

Juan Manuel Vera

Una reflexión sobre oligarquía, democracia y *praxis* instituyente

En el apartado *El sujeto democrático* de este artículo se utilizan elementos del texto "Castoriadis y la dialéctica entre lo nuevo y lo viejo", Juan Manuel Vera, *Riff Raff*, n° 42, invierno 2010.

En perspectiva histórica, el último cuarto de siglo ha significado una etapa vertiginosa. Tras la descomposición del totalitarismo en Europa hemos vivido el triunfo del proyecto del capitalismo global *neoliberal* y, casi inmediatamente, se ha hecho visible la incapacidad socialmente constructiva del dominio *liberista* de las actuales élites.

En este mismo plano, 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. Cuando se interrumpió pudo parecer que existía una lógica del capital distinta de una lógica humana, como si fuera una fuerza objetiva 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 resultado de decisiones humanas que pretenden ocultarse bajo la apariencia de ser obra de meros agentes de leyes económicas inalterables.

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 y el consumo.

Pero el punto de partida es complejo y difícil. La ofensiva *liberista*, que se desencadenó a partir de los años ochenta del pasado siglo, ha representado un sistemático proyecto de contrarrevolución social, que ha 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 citar la obra de Luc Boltanski y Ève Chiapello [*El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Ediciones Akal,

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 sentido propio, que ha sido sustituida por 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. "*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*" [Christian Laval y Pierre Dardot, *La nueva razón del mundo (Ensayo sobre la sociedad neoliberal)*, Barcelona, Gedisa, 2013, pp.13-14].

El deterioro de la ciudadanía social que ha alimentado esa oleada reaccionaria ha permitido a las élites económicas reforzar su control sobre los gobiernos nacionales. Esa posición ha sido utilizada, además, para obstruir el desarrollo de las instituciones supranacionales imprescindibles para someter a control el nuevo impulso tecnocómico. 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 [*Una economía al servicio del 1%*, OXFAM 2016, www.oxfam.org]. Según los cálculos de Oxfam en 2015, las

62 personas más ricas poseían más riqueza que 3600 millones, la mitad más pobre de la humanidad. Pues bien, la riqueza en manos de esas 62 personas se ha incrementado en un 45% en apenas cinco años, mientras que la mitad más pobre se ha desplomado en un 38% en el mismo periodo. La desigualdad afecta a todo el sistema, tanto a los países pobres como a las nuevas potencias económicas, e incluso a los países más ricos con supuestas estructuras más democratizadas y una mayor cohesión social. Desde el inicio de presente siglo, la mitad más pobre de la población mundial sólo ha recibido el 1% del incremento total de la riqueza mundial, mientras que el 50% de esa "nueva riqueza" ha ido a parar a los bolsillos del 1% más rico. Son muy significativos los datos de los Estados Unidos, donde el 1% de los ciudadanos ha acumulado el 95% del crecimiento económico total posterior a la crisis. Pero no menos importante es el caso de la Unión Europea, que se presentaba como paradigma del *Estado del bienestar*, y ahora se encuentra según *Eurostat* con más de 120 millones de personas por debajo de la línea de pobreza. Una situación inaceptable pero que aún puede agravarse. Porque la proyección de los datos indica que, de mantenerse las políticas económicas vigentes, la Unión Europea podría llegar a los 146 millones de pobres en el año 2025 [Consuelo López Zuñiga, *El Mundo*, 17/07/2014].

La creciente desigualdad social supone un mundo más injusto, pero también supone una contradicción interna del capitalismo ya que limita las posibilidades de la propia acumulación de capital. El FMI, en línea con lo planteado por la OCDE, ha señalado las graves consecuencias de la creciente desigualdad [véanse informes "Causas y consecuencias de la desigualdad de ingresos: una perspectiva global", FMI, 2015; "La desigualdad del ingreso y la participación de la renta del trabajo en los países del G20. Evolución, impacto y causas", FMI, 2015]. 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, en sus concepciones, a la *productividad*, el *crecimiento* y el *progreso*.

Este nuevo acento sobre la desigualdad ha llevado a economistas como Robert Reich a plantear que la continuación de estas políticas es un auténtico riesgo sistémico para el capitalismo [Robert Reich, *Saving Capitalism. For the many, not the few*, Alfred A. Knopf, 2015. Las consecuencias de la desigualdad también se reflejan en el documental sobre su obra *Inequity for All* (Jacob Kornbluth, 2012)]. Y otros como Thomas Piketty pretenden reubicar el tema de la distribución en el centro del análisis económico [Thomas Piketty, *El capital en el siglo XXI*, Madrid, FCE, 2014].

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, a 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, como ya señalaba Rosa Luxemburgo, le dirige a succionar los 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, también, siguiendo las recetas neoliberales, ha emprendido la conquista de los espacios de las infraestructuras públicas (energía, redes de comunicaciones, etc.) y de cobertura 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 los *nichos* de negocio privatizados.

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 y la corrupción sistémica caminan de la mano en todos los rincones del planeta.

El capitalismo es el rey pero, como en el 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 un 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.

No son 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 élites económicas y su proyecto de regulación desregulatoria.

Las instituciones políticas occidentales han profundizado su degradación, que se manifiesta en la esclerosis de los partidos, sustraídos completamente del control de la ciudadanía, la desconfianza generalizada respecto a los políticos profesionales, instituciones parlamentarias alejadas en su funcionamiento 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 impo-

tentes 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.

La posibilidad democrática frente al dominio de la oligarquía

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*.

En esta nota se reflexiona a partir de algunas ideas de Cornelius Castoriadis. En 2017 se cumplirán 20 años desde su fallecimiento y es un buen momento para llamar la atención sobre la importancia de su pensamiento político para quienes creemos que otro mundo es posible.

Castoriadis elaboró desde los años cincuenta del pasado siglo hasta su muerte una crítica radical del totalitarismo estalinista, 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 la 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 potencial utilidad de Castoriadis para este tiempo responde, en

mi opinión, a varios elementos claves en su pensamiento. Castoriadis 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 también es singular porque se construye desde el esclarecimiento de que su base no puede ser otra que la igualdad, que para él es siempre social y política. Son ideas que van al corazón de los problemas de nuestra época.

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 si, 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 Christian Laval y Pierre Dardot, en su libro *Común*, lo esencial es plantearnos 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*" [Christian Laval y Pierre Dardot, *Común*, Barcelona, Gedisa, 2015, p.486]. Eso les lleva a afirmar que la *praxis emancipatoria* es *praxis instituyente* o *actividad consciente de institución*.

La *praxis* que nos interesa no se puede desarrollar sin un contenido político. Tiene un objetivo, combatir el actual dominio mundial 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 periodo 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 desinvierte, 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*" [C. Castoriadis, *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*, Buenos Aires, FCE, 2004, p.16]. Tenemos presente ese concepto de *destitución* como hipótesis de una incapacidad latente de superar el actual estado de cosas.

No es sólo Castoriadis el que reflexionó en ese sentido. Podría pensarse, como señalaba Immanuel Wallerstein en un texto escrito hace, también, veinte años, en un horizonte duradero, al menos durante varias décadas, de "*desorden creciente y autoreforzante*" [Immanuel Wallerstein, "Agonías del liberalismo" (*La izquierda a la intemperie*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 1997, p.24) 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.

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 autoreproducción 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 una 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 de la vida individual y colectiva en las sociedades occidentales. El pensamiento de Castoriadis es sustancialmente antielitista, y, por tanto, dicho concepto debe comprenderse como un aviso premonitorio del peligro de una degradación social motivada por la falta de protagonismo de la ciudadanía. Por ello, la cuestión de la *destitución* y de la *insignificancia* debe ser evaluada mediante su contrapeso, la creatividad que en la última década han mostrado los nuevos movimientos sociales.

Al mismo tiempo, y esa es una cuestión recurrente en diálogos con activistas sociales 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? [una reflexión sobre las posibilidades y las limitaciones de la obra de Castoriadis para actuar en la actual etapa puede leerse en "¿Por dónde pasa hoy la fidelidad al legado político de Castoriadis?", Amador Fernández Savater, *El Viejo Topo* n° 222-223, 2006]. O, dicho en otras palabras, ¿es posible trasladar las claves 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?

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.

La respuesta a esas preguntas determina si es posible ver a Castoriadis como un autor políticamente vivo o es 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. 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 es el intento de reapropiación colectiva de lo común frente a los procesos de desposesión. Pero del mismo modo debería plantearse respecto a cualquier movimiento potencialmente impugnador del capitalismo presente en las luchas sociales europeas y americanas de la última década o a las frustradas rebeliones de la *primavera árabe*.

No es posible analizar completamente el sentido de un movimiento social.

Significan una *apertura* en lo que estaba cerrado, en la clausura. Son indisolubles de la idea de reiniciar, aspiran a lo instituyente, su simple existencia planteaba una auténtica *brecha* en los procesos de comunicación autorreferencial. Un llamamiento a la participación en las decisiones colectivas significa, en este tiempo, un llamamiento 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 sólo 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*.

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 el capitalismo y la democracia. Por otra parte, se está desarrollando un cambio tecno-cultural de enorme trascendencia que hace posible una transfor-

mación radical de las formas de organización, decisión y organización. 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.

Esta argumentación plantea la proximidad o lejanía del *proyecto de autonomía* de Castoriadis respecto a otras propuestas que se presentan como democrático-radicales. Son propuestas 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 político pueda recaer cada vez más directamente en la ciudadanía.

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 del paradigma de referencia. Ese paradigma admite 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 donde no existen esos obstáculos, las fórmulas de delegación electoral o tecnocrática no es más que la enésima repetición del discurso de las élites, el discurso de un despotismo ilustrado, el pretexto para la emergencia de nuevas oligarquías grandes o pequeñas.

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

cualquier concepción comunitarista cerrada, *roussonian*, de una voluntad general. 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 sea la diversidad de intereses particulares 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 evitar que la política llegue a ser el conflicto de intereses y de particularidades.

El sujeto democrático

Ya 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*" [C. Castoriadis, "La revolución política contra la burocracia", 1956 (*La sociedad burocrática II*, Barcelona, Tusquets, 1976, p.219)].

En la obra de madurez de Castoriadis no hay más sujeto que los ciudadanos y ciudadanas. No hay sujetos políticos pre-constituidos, pero sí posibilidad de la emergencia de sujetos capaces 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, podrían 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*.

Castoriadis tiene mucho en común con la corriente anti-fundacionalista, que niega la posibilidad de una fundamentación de los valores políticos, como ocurre con filósofos políticos por otra parte tan dispares como Jean-Luc Nancy, Claude Lefort, Alain Badiou, Ernesto Laclau o Chantal Mouffe. 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 ["Naturaleza y valor de la igualdad", 1981 C. Castoriadis, *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, p.140].

¿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 y Mouffe, una concepción pre-valectante 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*" [Ernesto Laclau, *Emanipación y diferencia*. Citado por Olivier Marchand, *El pensamiento político posfundacional*, Buenos Aires, FCE, 2009].

Desde la perspectiva de la autonomía no

hay sujetos colectivos predeterminados que originen 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).

En mi opinión, las propuestas de democracia radical sustentadas en la construcción de nuevos sujetos y hegemonías contingentes, 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?

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 es 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, divergente con otros binomios utilizados en otras propuestas que se presentan como democrático-radicales como *hegemonía-pueblo* o *potencia-multitud*.

La singularidad de la concepción castoriana 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*" [Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista (Hacia una radicalización de la democracia)*, op.cit., 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, 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.

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.

¿Qué debemos entender por democratización de las organizaciones? Yo lo resumiría en cuatro reglas: i) Democratización signi-

fica 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 ["Organización y dominación", Juan Manuel Vera, en *La izquierda a la intemperie*, Madrid, Libros de la catarata, 1997].

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*" [C. Castoriadis, "La crisis actual", Zona Erógena n° 29, 1996]. Me parece una definición muy precisa de lo que significa una *praxis instituyente*. Nos obligamos a centrarnos en lo importante, en la *praxis*, en el presente, lejos de cualquier arbitristo utópico, pero 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 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 sólo

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 sólo 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.