no significa ni reducción de la actividad social a las actuaciones institucionalizadas ni una mera ilusión movimientista en lo emergente. El cambio no puede ser ni plenamente institucional ni completamente extrainstitucional.

Una política de la autonomía supone una crítica radical de los conceptos de *estrategia* y de *programa* y de la distinción entre fines y medios. No se puede luchar por la autonomía con métodos heterónomos. La *política* no consiste en la

búsqueda de un lugar privilegiado desde el que teledirigir una *revolución* o una *reforma* política o social.

El binomio *autonomía-ciudadanía* tiene elementos convergentes, pero, también, divergentes con otros binomios utilizados en otras propuestas que se presentan como democrático-radicales como *hegemonía-pueblo* o *potencia-multitud*.

La singularidad de la concepción castoriadiana es que carece de fe en la inevitabilidad de la construcción de nuevos sujetos y en la sabiduría inmanente de las masas, no considera que toda creación o potencia sean ontológicamente positivas y desconfía de cualquier creencia en estructuras supuestamente dotadas de conciencia.

Laclau y Mouffe, por su parte, lo han expresado de la siguiente manera:

Frente al proyecto de reconstrucción de una sociedad jerárquica, la alternativa de la izquierda debe consistir en ubicarse plenamente en el campo de la revolución democrática y expandir las cadenas de equivalencia entre las distintas luchas contra la opresión. Desde esta perspectiva es evidente que no se trata de romper con la ideología liberal-democrática sino al contrario, de profundizar el momento democrático de la misma, al punto de hacer romper al liberalismo su articulación con el individualismo posesivo (1987, p. 199).

En esta perspectiva, una *política de la autonomía* también exigiría realizar un proceso de reconocimiento de los movimientos sociales que impulsan la lucha por nuevos derechos y nuevas libertades, y la defensa de los existentes, que se oponen al imaginario capitalista o incorporan la pretensión de la participación más amplia posible de los ciudadanos y ciudadanas.

Ello la situaría, nuevamente, en una *praxis* próxima a las formulaciones propias de una propuesta democrático radical, estableciendo y privilegiando los enganches entre las luchas del presente y el tipo de sociedad futura que se desea. Pero esa cadena de equivalencias no implica ni la construcción del sujeto en torno a un liderazgo ni una visión jerárquica de la sociedad, como lamentablemente deriva en bastantes lecturas de Laclau. No se puede luchar por la autonomía con métodos heterónomos. Castoriadis no es un populista.

Debemos pensar la posibilidad democrática como un régimen de socialización del poder que encarna en movimientos sociales efectivos que surgen de las fracturas del orden existente. La creación histórica no surge, nunca, del vacío.

Tampoco hay que olvidar que nuestra sociedad es un magma de colectividades y de organizaciones (empresas, asociaciones, redes conectadas, etc.) y de experiencias. Reducir la democratización a las macroinstituciones es renunciar a la humanización y mejora de las microinstituciones donde vivimos, trabajamos y actuamos. La extensión de los valores de libertad e igualdad al seno de las distintas colectividades y organizaciones económicas y sociales es una tarea pendiente del proceso parcial de democratización de los últimos siglos. Las viejas cuestiones del municipalismo, de la democracia industrial y de la autogestión vuelven bajo nuevas formas. Ahora que muchas organizaciones pueden ser redes y entenderse como redes, el problema de la distribución del poder en su seno está presente, incluso puede resurgir con mucha fuerza<sup>8</sup>.

#### 6. CAMINAR SIN ESPERAR

La *praxis* política necesaria supone que haya posibilidades, citando a Castoriadis, “de lucha por objetivos que sean realizables, que tengan sentido más o menos inmediato y a la vez puedan proyectarse y articularse con una perspectiva global y mediata” (Castoriadis, 1996).

Me parece una definición muy precisa de lo que significa la dinámica de una *praxis instituyente*. Nos obligamos a centrarnos en lo importante, en la *praxis*, en un presente constructor de futuro, lejos de cualquier arbitrarismo utópico, sin aceptar desvíos autoritarios y sustitucionistas.

Es necesaria una *praxis instituyente*, que aspire a dar forma a un cambio radical de la política. Se impone una *praxis* impura que actúa sobre mundos que son impuros porque están vivos. La realidad no es un esquema.

En el nuevo ciclo histórico existen bases para establecer nuevas formas de participación de las personas en las decisiones que les afectan, así como de

---

<sup>8</sup> ¿Qué debemos entender por democratización de las organizaciones? Yo lo resumiría en cuatro reglas: i) Democratización significa *voto* allí donde es posible y consistente ejercerlo, ii) Democratización significa formas de *control* de los dirigentes de las organizaciones realizada por instrumentos independientes de ellos. iii) Democratización significa reconocimiento pleno de los *derechos de los ciudadanos* en el seno de las organizaciones. Iv) Democratización significa reconocimiento de los *derechos de los afectados* a influir sobre las decisiones que les alcanzan mediante mecanismos regulados y transparentes. Cuestiones analizadas en “Organización y dominación” (Vera, 1997).

afrontar creativamente muchos de los viejos y nuevos problemas de la sociedad humana. También existen las premisas tecno-intelectuales para una nueva narrativa política destinada a permitir y promover un avance radical en la libertad de los ciudadanos y en su ejercicio directo del poder.

La historia de los dos últimos siglos solo puede entenderse a partir del conflicto existente entre el capitalismo y quienes han luchado por su autonomía individual y colectiva. El desarrollo del capitalismo se ha visto limitado por todas esas luchas (obreras, populares, democráticas, feministas, socialistas, de liberación, anti-opresivas), y solo esas luchas lo hicieron más limitado y, en ese sentido, más soportable para la ciudadanía. Capitalismo y democracia tienen una relación inversamente proporcional.

Sabemos desde hace mucho tiempo que una sociedad sin mercados es una inconsistente utopía. Pero también sabemos que la creencia en que los mercados autorregulados dominados por las élites sociales pueden generar equilibrio social es un inmenso disparate, que conduce al borde del abismo a la sociedad humana cada vez que logra imponerse. Ocurrió con la crisis de la sociedad decimonónica, crisis que condujo a dos guerras mundiales y al resto de catástrofes del siglo veinte. Y lo hemos vuelto a ver en el último cuarto de siglo.

## REFERENCIAS

- Boltanski, L. y Chiapello, È. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Ediciones Akal.
- Casacuberta, D. (2001). Hacia una definición progresista de las nuevas tecnologías de la información. En *Imaginación democrática y globalización* (pp. 61-76). Catarata.
- Castoriadis, C. (1996). La crisis actual. *Zona Erógena*, (29). <https://es.scribd.com/document/37938260/Castoriadis-Cornelius-Diez-Articulos>
- Castoriadis, C. (1986a) [1982]. La polis griega y la creación de la democracia. En *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto* (pp. 97-131). Gedisa.
- Castoriadis, C. (1986b) [1982]. Naturaleza y valor de la igualdad. En *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto* (pp. 132-148). Gedisa.
- Castoriadis, C. (1976). La revolución proletaria contra la burocracia. En *La sociedad burocrática II* (pp. 213-272). Tusquets.

- Castoriadis, C. (2008). Poder, política, autonomía. En *El mundo fragmentado* (pp. 87-114). Terramar.
- Castoriadis, C. (1979). *El mito del desarrollo*. Kairos.
- Castoriadis, C. (2003). *Sobre El Político de Platón*. FCE.
- Castoriadis, C. (2004). *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*. FCE.
- Dahl, R. (1999). *La democracia. Una guía para los ciudadanos*. Taurus.
- Laclau, E, y Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Siglo XXI Editores.
- Laclau, E. (1995). *Emancipación y diferencia*. Ariel.
- Laval, P, y Dardot, C. (2015). *Común. Ensayo sobre la revolución del siglo XXI*. Gedisa.
- Laval, P, y Dardot, C. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Gedisa.
- Lefort, C. (1990). *La invención democrática*. Nueva Visión.
- Piketty, T. (2012). *El capital en el siglo XXI*. FCE.
- Reich, R. (2015). *Saving Capitalism. For the many, not the few*. Alfred A. Knopf.
- Sartori, G. (1992). *Elementos de teoría política*. Alianza.
- Vera, J. M. (1997). Organización y dominación. En *La izquierda a la intemperie* (pp. ¿??). Libros de la Catarata.
- Vera, J. M. (2010). Castoriadis y la dialéctica entre lo nuevo y lo viejo. *Riff Raff*, (42), pp. 85-100.
- Vera, J.M. (2012). El 15-M como declaración de autonomía. *Trasversales*, (26). <http://www.trasversales.net/t26jmv15.htm>
- Vera, J.M. (2016). Oligarquía y democracia en el siglo XXI. [Presentación de paper]. *II Encuentro Internacional de la Cátedra Interinstitucional Cornelius Castoriadis*. San Luis Potosí: México.
- Wallerstein, I. (1997). Agonías del liberalismo. En *La izquierda a la intemperie* (pp. 9-28). Los Libros de la Catarata.