

# La creación política: con y más allá de Cornelius Castoriadis

## Politics creation: with Castoriadis and more

EMANUELE PROFUMI

EHESS-CESPRIA, París

**RESUMEN.** ¿Qué significa “la creación política”? Si deducimos esta idea general valorizando el discurso del filósofo contemporáneo Cornelius Castoriadis, cuando habla de *proyecto de autonomía* refiriéndose al proceso social-histórico donde nace la polis de Atenas, gracias al imaginario político griego, y donde se produce la revolución francesa a partir de la fin del cambio de la sociedad religiosa de la Edad Media, entonces podemos mostrar cuales son las presuposiciones lógicas-ontológicas que constituyen las raíces de esta idea. Podemos aclarar su condición específica y su condición general, como también su expresión concreta a nivel de praxis de transformación social-histórica. Para llegar a este resultado es necesario analizar críticamente las ideas principales que Castoriadis conecta con la idea y la práctica de autonomía, y, en particular, las ideas de social-histórico y de política. Encontrando en la filosofía práctica de Aldo Capitini, filósofo de la religión, una confirmación importante de una posible traducción ético-política de estas presuposiciones.

*Palabras clave:* Castoriadis, Autonomía, Política, Creación humana.

**ABSTRACT.** What does “political creation” mean? If we draw this general idea by highlighting contemporary philosopher C.Castoriadis’ thought about the project of autonomy referring to the social-historical process that produced the birth of the “polis” of Athens, thanks to the Greek political imaginary, and the French Revolution, starting from the transformation of the medieval religious society, then we can show which logical-ontological assumptions are the basis of this idea, as well as its specific and general condition and its actual expression, from the point of view of the praxis of social-historical transformation. To arrive at this result we need to evaluate critically the main ideas that Cornelius Castoriadis connects with the idea and the practice of autonomy, particularly the concepts of social-historical and politics. In this respect, we will be able to find, within Aldo Capitini’s practical philosophy of religion, the confirmation of a credible ethical-political transposition of the above-mentioned assumptions.

*Key words:* Castoriadis, Autonomy, Politics, Human creation.

### 1. *El enfoque filosófico político*

¿Qué significa “la creación política”?

El presente trabajo tiene por objeto aclarar lo mejor posible el significado de la creación política y su realidad, sin pretender dar una definición cerrada o explicar de una vez por todas su naturaleza.

La reflexión debe ir más allá de los límites que marcan los enfoques filosófico-políticos hoy mejor considerados. No estamos de acuerdo en que el objetivo del pensamiento crítico sea proponer una teoría de la sociedad, como hace A. Honneth, porque ningún pensamiento puede captar la estructura global de la continua variación espacio-temporal de la sociedad; tampoco creemos que un análisis histórico y político, más o menos complejo, como el de P. Rosanvallon, sea capaz de comprender el fenómeno de la emancipación política que ni siquiera tematiza; o que los enfoques de metafísica política, como el de O. Marchart, sean herramientas eficaces para comprender la creación política porque en su caso transforma la idea abstracta de la posibilidad absoluta de ser en el principal impulsor de la distinción entre la política y lo político<sup>1</sup>. La filosofía política crítica se desarrolla, en cambio, como el intento de comprender las transformaciones sociales e históricas como nuevas realidades, para lograr criticarlas, una vez más, con la mirada puesta en la emancipación. Su hacer, meta-teórico y práctico al mismo tiempo, no tiene mucho de la disciplina de la historia, que se teje sobre la estructura y elaboración del pasado y del presente, porque el horizonte de la emancipación requiere que seamos capaces de un análisis que considere también el imaginario del futuro. Ninguna teología de lo político, entendida como terreno abi-

sal de todo, lo otro de la sociedad, o sea ninguna diferencia ontológica tomada para explicar lo político, es capaz de tener en cuenta el fenómeno de la creación política, que es central para la práctica de la filosofía política.

Esta última, como disciplina, entra en el presente a través de una reflexión única sobre la emancipación, que es interna al proyecto de autonomía, porque la política y la filosofía han nacido y sólo pueden crecer dentro de dicho proyecto colectivo. La práctica del encuentro entre la filosofía y la política explora el terreno de la relación entre la reflexión en la acción y lo del hacer pensante<sup>2</sup>, con vistas a la emancipación humana heredada de la política, y como nos han enseñado Marx y Castoriadis: ella debe aclarar las presuposiciones del tipo de transformación social con las que se expresa<sup>3</sup>. De ahí que la filosofía política sea la práctica del recíproco poner en perspectiva de la filosofía y de la política, y deba ser entendida como un momento del movimiento por la emancipación humana, esto es, un hacer que captura la pluralidad de figuras de la autonomía para dilucidarlas y criticarlas con vistas al problema de fondo que hemos heredado del proyecto de autonomía: ¿cuáles son, cómo se crean y cuál es la forma que toman las presuposiciones que preparan la transición de la heteronomía a la autonomía, o, más profundamente, desde el dominio hasta la revolución? Problema que, en primer lugar, y sobretodo, no puede dejar de criticar tanto a la política cuanto a la filosofía individualistas y antisubjetivistas contemporáneas<sup>4</sup>.

Por estas razones, la filosofía política no tiene que construir modelos del proceso histórico, sino establecer y seguir un método que lo pueda esclarecer. No debe construir hi-

pótesis explicativas sobre la naturaleza de la política o producir una guía para la acción práctica, sino ayudar a entender las realidades y sus limitaciones con respecto a la posibilidad de la creación política. Tampoco debe presentar teorías o utopías, sino criticar y construir figuras del pensamiento, clarificar cómo nace y se desarrolla la creación política o las tentativas de hacerla nacer, y analizar las prácticas, las visiones y los límites de la emancipación humana. Para ello, sin embargo, no sólo depende de la distancia reflexiva, sino que hay que participar en el movimiento político creado en el que, queramos o no, estamos inmersos. De hecho, sólo sobre la base de los problemas colectivos específicos, el filósofo político puede entender la práctica de la transformación política, y puede hacerlo a través de un análisis detallado y de una evaluación crítica de las creaciones sociales-históricas y de las posibilidades prácticas por la emancipación; sólo así puede él exigir el ser parte de este movimiento colectivo.

## 2. Génesis de la idea de la creación política

Dentro del florecimiento de las propuestas y las perspectivas para el socialismo en el siglo XIX, cuando el movimiento europeo tenía el problema de la conciliación de la práctica de la transformación de la sociedad en su conjunto con la inteligibilidad del cambio social y de la forma colectiva que la sociedad tenía que tomar, Karl Marx y Pierre-Joseph Proudhon fueron los únicos que trataron de conciliar una crítica de la dominación del hombre por el hombre (en particular en el proceso de producción), con la idea de una dimensión creativa de la ac-

ción social y la de un movimiento de la historia en el cual situar la perspectiva revolucionaria.

Poco importa aquí determinar el influjo del idealismo de Feuerbach y el de Hegel sobre el desarrollo de la idea de la historia, de la humanidad y de la emancipación revolucionaria de Marx. Por supuesto, podemos decir que Marx no logró liberarse por completo de la influencia del racionalismo idealista al pensar la revolución, elaborar el materialismo histórico, abordar la cuestión de la ideología y, en general, de la práctica humana<sup>5</sup>. Sin embargo, no hay duda de que él fue el primero en volver a pensar la relación entre la teoría y la praxis de la transformación histórica con el fin de definir aún más sus actividades de investigación crítica, incluso desde su ya famosa declaración sobre la undécima tesis sobre Feuerbach: *los filósofos sólo han interpretado de diversas maneras el mundo, pero lo que importa es transformarlo*<sup>6</sup>.

En los *Manuscritos filosóficos*, así como afirma Ricoeur, Marx expresa claramente la naturaleza creativa del ser humano y une el concepto fundamental de la objetivación, o el hecho de que el hombre produce al hombre, a la alienación que nos impide reconocer que nuestra práctica es un actuar creador<sup>7</sup>.

Esta misma idea guiará el paso de Marx en otros textos, de modo más o menos explícito. En *La cuestión judía* y en el caso de *Para la crítica de la filosofía del derecho*, así como en *La ideología alemana*, Marx afirma la primacía de la razón de la emancipación y la de la praxis histórica sobre la teoría y la filosofía. En *La cuestión judía* él reconoce esta primacía como una organización colectiva que no divide a la comunidad en una fuerza social y una fuerza po-

lítica. En *Para la crítica de la filosofía del derecho* la advierte como una herramienta para criticar a la filosofía especulativa, y en *La ideología alemana* como una revolución, verdadero motor de la historia que va a suprimir las condiciones de existencia de toda la sociedad creada, para establecer una nueva sociedad donde el interés común y el general acaban por ser el resultado de la historia universal. Sin duda, el importante descubrimiento de la lucha de clases en el proceso histórico que impregna toda la obra del filósofo alemán, y que no sólo aparece en el *Manifiesto del Partido Comunista*, contribuye a reforzar la tesis de que con ella, la lucha de clases, Marx se refiere a las realidades de la creatividad de la historia y dirige su mirada hacia la emancipación de la alienación y de la dominación del hombre por el hombre. Lo anterior también es esencial para las creaciones sociales e históricas que conforman el proyecto de autonomía para Castoriadis, quien sigue pensando que Marx es quien plantea la cuestión de la revolución, y lo hace explícitamente, como la prueba más evidente de lo que es la creación social-histórica de la modernidad.<sup>8</sup>

Serán la Escuela de Frankfurt, por un lado, y los fundadores más influyentes de la revista *Socialisme ou Barbarie*, Lefort y Castoriadis, por el otro, quienes representen los principales intentos por resolver las contradicciones que marcan la relación entre la teoría marxista y la práctica de la emancipación. Sin embargo, sólo Castoriadis y Lefort trataron de hacerlo mediante la valorización del legado creador de la lucha de clases como motor de la historia, llegando a poner de relieve el carácter político de la propuesta de la emancipación, que la historia del movimiento socialista expresa a través del tiem-

po. Al hacerlo así ellos sientan las bases para entender simultáneamente la creatividad social-histórica y la creatividad política.

La idea de praxis que Castoriadis desarrolla a partir de la segunda parte de la *Institución imaginaria de la société* (1965-1975, desde ahora ISS) disuelve definitivamente la antigua concepción del paradigma marxista, y tiene sus raíces en la figura filosófica y en la realidad del movimiento social-histórico de las prácticas socio-históricas, como en la verdad ontológica-antropológica, y con la práctica de la autonomía que se desprende de ésta. Sin el imaginario social y la imaginación radical que caracterizan a la naturaleza humana, de hecho, sería imposible comprender y entender por qué la creación humana impone por un lado el cambio a la sociedad, y, del otro, haz que la historia sea la expresión de dicho cambio. De ahí que la creación social-histórica sea la auto-transformación de la sociedad. Por supuesto, sólo después de la formulación de la doble idea de *social-histórico-imaginario radical* podemos suponer que se completa la base de su filosofía de la creación humana. No es ninguna casualidad que el greco-francés haya escrito por esa época: “*Esta existencia de los muchos que se presenta como la intersubjetividad que se extiende, no es, para ser honestos, en su origen, simple intersubjetividad. Se trata de la existencia histórica y social, que es, para nosotros, la dimensión fundamental del problema*”<sup>9</sup>.

En sus textos siguientes, cuando Castoriadis entra en el laberinto de las ideas que lo llevan a ampliar y profundizar el argumento de la *Institución* (sobretudo a partir de los años 80), podemos identificar una triple naturaleza de la praxis humana en su discurso: 1) el movimiento social-histórico

general, o la ontología de la creación ex nihilo, 2) la práctica de la autonomía (ética y política), y 3) el cambio revolucionario que marca la transición de un tipo de sociedad cerrada a una abierta, y permite seguir el hilo de lo que Castoriadis en este momento llama con claridad el *proyecto de autonomía*. Más allá de la huella de las virtualidades de la autonomía, que siempre están presentes como legado antropológico<sup>10</sup>, Castoriadis sostiene que la autonomía humana es un proyecto, el de la subjetividad humana que nació, social-históricamente, en la Grecia del siglo IV y V a.C., que muere y renace en el humanismo, se expresa fundamentalmente en las revoluciones modernas (americana y francesa), y continúa hasta la actualidad. La autonomía depende principalmente de una opción política y ética basada en las condiciones sociales-históricas y en el hecho de que la historia ha creado los problemas del juicio y de la elección. Por ello no se trata sólo de una utopía, sino de la fuerza que se expresa en el interrogante explícito e ilimitado, apoyado en las significaciones imaginarias sociales y en las instituciones que las llevan, creando continuamente nuevas formas social-históricas. El “proyecto de autonomía” es una propuesta colectiva que pasa a través de la historia y que surge de las diferentes formas sociales de la propia autonomía, que han surgido con el tiempo y siempre han tomado una forma política y democrática.

Si la autonomía en el periodo de *Socialisme ou barbarie* significaba para Castoriadis una ruptura con las instituciones que encarnaban las rígidas estructuras de la dominación y de la repetición social, y era sustancialmente la autogestión de los trabajadores realizada por la autonomía política propia del

funcionamiento de órganos como el consejo de trabajadores, los soviets o las asambleas, cuyo sentido más radical estaría en la revolución socialista, ahora para Castoriadis la autonomía es un campo del ser humano, amplio y complejo, que toma claramente una forma política cuando se desprende colectivamente. En otras palabras, la democracia emerge de la creación revolucionaria de la política; si en el primer periodo Castoriadis cree que la autonomía es el fin de la alienación de la humanidad, a través de la revolución socialista, ahora reconoce a la revolución dentro de la emergencia de la democracia, establecida por la creación de la política tanto en el pasado cuanto en la sociedad contemporánea (que presenta el rostro de la victoria del imaginario capitalista). El *proyecto de autonomía* no es nada menos que el surgimiento de una sociedad marcada por la continua tendencia a establecer la política a nivel colectivo, y por lo tanto no debe ser confundida con la primera creación de la política de la que nace.

Los tres aspectos de la práctica social-histórica (creación ex nihilo, las actividades ético-políticas y el proceso revolucionario) se pueden entender como las características de los tres tipos de la creación: 1) la creación humana que todo lo abarca, 2) la creación del colectivo anónimo, y 3) la creación política. Esta última, en sí misma, conserva el carácter de la política cuando nace, y surge como el movimiento que indica que el tema de la política es la comunidad humana y su actividad creativa: esta es la aparición y el surgimiento de la actividad colectiva con que se afirma que el sujeto de la política es la colectividad humana que asume como propio el objeto de las actividades de la institución de la sociedad. “*Entendemos como política*

una actividad destinada a establecer la sociedad como tal. Y de este tipo de actividad explícita e independiente, no tenemos-al menos en lo que yo sé - ejemplos antes de la antigua Grecia. Ahí es donde los asuntos comunes, y la ley por primera vez se convierten en objeto de la actividad colectiva explícita, y, si se me permite decirlo, reflexiva en el sentido de que se trata como tal. (...). (...) Esta actividad no tiene sentido, como las actividades lúcidas, que en el horizonte de la cuestión: ¿qué es la sociedad? ¿Cuál es su institución? ¿En vista de qué cosa esa institución existe? <sup>11</sup>.

Con el análisis de la creación de la cultura de la sociedad griega de los siglos anteriores y contemporáneos a la creación de la democracia en Atenas, nuestro filósofo se embarca en una investigación de filosofía política para entender las circunstancias en las que la sociedad humana se hizo capaz de romper el cierre social, que otras sociedades, hasta entonces, se habían asegurado principalmente por la religión, y desarrollar el proceso de auto-institución política. Unos años más tarde, él resume lo que sucedió en Grecia, con el concepto de *germen*, para enfatizar de qué modo la autonomía y la creación de la política habían influido en la historia de la humanidad, principalmente en las sociedades occidentales: *“La autonomía nace, como un germen, cuando estalla la interrogación explícita e ilimitada, apoyándose no en” hechos “, sino en las significaciones imaginarias sociales y sus fundamentos posibles. Momento de la creación, que abre tanto otro tipo de sociedad cuanto otro tipo de persona. Estoy hablando de germen, porque la autonomía, tanto social como individual, es un proyecto. El nacimiento de la interrogación ilimitada crea un*

*eidos histórico nuevo - la reflexividad en el sentido pleno, o auto-reflexividad, como la persona que encarna y las instituciones en las que se instrumenta. Lo que se cuestiona a nivel social es: ¿nuestras leyes son buenas? ¿Son justas? ¿Qué leyes hay que darse? Y, a nivel individual: ¿es verdad lo que pienso? ¿Puedo saber si esto es cierto, y cómo? <sup>12</sup>.*

Según Castoriadis el renacimiento de la autonomía, sin embargo, se desarrolla en primera instancia con el primer humanismo (desde finales de la Edad Media), y a través de la Reforma Protestante, cuando se rompe con el mundo religioso dominado por el cristianismo, y renace en toda su fuerza con los movimientos revolucionarios modernos (aproximadamente desde 1750 hasta el 1950). La creación de la política, el imaginario político griego y la universalidad de las creaciones filosóficas que son el legado del siglo XI-XII marca el camino de la autonomía, restando toda la autoridad a la revelación religiosa acerca de cómo nos hemos instituido, de modo que sea posible hablar de un verdadero proyecto social-histórico. Nacen las dos significaciones imaginarias en torno a las cuales se organizan las sociedades occidentales en el período siguiente: 1) la importancia de la expansión ilimitada de dominio sobre todo (naturaleza y ser humano) que se quiere “racional”, presente en las primeras formas de capitalismo, y que fue defendido por las filosofías racionalistas de 1600, y 2) el significado de la autonomía (individual y social), de la libertad y de la búsqueda de formas colectivas de la libertad que se corresponden con el proyecto democrático, emancipador y revolucionario, y con la autolimitación de la sociedad. Para Castoriadis son las significaciones imaginarias cen-

trales de la época moderna, junto con las traídas por la religión y el Estado-nación.

Con el nacimiento de la modernidad, la investigación sobre la autonomía se radicaliza a nivel político, social e intelectual y por fin el movimiento instituyente se afirma explícitamente en la universalidad de la política, que se extiende mucho más allá del ámbito de lo político, como ocurrió en Grecia: la crítica del orden dado se extiende a las formas de propiedad, a la organización de la economía, a la familia, a la posición de las mujeres y a las relaciones de género, a la educación y al estatus social de los jóvenes. La filosofía toma distancia de la teología y se produce una aceleración enorme en la transformación del trabajo y hay una proliferación de la creación continua de la ciencia y del arte. Pero lo más relevante de la era moderna es que la revolución toma la forma de una reconstrucción general de la unidad política de la sociedad a través de una institución autónoma explícita. *“Ahora bien, la grandeza y originalidad de la Revolución Francesa es, en mi opinión, en lo que se critica a menudo, el hecho que esta tiende a cuestionar, de derecho, a la totalidad de la sociedad existente. La Revolución francesa no puede crear a nivel político si no destruye a nivel social. Los constituyentes lo saben y lo dicen. (...) La idea central que hace la Revolución - y donde veo la enorme importancia para nosotros- está en el hecho de que esta expresa la auto-institución de la sociedad a través de la actividad colectiva, lúcida y democrática”*<sup>13</sup>.

El contenido específico de este proyecto es la política, entendida como una práctica que busca cambiar la sociedad como un todo: con su nacimiento se establece una verdadera posibilidad de cambiar las reglas has-

ta entonces consideradas incuestionables e indiscutibles, enraizadas a nivel social-histórico en las costumbres y en las leyes explícitas. *“Tanto la política griega, como la política kata ton orthon logon, se puede definir como la actividad explícita colectiva que desea ser lúcida (reflexiva y deliberativa), que tiene como objeto el establecimiento de la sociedad como tal. (...) (...) La política, así entendida, es un momento y una expresión del proyecto de autonomía, no acepta ciegamente y pasivamente lo que existe, lo que ha sido establecido, sino que lo pone en cuestión”*<sup>14</sup>. Es por eso que, en general, Castoriadis dice claramente: *“El proyecto político de la autonomía y la actividad colectiva de reflexión lúcida que tiene en cuenta la institución global tiene como objetivo la sociedad como tal”*<sup>15</sup>. La política, como la creación política, es el corazón del *proyecto de autonomía*.

En pocas palabras, en diferentes momentos y sociedades podemos rastrear distintas creaciones políticas, es decir, los dos intentos realizados donde se tomó en cuenta el conjunto de la sociedad a través de la expansión democrática del poder de todos como instancia política. La Polis de Atenas y la Revolución Francesa dejan en claro, de hecho, que la expresión y la finalización del proyecto de autonomía es el movimiento de la creación política, o sea, la igualdad en la participación en el poder colectivo de transformar la realidad, que, por lo tanto, tiene primacía sobre la ética y realiza plenamente el proyecto de autonomía. A primera vista podemos decir que según nuestro filósofo, esta creación se estructura sobre tres relaciones principales de la sociedad consigo misma: el esclarecimiento de la fuerza de lo colectivo, los límites del poder como auto-limi-

tación de la sociedad y la participación de todos en la formación de las normas de convivencia, hechas explícitas. ¿Pero pueden estas considerarse como presuposiciones reales, lógicas y ontológicas?

### 3. *La búsqueda de las presuposiciones lógicas y ontológicas*

Para Castoriadis la política es una síntesis de las conclusiones del proyecto de autonomía que conservamos gracias a la Polis ateniense y a la Revolución Francesa, o sea el momento en que se establece una nueva relación entre la realidad instituida y la realidad instituyente, el momento en que esta relación se hace explícita. Sin embargo como suele ocurrir con las ideas de este filósofo, él también ha mencionado, aunque sin detenerse en él, un problema concreto que se abre frente a esta perspectiva, sobretudo si tenemos en cuenta lo que es la creación política: la relación entre la acción lucida y la creación perpetua, éste es explícitamente el “problema práctico de la política”<sup>16</sup>.

En otras palabras, para aclarar de verdad lo que es la creación política parece que estamos obligados a dar cuenta de la distinción entre la auto-institución y la autonomía, los dos aspectos que caracterizan a la creación política; hemos de hacerlo resolviendo el problema enigmático de la política al que hace alusión Castoriadis.

El fenómeno de la creación humana, como tal, no se puede explicar, pero es posible aclarar y analizar las creaciones particulares; o sea, es imposible dar una explicación rigurosa del proceso creativo, pero siguiendo un enfoque que está en deuda con Castoriadis podemos mostrar las condiciones de posibilidad sociales-históricas y las

presuposiciones lógicas-ontológicas de los diferentes tipos de creación humana: “*La institución de la sociedad como una creación histórica significa exactamente esto: que la solicitud de una explicación pierde sus derechos. Hasta hoy, son varios los intentos que lo han demostrado con regularidad. Si necesitamos una explicación, debemos volver a los campos donde puede haberla: en física o matemáticas, donde se pueden introducir deducciones rigurosas, y donde un contraejemplo es suficiente para rechazar una idea falsa. (...) Si hay creación, significa que puedo tratar sus condiciones, identificar algunas de las dimensiones en las que se ha desarrollado, pero no me lo puedo explicar en el sentido tradicional. Sería una contradicción en sus términos*”<sup>17</sup>. Frente a la creación social-histórica, no podemos pretender explicar la institución como tal (enfoque especulativo), la institución específica creada (enfoque “histórico”), o un tipo de institución transhistórica o ideal (enfoque weberiano), no sólo por las características de la creación social-histórica, sino, sobretudo, por tres razones fundamentales: la naturaleza indeterminada del significado y de la imaginación, que posibilitan a la creación humana, el hecho que es imposible aclararla completamente, tanto a nivel individual como colectivo, y la imposible homología entre lo que está en el pensamiento y lo que existe.

En particular, hacemos visible las presuposiciones subyacentes, necesarias pero no suficientes, que acompañaron el desarrollo social-histórico de la política, tanto en la Polis de Atenas cuanto en la Revolución Francesa y los hacemos sobre la base de una reconstrucción analítica crítica de la síntesis que encontramos en el discurso del mismo Cas-

toriadis. De acuerdo con esta reconstrucción, podemos formular la hipótesis de un marco específico para este tipo de creación, de modo que se pueda entender cuándo estamos en presencia de un momento de creación política en la historia, ya que la autoinstitución de la sociedad se produce de modo anónimo y silencioso y siempre está presente, lo que no impide que pueda haber momentos de nacimiento y de muerte de las sociedades sin la creación política.

¿Cómo podemos entender la forma en que la política se convierte en una creación social, consciente de su propia naturaleza creativa y de su propio deseo de autoinstitución?

Dado que Castoriadis no ha explicado la lógica interna que marca la creación política como tal, no la ha tematizado ni la ha discutido, tampoco ha aclarado cuál es la relación que se da entre el instituyente y el instituyente democrático. Así mismo él no ha esbozado el campo, más o menos inteligible, que nos permitiera de entender este tipo de creación humana como una creación especial, de modo que no la podemos tomar como una idea clara que pudiera enriquecer el pensamiento y la acción emancipadora, aunque esta constituya una de las intenciones generales de su mismo trabajo.

Esta carencia se convierte en el objeto privilegiado del presente análisis.

### 3.1. *Social-histórico y Política para Castoriadis*

Los recientes trabajos de Nicolas Poirier y de Suzi Adams demuestran que la ambigüedad sobre la creación social-histórica, sin embargo, no ha sido disuelta. Desde ambas perspectivas, aunque radicalmente diferentes, los dos autores centran sus reconstruc-

ciones exegéticas en torno a la idea de un origen externo del que brotaría la creación, y llegan a conclusiones críticas muy discutibles.

Después de un excelente reubicación de los inéditos del primer Castoriadis, que muestra que este filósofo siempre ha vinculado las reflexiones filosóficas con las políticas desde los días de *Socialisme ou Barbarie*, Poirier se lanza a una reconstrucción de todo el recorrido de Castoriadis otorgando una importancia central, y excesiva, a los inéditos, para explicar la distancia que se produce entre Castoriadis, Marx y Lefort. Según Poirier, Castoriadis postula la idea de una creación libre originada en la indeterminación radical, con base en la reflexión sobre la praxis histórica, la cual encontramos tematizada a nivel ontológico cuando comparte la perspectiva de los antiguos griegos sobre el ser como Caos.

La exégesis hermenéutica de matriz crítica desarrollada por Adams, en cambio, es un verdadero intento de refutar las tesis centrales de Castoriadis. Lo que resulta decisivo, y a la vez nos permite afirmar la inconsistencia del trabajo de Adams, es su idea de que Castoriadis no es capaz de afirmar con coherencia la existencia de una creación absoluta, porque, sin saberlo, este habría desarrollado en su pensamiento un “giro hermenéutico” del que surgirían, en su filosofía más madura (a partir de los años 80), tres tesis en contra de la creación absoluta<sup>18</sup>. En primer lugar, la idea de que no hay creación absoluta, porque el propio Castoriadis la derivaría de una idea de interpretación creativa, lo que la pondría radicalmente en tela de juicio y haría compatible el enfoque hermenéutico con la filosofía de la creación<sup>19</sup>. En segundo lugar, la idea de que la creación

es un legado natural, el resultado de la *Physis* creativa, y, por tanto, Castoriadis estaría asumiendo el tan controvertido argumento de la diferencia ontológica de Heidegger, radicalizándolo. Finalmente, la idea de que el concepto de mundo de Castoriadis es tan ambiguo, que también se puede derivar de su discurso la tesis de un mundo ya siempre significativo (como lugar para vivir como seres-en-el-mundo)<sup>20</sup>. Si Adams quiere limitar explícitamente el enfoque de Castoriadis a la creatividad humana y a la autonomía, debilitando la radicalidad de la creación *ex nihilo*, y llevando a fundamentar la creación en el sentido como tal, inseparable del ser-para-el-mundo de Heidegger, la reconstrucción de Poirier, sin saberlo, llega a hacer lo mismo, sentando las bases para la creación en el Caos (pensado como confusión de todo, y no como vacío o indeterminación), del que brotaría el sentido y la misma creación<sup>21</sup>. En definitiva, ambos enfoques sustraen algo a la creación social-histórica, se sustentan gracias a las ambigüedades que la caracterizan en profundidad, y proponen una entidad fuera del marco social-histórico desde el cual surge. Por esto un análisis preliminar de la creación de Castoriadis, y en particular de su relación con el significado y el Caos, es esencial antes de abordar su concepción de la política.

De hecho, Castoriadis afirma a la vez los límites y la aparición radical de la creación *ex nihilo*, contra aquellos a quienes les gustaría reducirla a una combinación de formas simples o confundirla con la noción de emergencia. Para él toda creación humana, libre y sin motivación, siempre debe estar sujeta a cuatro condiciones: 1) las obligaciones “externas”: la *primera capa natural*, como cuando todas las sociedades necesaria-

mente recrean una lógica que les permite recuperar un mundo dotado de sentido, o cuando nos fijamos en el código del lenguaje. A esta obligación corresponde el respeto de la funcionalidad de las instituciones (especialmente las relacionadas con la producción de la vida material y la reproducción sexual); 2) los límites “internos” impuesto por la psique (que, a pesar de que la socialización la modela casi en su totalidad, impone que la sociedad se estructure como una dimensión de significado de la cual ella necesita); 3) las obligaciones “históricas”: cada sociedad tiene su propio pasado, que siempre la caracteriza, aunque pueda estar fragmentado; 4) limitaciones intrínsecas, que se dividen en dos principios universales: a) la coherencia de las instituciones y de los significados sociales (todo ha de seguir con las tendencias principales de la sociedad en cuestión, y por su parte los sectores de la sociedad han de mantenerse unidos), b) las instituciones y las significaciones imaginarias deben ser completas; es decir, cada pregunta tiene que ser formulada en el lenguaje de la sociedad y debe encontrar una respuesta en el magma de las significaciones sociales<sup>22</sup>. No es casualidad que el greco-francés resuma que “*mi filosofía no es una “filosofía de la indeterminación”*”. *La creación significa, precisamente, la posición de nuevas determinaciones -la aparición de nuevas formas, eide, por lo tanto, ipso facto, la emergencia de nuevas leyes- las leyes que pertenecen a estas formas de ser. En términos más generales, la idea de creación implica la incertidumbre sólo en este sentido: la totalidad de lo que es nunca es del todo, bien y de forma global, “determinado”, de modo que no se pueda descartar (hacer imposible) la aparición de nuevas determinacio-*

nes. *La idea de la creación es igualmente ajena a la idea de una indeterminación absoluta y integral también desde otro punto de vista, éste también importante. Sea cual sea la característica específica de la creación, y cualquiera que sea el grado de incertidumbre interna que conlleva, todas las formas (y por lo tanto cada nueva forma) es un ser-esto y un ser-así*”<sup>23</sup>.

Es por eso que podemos, de hecho, y que debemos, afirmar tres tesis generales sobre la creación social-histórica que refutan la posición de Poirier y, sobre todo, la de Adams:

1. La lógica-ontología de la creación, tanto la social-histórica como la del a-sentido del mundo, es el vuelco de la diferencia ontológica, no puede ser leída como la creatividad interpretativa, y mantiene un vínculo importante con la indeterminación ontológica, pero no se subordina a ésta.
2. Lo social-histórico no se crea desde el abismo, del cual hace experiencia con la otredad radical, sino desde sí mismo, como co-implicación de los significados y de las instituciones.
3. La creación del ser humano es ante todo y esencialmente una obra colectiva (en la que cada uno participa a su manera).

El primer argumento resuelta evidente si tenemos en cuenta los tres niveles de la creación en las que Castoriadis pone más atención, ontológico, antropológico y político, ya que todos ellos comparten la misma lógica; es decir a cualquier nueva entidad creada, el Ser cambia de nuevo. Así que para cada descubrimiento de un nuevo ente, como en el caso del conocimiento social-histórico de las partículas elementales o del campo cósmico (para usar los ejem-

plos del mismo Castoriadis), tenemos que repensar el Ser mismo.

A partir de los años 80 Castoriadis se enfrenta de nuevo con esta tesis, reelaborándola, pero sin ponerla en cuestión: el Ser es tiempo porque es creación, y la creación es el origen de la novedad, precisamente de nuevos entes<sup>24</sup>. No puede haber *Physis* del *Nómos*, ya que este vive en la forma del sentido, sin embargo, ambos comparten el aspecto creativo del Ser, como ya se recoge en ISS<sup>25</sup>.

La segunda tesis se hace evidente si tenemos en cuenta que existe un vínculo inquebrantable entre todas las significaciones imaginarias sociales. La sutil inmanencia de éstas orienta el hacerse de la sociedad, que asume una coherencia, necesaria y suficiente, para mantener unida a la sociedad (ya que es una condición de lo representable y de lo factible), con la propia institución y con las instituciones sociales-históricas particulares. Este vínculo esencial aparece con toda su fuerza cuando nuestro filósofo cree, siguiendo una lógica circular, que existe la institución de un sentido imaginario nuclear, es decir, que el mundo de los significados se instituye como institución, pero también cuando dice que las significaciones imaginarias sociales están al fondo de la institución imaginaria de la sociedad, dejándonos ver los dos extremos de la creación social-histórica.

El tercer argumento aparece ahora con más claridad: la institución imaginaria de la sociedad, es decir lo social-histórico como sociedad o como *colectivo anónimo*, es el contexto en el que constantemente se generan las creaciones humanas. Se trata de una tesis básica de Castoriadis que ni Poirier ni Adams consideran realmente al centro de sus exégesis. Sin ella no se puede entender nada de la perspectiva de Castoriadis dado que la

creación no se concibe sin el beneficio de la sociedad. De hecho para Castoriadis la sociedad y las instituciones son las instancias del principio de realidad: la institución es la creación social-histórica de la norma, así como el soporte material de la forma, del contenido y de la organización de los significados.

Después haber aclarado la naturaleza de la creación social-histórica, podemos entender el concepto de política en Castoriadis, la síntesis de lo que mueve el proyecto de autonomía y el movimiento explícito de auto-institución de la sociedad que lo lleva a cabo.

De su discurso podemos obtener dos argumentos centrales, dos tesis relacionadas, una explícita y la otra implícita.

La tesis explícita es una elaboración de Castoriadis de la posición explícita de Aristóteles, a saber la primacía de la política sobre otras actividades de emancipación, como la ética de la autonomía porque la política es la que crea y sostiene a la sociedad autónoma, ya que sólo desde esta puede surgir una verdadera democracia.

Esta tesis se sostiene en la siguiente ecuación básica: democracia=política. Castoriadis piensa a la democracia en diversas ocasiones; primero, como la participación de toda la comunidad en los asuntos políticos; en segundo lugar como la autoinstitución de la colectividad; y finalmente como el movimiento que constituye a la sociedad democrática, el proyecto que rompe el cierre social a nivel colectivo. Referirse a la democracia significa, en última instancia, hablar de política: el único fundamento de un régimen democrático es la actividad de las personas libres y su participación en los asuntos públicos<sup>26</sup>. Para nuestro autor su conte-

nido específico es la creación de la esfera pública, que consiste en determinar el efecto de llevar a la auto-educación generalizada, donde todo el mundo se enfrenta constantemente con los asuntos comunes a todos. En otras palabras, la auto-organización de las comunidades, o de los organismos autónomos extendidos a todas las esferas de la sociedad, es una herramienta para liberar la creatividad colectiva, y, al mismo tiempo, consiste en una actividad lucida del gobierno autónomo que crea las instituciones necesarias que convierten a todos en sujetos autónomos a nivel de la igualdad y del poder social<sup>27</sup>. Dicho de modo breve, la política es la creación de la participación política de todos, la educación generalizada al poder a través de la práctica que centra la atención de la comunidad sobre la propia comunidad, sus leyes y sus reglas: la *paideia democrática* es sustancialmente la participación en la vida política.

Esta tesis no es suficiente para explicar la relación entre política y democracia que él mismo plantea. Basta decir que la misma democracia directa, centro de esta concepción, no se reduce a la actividad política, y que la política tampoco abarca todo el ámbito de las actividades de emancipación democrática; por esto no podemos proponer una verdadera superposición entre las dos realidades. Por lo tanto, aunque la política establezca una relación profunda con la sociedad, no sólo porque hace que ella sea su objeto de transformación, sino también porque se encuentra inmersa en ella, no puede pretender agotar el movimiento social-histórico, o determinar con exactitud su transformación: la última fuente de la creatividad de la historia es, en realidad, el *imaginario radical* y, por tanto, la política no se puede plan-

tear como el estatuto de la sociedad como una totalidad de sentido, de las significaciones imaginarias nucleares como de aquellas secundarias, de las instituciones, normas y valores relacionados con el sentido de las cosas y de las relaciones. En resumen, el magma que forma la colectividad en su conjunto, tiene un movimiento independiente de la política. Incluso para esto, y si se considera la democracia como una sociedad autónoma, como hace Castoriadis, tenemos que ampliar nuestra visión más allá de la política hacia el *ethos* social, y volver a evaluar la tesis explícita sobre la primacía de la política para la creación de la democracia.

Por otro lado, además del hecho de que se podría argumentar que, por ejemplo, la sociedad pre-política debe estar preparada y dispuesta a ser tomada y transformada por la política como la entiende Castoriadis, es él mismo quien opina que el espacio público dentro de una democracia (único régimen en que este existe) no consiste sólo en la esfera pública de la *Ecclesia*, sino también en la esfera de lo público/privado del *Ágora*, que desempeña un papel central y necesario de apoyo sin el cual el poder colectivo y instituyente no podría sobrevivir. De todas maneras, para comprender la tesis implícita sólo se ha de considerar lo siguiente: 1) la actividad instituyente, que se hace explícita en la política por la reflexión y el ejercicio de la decisión, no es exactamente el poder instituyente, que, sin embargo, se estableció como el resultado de decisiones colectivas más o menos explícitas: ya que detrás de este poder está el poder de las instituciones y de las significaciones imaginarias sociales, que son la fuente de una creación colectiva que va más allá de la decisión lucida. La política, por el contrario, es una actividad lucida, porque es

reflexiva y afirma la validez de derecho de las instituciones con la propuesta de otras, y por lo tanto, no puede ser la fuente última de la actividad instituyente; 2) esto significa que es razonable suponer que las significaciones imaginarias sociales (desde ahora *sis*) y los valores de la autonomía (la igualdad y la libertad), no sólo se transmiten a través de la actividad política, sino también en un nivel distinto, cuando participamos en otras prácticas de la autonomía.

En resumen, Castoriadis no entiende la política como un dominio sobre la actividad instituyente, sino como una nueva manera de instituir la sociedad, como la práctica que lo hace visible y participativo de verdad<sup>28</sup>.

Con base en lo que hemos dicho, podemos ahora aclarar el argumento implícito de Castoriadis, realizado por al menos dos sub-tesis interrelacionadas: 1) el cambio de las instituciones de la sociedad pasa también, y necesariamente, por el nivel de las costumbres de la sociedad y no sólo a través de la práctica política; 2) la sociedad democrática, como régimen de la auto-reflexión de la sociedad, también se enraíza en otras prácticas plurales de autonomía, y no sólo en la política.

El sentido general que obtenemos si tomamos ambas tesis, la explícita y la implícita, no debería sorprendernos: hay una circularidad fundamental entre la política y la democracia, la *paideia* democrática y la *paideia* de la política. Si la primera es esencial para el surgimiento de la democracia, ésta no se reduce a la política y las prácticas de la autonomía que atraviesan el *ethos* son esenciales para que la práctica política se convierta en el centro de la sociedad autónoma, afectando el estado mental y antropológico general.

3.2. *Las presuposiciones lógico-ontológicas de la creación política*

Finalmente esta circularidad, de la que hemos hablado, es el campo de la investigación del que podemos derivar las presuposiciones capaces de captar todo el rostro de la creación política. De modo que hemos de preguntarnos:

1. ¿Cuál es la relación específica entre la creación política y la creación social-histórica?
2. ¿Qué es lo que comparten la política y las otras prácticas de la autonomía en la constitución de una sociedad autónoma?

Si nos centramos en el único pasaje en que Castoriadis habla explícitamente de la creación política, aunque de una manera enigmática, nos vemos obligados una vez más a mirar en profundidad, para ir más allá de la posición de Castoriadis pero utilizando sus propias reflexiones: *“La creación política se lleva a cabo cuando la institución realizada de la sociedad se pone en duda como tal, y en sus diferentes aspectos y dimensiones (lo que rápidamente hace descubrir y aclarar, pero también articular en una manera otra, la solidaridad), así como cuando una otra relación, hasta entonces inédita, se crea entre el instituyente y el instituido”*<sup>29</sup>.

Por lo tanto, debemos preguntarnos más a fondo:

1. ¿Cómo la política se relaciona con la solidaridad social, con la organización general de la sociedad?
2. ¿Qué relación se da entre el reconocimiento de la creación en la práctica política y en la solidaridad social?

Desde los años 80 gran parte de la reflexión de Castoriadis se dirige una hacia la

realidad y la idea de *Nómos*, y la idea de democracia como auto-limitación: el *Nómos* es la institución/convencción de cada sociedad particular y, al mismo tiempo, el prerrequisito trans-histórico que permite la existencia de la sociedad, o sea su ser institución. En este contexto de reflexión nuestro filósofo dice que la condición fundamental para la existencia de la democracia es el hecho de que hay que reconocer la centralidad del *Nómos* para la sociedad. No es casualidad que Castoriadis piense que la “ley” es un requisito esencial de toda sociedad, y que el “todos” de la norma al mismo tiempo corresponda a la posibilidad “en abstracto” para continuar la vida social como tal. Todo lo que es social está involucrado en un tejido normativo que no puede separarse de la sociedad misma: el “todos” de la norma y la ley, como requisito previo para la sociedad, son las cualidades de los significados y de las instituciones sociales, nuestras principales obras comunes, y la sociedad es un factor primordial de integración y solidaridad.

En síntesis, para nuestro filósofo el *Nómos* es una institución social-histórica que mantiene unida a la sociedad, es al mismo tiempo mundo común y la posibilidad de participación social, y por tanto la política debe reconocerlo como tal si quiere cambiar la institución de la sociedad en su conjunto<sup>30</sup>.

*La condición específica: la política como valorización del social-histórico*

No debería sorprender ahora, sobre la base de lo que se ha dicho hasta aquí, la afirmación de una primera tesis general sobre la política: la actividad política evidencia de hecho la naturaleza creativa de las normas sociales (su “necesidad arbitraria”). Explicando

la regla constitutiva del “todos” de la norma y volviendo a ser su lugar explícito de formación, la política asume la tarea de reconocer el social-histórico, reproduciendo al mismo tiempo el movimiento instituyente y el carácter social que lo distingue. Si seguimos todavía a Castoriadis, podemos decir que este reconocimiento se hace con el establecimiento de la ley; o sea descubriendo por primera vez el *Nómos*, y aclarándolo a través del movimiento de transformación de la institución heredada, la política revela la verdad de lo social-histórico. “*Nómos: la palabra, generalmente traducida como “ley”, significa originalmente compartir, la ley del compartir, o sea institución, o sea el uso (los usos y las costumbres), por lo tanto la convención y, en última instancia, la pura y simple convención*”<sup>31</sup>.

Además, la política, como otras actividades, se basa en la validez de derecho, que sólo es posible a través del social-histórico, que, como sabemos ahora, llega a ser reconocido en su propia forma de ser. “*Es, pues, en y por lo social-histórico como emerge y se crea esta exigencia de validez de derecho. También aquí se trata de una creación ontológica, creación de una forma inaudita: así la demostración matemática, la cuasi demostración física, el razonamiento filosófico; o la institución política misma a partir del momento en que se establece como una institución que siempre debe ser validada de forma reflexiva y deliberativa por la colectividad que ella instituye*”<sup>32</sup>.

La inseparable relación entre la validez de derecho y el reconocimiento del social-histórico nos permite comprender la primera presuposición lógico-ontológica debido a la creación política: la política es una expresión humana que valoriza el social-his-

tórico, por ello, esta es la expresión de una práctica que pone al centro de la acción y reflexión de la sociedad lo social y lo histórico. En la política se establece un doble imperativo, social e histórico, que se convierte en una norma para la esfera pública de la sociedad autónoma. Esto significa que:

1. las decisiones relativas a los asuntos comunes deben ser tomadas por la comunidad en su conjunto,
2. en todas las sociedades existe una definición de su propia temporalidad, pero una sociedad autónoma expresa una conciencia histórica que le permite evitar la momificación del pasado y quedarse abierta a la transformación de sí misma.

Así que, gracias a la práctica de la transformación política, la democracia es capaz a la vez de recoger su articulación temporal y su organización social, haciendo de la esfera pública el lugar de la auto-limitación del poder: la norma de socialidad principal es la participación de todos en los problemas comunes de la comunidad, mientras que la renovación continua de la memoria colectiva, la libre relación con su pasado, se convierte en la norma central del compartir histórico. Dicho brevemente, lo social y lo histórico llegan a ser las referencias esenciales para una esfera pública autónoma, o sea la planificación política se basa en una verdadera oportunidad para la colectividad de construir su propia forma social-histórica. Como hemos subrayado ahora, para que ello ocurra la política tiene que hacer de lo social y de lo histórico las normas de la esfera pública, desde las cuales iniciar la auto-limitación del poder que caracteriza a la democracia, y, por tanto, hacer del social-histórico la significación imaginaria central, el principio de or-

ganización, de la sociedad. “*Toda sociedad se construye y debe construirse una representación del conjunto humano en el cual está situada: de las demás sociedades, del pasado y del futuro. Evidentemente, esta representación es imaginaria en el sentido más profundo del término; confiere una significación a este hecho sumamente extraño: la coexistencia de sociedades humanas y su sucesión; significación que debe ser inventada, creada, y que no corresponde ni a leyes o fenómenos naturales, ni a deducciones racionales*”<sup>33</sup>.

*La condición común a las praxis de autonomía: el vínculo entre libertad y creación*

Si en el caso de la política el reconocimiento de la realidad social-histórica de la creación nos lleva a valorizarla para que se construya un espacio público, lo que es común a todas las prácticas de la autonomía, incluida la política, es el reconocimiento de que no podemos vivir solos, de que los otros no pueden ser eliminados, y de que somos agentes de transformación de la vida, de la nuestra y de la de los demás, gracias a una práctica solidaria que nos lleva a respetar tanto a la otredad como a la solidaridad común a todos. Es por eso que rompiendo el cierre de nuestro mundo podemos reconocer y aceptar la multiplicidad de los mundos creados da toda la humanidad. La *solidaridad de derecho* a la que Castoriadis alude, entonces, es la expresión directa de la aceptación del vínculo en la otredad, el reconocimiento social de la otredad.

Por esto, si queremos encontrar la presuposición lógica-ontológica que une la política a las otras prácticas de autonomía, y que les lleva a crear una sociedad democrática

como un todo, entonces debemos considerar el significado y la práctica de la *solidaridad de derecho* consustancial a la autonomía (libertad, igualdad, búsqueda de la verdad y de la justicia), que no tiene nada que ver con la solidaridad constrictiva. En consecuencia, y haciendo abstracción de las prácticas concretas, podríamos definir la autonomía en general como el doble hecho de reconocer el enlace con la otredad, mostrando el movimiento instituyente (aclarando la práctica de transformación), y actuar sobre ella a través de la reflexión y de la deliberación (tanto a nivel individual como a nivel colectivo). Desde otra perspectiva podemos decir que el auto-análisis es una actividad que tiene como objetivo la comprensión de si mismo y de la realidad social, para iniciar una nueva relación entre la espontánea y continua auto-creación y nuestra capacidad de activar el cambio y tenerlo en cuenta.

Partiendo de esta premisa podemos entender por qué hay un doble movimiento en la base del hacer autónomo común a las diversas prácticas que lo expresan:

1. reconocimiento de la transformación y de la otredad
2. la participación directa en las prácticas creativas.

Esto no significa dominar al otro o al tiempo, pero si ser capaz de saber lo que está cambiando en el mundo y en nosotros, y que es lo que queremos. Ya hemos visto que este doble movimiento estructura la actividad política, pero se puede generalizar a otras prácticas de transformación: incluso en el psicoanálisis, por ejemplo, que intenta iniciar un cambio que permite que el analizando se sienta parte activa de su historia y de la transformación de si mismo.

De hecho, la autonomía se presenta como una actividad que nos libera para hacer frente a nuestro hacer creativo, situándonos en frente tanto a la libertad cuanto a la responsabilidad de nuestras acciones en todos los niveles de la existencia. Reconociendo la necesidad de la historia y la diversidad de las sociedades, no sólo nos abrimos a la posibilidad de entender y de crear, sino también a la posibilidad de aceptar la novedad que implica, que es la base real para la libertad humana.

Por consiguiente, concluimos que la capacidad de ser lo que no existía como una actividad asumida, y no “subida”<sup>34</sup> ni ocultada, y de ser conscientes de la creación como una realidad distinta del valor, constituye para Castoriadis la forma en que la libertad se entrelaza con la creación. De esta manera hemos llegado a comprender lo que es común a las prácticas de autonomía, la segunda presuposición lógico-ontológica que también marca a la creación política: es en relación con nuestra creación que desarrollamos la libertad.

#### *4. El asumir práctico de las presuposiciones: el caso de Aldo Capitini*

El descubrimiento de la creación política y la posibilidad de obtener sus presuposiciones centrales, derivadas de la reflexión de Cornelius Castoriadis, no son simplemente el resultado de un análisis crítico de tipo hermenéutico, pero sobretudo la aclaración de una realidad colectiva que Castoriadis magistralmente recoge y sintetiza, y que ya otros pensadores heréticos habían reconocido parcialmente. Como en el caso del filósofo de la religión Aldo Capitini (1899-1968), padre de la resistencia al fascismo y del mo-

vimiento no violento italiano, el cual con demasiada frecuencia ha sido mal entendido en su valor filosófico dentro del marco de la tradición práctica y del pensamiento que sigue y quiere fortalecer el movimiento por la emancipación humana, al interior del cual hemos de incluir también al filósofo greco-francés<sup>35</sup>.

A pesar de las diferencias teóricas, debidas principalmente a la división entre la creación y el valor, y a la simultánea y recíproca autonomía entre la filosofía y la política, realizadas por Castoriadis frente al enfoque tradicional de la filosofía política que Capitini comparte (aunque a su manera), en términos de transformación política los dos relacionan al cambio del conjunto global de la realidad social una práctica y una propuesta democrática que se basa en la existencia de una amplia esfera pública. También hay que señalar que, a nivel ontológico, los dos piensan la totalidad de la existencia humana como abierta, o sea sometida a una historicidad fuerte movida por la creatividad interna al hacer y al decir humanos.

Para Capitini como para Castoriadis, el mundo humano es una totalidad abierta. Para el primero porque está atravesada por infinitas creaciones del valor: “*El valor no surge de una persona (...) un individuo, dos individuos, una sociedad, no son la presencia infinita que es el Uno-Todos. (...) Si por lo tanto, junto al hecho de obrar por el valor se desarrolla también la conciencia de la limitación individual, llegamos a sentir la presencia del Uno-Todos como lo que crea el valor; y así superamos el miedo de que ya no podemos actuar el valor; superando el orgullo que nos lleva a atribuir a nosotros como individuos este valor. Sentimos que eternamente cooperamos con el valor (...). (...) La*

*imitación de la naturaleza, la reproducción de la multiplicidad atomista impide entender que la Compresencia es una unidad (Uno-Todos) y que no sólo en cada punto hay un aumento para todos los demás, pero que son posibles añadidos, como nuevas formas de hacerse en el acto, impredecibles. (...) la verdadera unidad no aplasta la individualidad de la persona, sino que la nutre*'<sup>36</sup>.

Capitini trata de expresar la verdad de esta totalidad abierta a lo largo de la experiencia religiosa de la *realidad de todos*, de la que da cuenta en sus primeras reflexiones, y que vincula a la experiencia de la apertura que cada uno de nosotros hace cuando se encuentra de verdad con la otredad: el hacer religioso es una intrínseca propensión a la apertura, que se produce en el encuentro con el otro, que hacemos sobretodo en lo más íntimo de nosotros mismos. La *realidad de todos* sólo puede ser reconocida por esta experiencia religiosa, que, desde el principio y cada vez más, para Capitini tiene el rostro claro de la práctica no violenta, que se encierra en el acto del *tú-todos*. La totalidad abierta de todos los seres vivientes y no vivientes, vivida como práctica, tiene dos aspectos: la unidad en la individualidad de lo que es distinto de sí mismo y es coral, y, al mismo tiempo, la creación del valor de esta unidad en la producción de un sentido que va más allá del ser como mera existencia. O sea, el filósofo de la no violencia ejecuta una superación del cierre metafísico, donde el acto de liberación se resuelve en una fenomenología de la experiencia religiosa que tiene en su propio centro la experiencia no violenta, solucionando constante y consistentemente la reflexión teórica en la acción práctica orientada al valor. La apertura es la no violencia, que no es, por lo tanto, mero rechazo de la violencia.

Es así que Capitini reelabora la tradición moderna del liberalismo y del socialismo, y aquella religiosa del cristianismo. En un primer momento, de hecho, él la piensa en relación con una práctica de total oposición al fascismo, y, posteriormente, a través del desarrollo de las posibilidades de la práctica no violenta. Tanto el liberalsocialismo (nombre de esta práctica en su origen) como la práctica no violenta son movimientos que han afirmado una libertad que va más allá de los códigos sociales, desarrollando reflexivamente una socialidad en la que todos los seres humanos libremente pueden enriquecer su propia manera de ser. A través del ejemplo y del pensamiento de Gandhi sobre la relación entre religión y política, Capitini dice que la transformación total conecta a todos en la intimidad para subvertir todas las instituciones sociales, a través del compromiso ético y político.

La religión capitiniana, ascendida por la doble realidad de la no violencia y de la *Compresenza*, es desde el comienzo política, así que la política capitiniana es inevitablemente religiosa. Son las dos caras de la misma transmutación: el cambio en las formas de convivencia y del poder que les atraviesa es empujado por el vínculo indisoluble entre la nueva religión y la nueva política que Gandhi enseña al filósofo italiano. Podemos inferir a partir de aquí una noción de la política de Capitini. Para él ésta, lejos de ser el arte de gobierno y de la administración de los asuntos públicos por parte de una elite, no coincide con las instituciones y los procedimientos del Estado sino que es el terreno para afirmar otra realidad, una *nueva sociedad*; o sea esta es una transformación *desde abajo*, que no se identifica con lo político.

Aquí me refiero a la política como auto-transformación colectiva que establece explícitamente el poder de todos, como también hemos visto con Castoriadis, para el cual esta intenta cambiar la sociedad de manera explícita, de modo que todos puedan participar en un hacer colectivo que tiene por objeto establecer el conjunto de la sociedad. Como ocurre con las prácticas de las luchas civiles que para Capitini hacen parte del movimiento para el “poder de todos”, también para Castoriadis el establecimiento de la esfera pública, en esencia, significa que la actividad política, que extiende a todas las esferas de la sociedad la posibilidad de la participación colectiva en el poder, abre el camino a la expresión del instituyente como tal, es decir, a todo aquello de lo que se puede participar y compartir en la sociedad.

En esencia, la política como movimiento de la sociedad en su conjunto y la participación equitativa de todos en todo lo relacionado con la sociedad, en el caso de Capitini se lleva a cabo por las prácticas de la noviolencia que en sí conservan las dos pre-suposiciones de la creación política.

Por sorprendente que pueda parecer combinar a estos dos filósofos, podemos decir que la posición de Capitini es casi idéntica a la que años después de su muerte Castoriadis desarrolla reelaborando la propuesta revolucionaria. Capitini, de hecho, afirma la necesidad de crear una esfera pública democrática a la cual se le confie la tarea de cambiar en profundidad a la humanidad, el identifica en la práctica democrática noviolenta el camino para la emancipación general. La sociedad noviolenta, que para Capitini tenía que nacer de las cenizas del fascismo, sería el producto de un proceso global y coral, de todas las personas, a través de

una reconstrucción de los lugares de gestión común del poder y de las instituciones comunitarias. *“En el régimen fascista, que parecía ser para muchos el reflejo en la realidad de la posición política más concisa y determinante, he visto el cierre de la autonomía de la conciencia, de las posibilidades de las estructuras socialistas, de la democracia de todos. (...) Venía de construir mi liberalsocialismo (como se llamó en el período comprendido entre 1937 y 1942). Aquí “apertura” significaba la intención de reemplazar la dictadura con las estructuras socialistas al servicio de una mayor libertad individual y de su desarrollo en la permanente libertad de información y de crítica; la autonomía de la conciencia concretada en las formas del autogobierno; una constante y siempre mas amplia democracia de todos”*<sup>37</sup>.

La *Omnocracia*, nombre de esta nueva sociedad democrática que significa “el poder de todos y de cada uno”, es el resultado de una práctica generalizada de auto-gobierno, que se suma a la estructura democrática creada en oposición al fascismo, y realiza un proceso de institución de la democracia directa progresiva. Este movimiento tiene la tarea de: 1) difundir un sistema general de consejos sociales (en el barrio, en el lugar de trabajo, en las escuelas, en los hospitales, etc.), 2) desarrollar el Cos y las asambleas en las instituciones públicas y sociales, 3) reducir el tiempo de gestión del poder y aceptar el derecho de retirarse ante de la solicitud por parte de la comunidad, 4) crear grupos de control del ejercicio del poder, 5) dar al opinión pública toda la información necesaria para comprender, hacer críticas y sugerencias<sup>38</sup>. La *práctica omnocrática del control desde abajo* crea un nuevo tipo de po-

der social y nuevas formas colectivas en las que se vincula la libertad de desarrollar la vida de cada uno en todos los ámbitos de la vida social, y se entabla con la dimensión general de una sociedad que tiene el objetivo de aumentar la libertad del individuo, como para Castoriadis sería una sociedad autónoma. Para Capitini, por lo tanto, el *Omnicrazia* es la culminación de una práctica generalizada de auto-gobierno que poco a poco ocupa todo el ámbito de la esfera pública de la sociedad<sup>39</sup>. Para él la práctica noviolenta toma muchas formas, desde la actividad de lucha contra el fascismo, los militares y la jerarquía social, hasta la educación pública, pero sobretodo asume claramente el principio de la valorización de lo social, y, a pesar de la idea escatológica del bien realizado en acto y del mal-pecado-muerte eliminado totalmente con esto, también aumenta la temporalidad social, porque valoriza la otredad continua de la creación de novedad. La noviolencia es la práctica de la transformación, al mismo tiempo de las relaciones sociales e íntimas, en el sentido que las considera como horizontales y abiertas a la valorización del otro. Es el acto constitutivo de la libre igualdad en que se establece una profunda solidaridad de todos, o sea, es a partir de esta posición de principio que se puede desobedecer en la realidad injusta.

La práctica y la filosofía de Capitini son un ejemplo de como desde la libertad se desarrolla la capacidad de creación. La noviolencia, de hecho, es una práctica a la que todos puedan acceder, pero que requiere el reconocimiento de la creación de valor y de la posibilidad de desarrollar la autonomía individual y colectiva en relación con la creación común. Si el reconocimiento de la otredad en Castoriadis es un movimiento que

rompe el cierre de la significación establecida, y de la institución en la que se manifiesta, para Capitini la otredad es el resultado de la apertura de la creación común del valor y del respeto al desarrollo personal de cada ser vivo llevado por prácticas noviolentas. Para él al mismo tiempo lo nuevo es una libre expresión de cada uno y de todos, co-pertenencia del individuo con la existencia coral en el libre desarrollo del yo. Sociabilidad, incorporación de la temporalidad social, o sea de la verdad de la eternidad presente de la creación (y no el eterno presente), y libertad de creación del valor, se vuelven claramente los principios de la acción noviolenta, que se conoce y se quiere, simultáneamente como la libre creación y la libertad creativa. Capitini señala, de hecho, en varias ocasiones que los “principios” centrales de la práctica noviolenta son el libre desarrollo y la libre expresión de cada uno, en la crítica y en el diálogo, y el acto de unidad con todos los seres (vivos y no), a través del acto de la comprensión del tú y de la otredad. No es casualidad que en las prácticas ético-políticas noviolenta de Capitini, en consonancia con su configuración ontológica, nos encontramos con el movimiento para la valoración de la socialidad y de la historicidad de la esfera pública autónoma, aunque en este caso, percibido como eterno y afirmado como religioso.

En este sentido, es razonable pensar que las prácticas noviolentas encarnan las presuposiciones mismas de la política tal como la entiende Castoriadis, poniéndonos frente a dos preguntas cruciales: ¿Qué relación existe entre la autonomía y la noviolencia? ¿Cuál es la relación entre la ética y la política de emancipación democrática? Lejos de ser capaz de responder aquí, debemos señalar

que, con Capitini, nos encontramos con las presuposiciones de la creación política de las que Castoriadis nos habla, salvo que ellas están enraizadas en una práctica antes que todo ética (ligada a la conciencia íntima de cada uno), que conlleva como principios implícitos, tanto en la teoría como en la práctica, y que las desarrolla necesariamente con una práctica política que apunta a la transformación total de la sociedad para cambiar en profundidad al ser humano. Con Castoriadis, como hemos visto, sólo la implicación mutua entre la libertad y la creación se puede deducir de las prácticas éticas, o, al menos no directamente colectivas, como el psicoanálisis y la pedagogía.

Por lo tanto, debemos tomar en serio la hipótesis que proviene de la experiencia y de la propuesta de emancipación humana llevada por la coherencia teórica y práctica de la noviolencia de Capitini: la ética juega un papel central en la transformación de las presuposiciones de la creación colectiva en principios para lograr la acción de transformación. Sin una acción ético-política, sin asumir las presuposiciones generales como principios éticos, por ejemplo es difícil imaginar cómo desde una sociedad heterónoma, como el totalitarismo fascista, se pueda iniciar una transformación integral de la sociedad en el sentido democrático.

Es así que el pensamiento y la acción de Capitini nos confirman la presencia de las dos presuposiciones y nos obligan a abrir otra vez la interrogación sobre la creación política, con y más allá de Castoriadis.

## BIBLIOGRAFIA

- Adams, Suzi, *Castoriadis's Ontology: Being and Creation*, Fordham University Press, New York 2011.
- Balibar, Etienne, *La filosofía de Marx*, Manifestolibri, Roma 1994.
- Bermudo Avila, José Manuel, *Adiós al ciudadano*, Horsori, Barcelona 2010.
- Capitini, Aldo, *Elementi di un'esperienza religiosa*, Ed. Laterza, Bari 1947.
- Capitini, A., *Rivoluzione aperta*, Firenze, Parenti, 1956.
- Capitini, A., *Antifascismo tra i giovani*, Ed. Célébes, Trapani 1966.
- Capitini, A., *Scritti filosofici e religiosi*, M. Martini, Protagon, Perugia 1994.
- Capitini, A., *Il potere di tutti*, Guerra Edizioni, Perugia, 1999.
- Capitini, A., *Opposizione e liberazione*, L'ancora del mediterraneo, Napoli 2003.
- Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris 1975.
- Castoriadis, C., *Les carrefours du labyrinthe I*, Seuil, Paris 1978.
- Castoriadis, C., *Domaines de l'homme*, Seuil, Paris 1986.
- Castoriadis, C., *Le monde morcelé*, Seuil, Paris 1990.
- Castoriadis, C., *La montée de l'insignifiance*, Seuil, Paris 1996.
- Castoriadis, C., *Fait et à faire*, Seuil, Paris, 1997.
- Castoriadis, C., *Figures du pensable*, Seuil, Paris 1999.
- Castoriadis, C., *Ce qui fait la Grèce. I d'Homère à Héraclite.*, Seuil, Paris 2004.
- Castoriadis, C., *Une société à la dérive*, Seuil, Paris 2005.
- Castoriadis, C., *Fenetre sur le chaos*, Seuil, Paris 2007.

- Castoriadis, C., *La cité et les lois*, Seuil, Paris 2008.
- Castoriadis, C., *Thucydide, la force et le droit*, Seuil, Paris 2011.
- Honneth, Axel, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano 2002.
- Finelli, Roberto, *Il parricidio mancato*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.
- Marchart, Oliver, *Post-foundational political thought: political, difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2007.
- Marx, K. e Engels F., *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1969.
- Poirier, Nicolas, *L'ontologie politique de Castoriadis. Création et Institution*, Payot, Paris 2011.
- Profumi, Emanuele, *L'autonomia possibile. Introduzione a Castoriadis*, Mimesis, Milano 2010.
- Ricouer, Paul, *L'ideologie et l'utopie*, Seuil, Paris 1997.
- Rosanvallon, Pierre, *La contre-démocratie. La politique à l'age de la défiance*, Ed. Seuil, Paris 2006.

## NOTAS

<sup>1</sup> Cf. Axel Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano 2002; Pierre Rosanvallon, *La contre-démocratie. La politique à l'age de la défiance*, Ed. Seuil, Paris 2006, Oliver Marchart, *Post-foundational political thought: political, difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2007.

<sup>2</sup> Cf. C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris 1975, p. 538.

<sup>3</sup> Cf. K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1969, p. 14; C. Castoriadis, *Les intellectuels et l'histoire*, en C. Castoriadis, *Le monde morcelé*, Seuil, Paris 1990, p. 104; C. Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce. I d'Homère à Héraclite.*, Seuil, Paris 2004, p. 274; C. Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, en C. Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, Seuil, Paris 1996, p. 84; C. Castoriadis, *Fenêtre sur le chaos*, Seuil, Paris 2007, pp. 57/104.

<sup>4</sup> Cf. José Manuel Bermudo Avila, *Política para hombres, política para individuos*, en José Manuel Bermudo Avila, *Adiós al ciudadano*, Horsori, Barcelona 2010, p. 392.

<sup>5</sup> Léase, por ejemplo, Etienne Balibar, *La filosofía de Marx*, Manifestolibri, Roma 1994 (en particular pp. 28-39), pero también el profundo análisis de Roberto Finelli, *Il parricidio mancato*, Bollati Boringhieri, Torino 2004 (en particular pag. 98).

<sup>6</sup> En Arrigo Bortolotti, *Marx e il materialismo. Dalla sacra famiglia alle Tesi su Feuerbach*, Palombo editore, Palermo 1976, p. 133.

<sup>7</sup> Cf. Paul Ricouer, *L'ideologie et l'utopie*, Seuil, Paris 1997, pp.41-101. En particular las paginas. 65-6/ 72/75/100.

<sup>8</sup> Cf. C. Castoriadis, *Figures du pensable*, Seuil, Paris 1999, p.138

<sup>9</sup> Cf. C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 160.

<sup>10</sup> Véase la síntesis que hago en Emanuele Profumi, *L'autonomia possibile. Introduzione a Castoriadis*, Mimesis, Milano 2010 (en particular pp. 121-134).

<sup>11</sup> C. Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce. I d'Homère à Héraclite.*, op. cit., pp. 57/274.

<sup>12</sup> C. Castoriadis, *Pouvoir, politique, autonomie*, en C. Castoriadis, *Le monde morcelé*, op. cit., p. 130.

<sup>13</sup> C. Castoriadis, *L'idée de révolution*, en C. Castoriadis, *Le monde morcelé*, op. cit., pp. 156-7/160.

<sup>14</sup> C. Castoriadis, *Fait et à faire*, en C. Castoriadis, *Fait et à faire*, op. cit., p. 65 y C. Castoriadis, *Héritage et révolution*, en C. Castoriadis, *Figures du pensable*, op. cit., pp. 129-30.

<sup>15</sup> C. Castoriadis, *Pouvoir, politique, autonomie*, en C. Castoriadis, *Le monde morcelé*, op. cit., p. 135.

<sup>16</sup> Cf. C. Castoriadis, *La cité et les lois*, op. cit., p. 151.

<sup>17</sup> C. Castoriadis, *Thucydide, la force et le droit*, op. cit., p. 244 y C. Castoriadis, *Les significations imaginaires*, en C. Castoriadis, *Une société à la dérive*, op. cit., p. 82. Acerca de la intención de hacer de su trabajo una herramienta para seguir el movimiento de liberación liderado por el proyecto de autonomía, léase C. Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, en C. Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, op. cit., p. 84.

<sup>18</sup> Cf. Suzi Adams, *Castoriadis's Ontology: Being and Creation*, op. cit., pp. 118/133/214.

<sup>19</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 49/65/113/118/128-31/214-6/220/222.

<sup>20</sup> De Castoriadis léase C. Castoriadis, *Institution de la société et religion*, en C. Castoriadis, *Domaines de l'homme*, op. cit., pp. 369/370/382. De Adams léase en cambio Suzi Adams, *Castoriadis's Ontology: Being and Creation*, op. cit., pp. 41/86/101/111/133/166/185-89/200/202-4/212 (adonde por fin Adams admite el sentido último que Castoriadis da al mundo)/217-22.

<sup>21</sup> Cf. Suzi Adams, *Castoriadis's Ontology: Being and Creation*, op. cit., pp. 14-5/166-70/185/200-3/212-222. N. Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis. Création et Institution*, op. cit., p. 409.

<sup>22</sup> Cf. C. Castoriadis, *imagination, imaginaire, reflexion*, en C. Castoriadis, *Fait et à faire*, op. cit., pp. 268-71.

<sup>23</sup> C. Castoriadis, *Fait et à faire*, en C. Castoriadis, *Fait et à faire*, op. cit., p. 18.

<sup>24</sup> Una primera clara formulación se encuentra en los argumentos ontológicos presentado en 1981 en C. Castoriadis y el ensayo sobre la religión, C. Castoriadis, *Logique des magmas et question de l'autonomie y Institution de la société et religion*, en C. Castoriadis, *Domaines de l'homme*, op. cit., pp. 407/375. Un ulterior elaboración de la misma tesis está expresada por ejemplo claramente también en C. Castoriadis, *Temps et création*, en C. Castoriadis, *Le monde morcelé*, op. cit., p. 270.

<sup>25</sup> Cf. C. Castoriadis, *Fait et à faire, Phusis, création, autonomie, Imagination, imaginaire, reflexion*, en C. Castoriadis, *Fait et à faire*, op. cit., pp. 25/197-208/267-8. Las dos tesis son ya formuladas en C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., pp. 304-5/519

<sup>26</sup> Cf. C. Castoriadis, *La révolution devant les théologiens*, en C. Castoriadis, *Le monde morcelé*, op. cit., p. 181 e C. Castoriadis, *La démocratie comme procédure et comme régime*, en C. Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, op. cit., p. 221.

<sup>27</sup> Castoriadis entiende la paideia democrática, la educación a la democracia, como la participación en la vida política. Léase por ejemplo C. Castoriadis, *La polis grecque et la création de la démocratie*, en C. Castoriadis, *Domaines de l'homme*, op. cit., pp. 294-5; C. Castoriadis, *La cité et les lois*, op. cit., pp. 135/188;

<sup>28</sup> "La política no da y no puede dar una respuesta a todo, pero no puede haber una transformación esencial de la sociedad que no se refiera a la dimensión esencial del poder". C. Castoriadis, *Ce qu'est une révolution*, en C. Castoriadis, *Une société à la dérive*, op. cit., p. 182.

<sup>29</sup> C. Castoriadis, *Pouvoir, politique, autonomie*, en C. Castoriadis, *Le monde morcelé*, op. cit., p. 127.

<sup>30</sup> Cf. C. Castoriadis, *Individu, société, rationalité, histoire*, en C. Castoriadis, *Le monde morcelé*, op. cit., p. 54, C. Castoriadis, *Valeur; égalité, justice, politique: da Marx à Aristote et d'Aristote à nous*, en C. Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe I*, op. cit., pp. 358-65.

<sup>31</sup> C. Castoriadis, *Phusis, création, autonomie*, en C. Castoriadis, *Fait et à faire*, op. cit., p. 197. La política permite a todos de reflexionar y decidir sobre las leyes del compartir.

<sup>32</sup> C. Castoriadis, *Antropología, filosofía, política*, en C. Castoriadis, *El ascenso de la insignificancia*, Ediciones Cátedra, Madrid 1998, pp. 116-7.

<sup>33</sup> C. Castoriadis, *Ante la guerra*, Tusquets editores, Barcelona 1986, p. 233.

<sup>34</sup> Cuando se ejerce la capacidad creativa en un modo auto-destructivo, como por ejemplo en las novedades totalitarias del siglo pasado.

<sup>35</sup> Para conocer la biografía de Capitini léase, por ejemplo, Aldo Capitini, *Opposizione e liberazione, L'ancora del mediterraneo*, Napoli 2003. Pero también el autorretrato presente en Aldo Capitini, *Antifascismo tra i giovani*, Ed. Célébes, Trapani 1966.

<sup>36</sup> Aldo Capitini, *La realtà di tutti e La compresenza dei morti e dei viventi*, en Aldo Capitini

ni, *Scritti filosofici e religiosi*, op. cit., pp. 189/323 y Aldo Capitini, *Elementi di un'esperienza religiosa*, Ed. Laterza, Bari 1947, p. 27.

<sup>37</sup> Aldo Capitini, *Opposizione e liberazione*, op. cit., p. 67.

<sup>38</sup> Cf. Aldo Capitini, *Il controllo dal basso e Il controllo dal basso e la democrazia diretta*, en Aldo Capitini, *Il potere di tutti*, op. cit., pp. 185-90; Aldo Capitini, *Rivoluzione aperta*, op. cit., p. 6. Después de la liberación del fascismo los Cos introducen un hecho nuevo en la vida italiana: la libertad de reunirse y hablar abiertamente y ayudarse unos a otros a pensar y a hablar. Estos centros son un ejemplo de cómo se establece un crecimiento democrático circular que permite a la comunidad abrirse a las necesidades de los individuos, al tiempo que señalar para ellos mismos el horizonte necesario dentro del cual se da su realización y el ejercicio del poder que se deben a sí mismos. La unidad del pueblo que se recreó otra vez con los Cos en realidad mostró, siguiendo a Capitini, la premisa de que sociabilidad y libertad fuesen un valor íntimo del alma que había de encarnarse en la práctica y en la crítica de la asamblea popular, en contra de la explotación, las desigualdades, los privilegios del poder y la mala gestión. Fue en una asamblea donde se dio un diálogo crítico a partir de la asunción de la premisa socialista de resolver los problemas de todos, yendo más allá de las necesidades de todos y valorizando el trabajo común. En el Cos se atestiguaba que la libertad de los demás era íntimamente necesaria a la de cada uno. “*La libertad de uno mismo y de los otros, en un cambio continuo, en una ayuda mutua continua: escuchar y hablar; como es el lema de nuestros centros. Mejorar y asegurar que también los otros con sus fuerzas van a mejorar; y con la presión misteriosa que en el ser íntimo de estos puede ejercer el nuestro, ha-*

*cernos mejores*”. Aldo Capitini, *Prime idee di orientamento*, op. cit., pp. 34-5.

<sup>39</sup>“La Omnicrazia es un poder que está estructurado sobre la participación general y la cooperación a las leyes: “(...) el desarrollo de la omnicrazia en cada punto de nuestro País, la atención continua y la cooperación con la ley, a pesar de la no colaboración también a veces grave, pero que se justifica públicamente, podrá encauzar a todos los habitantes hacia la honradez cívica. ¿Cómo pueden pensar todos los italianos que obedecer a la ley significa obedecerse a ellos mismos, si tan poco se extiende el control de todas las leyes y si es tan escasa la producción directa y visible de las mismas? La superación del individualismo arbitrario y simplemente vital y utilitario, se tiene que confiar a la omnicrazia, sobre todo si está garantizada por la apertura a la coexistencia. (...) Que la democracia directa ha sido una ilusión hasta hoy estamos de acuerdo, pero creemos que no podemos decir que permanecerá para siempre. (...) Debe haber un orden de las leyes que garanticen la libertad de todos: la libertad para formar su propia vida espiritual, escuchando, estudiando, informándonos, conociendo, comunicando con los demás; la libertad de elección en las cosas pequeñas, como la comida, la ropa, los sofás, los viajes y en las cosas grandes, como las ideas políticas, la religión, el ejercicio y el estudio de las diversas artes, de las ciencias. Además de la libertad frecuente de elecciones de sus representantes y del control en todas las administraciones, hecho desde abajo, o sea abiertamente para todos (...). El poder tiene que convertirse en el poder de todos, de verdad, a través de la transformación paralela de la mente y de las estructuras”. Aldo Capitini, *Le leggi, Il controllo dal basso e la democrazia diretta*, en Aldo Capitini, *Il potere di tutti*, op. cit., pp. 90-1/103/188/190.