

El quiasma de la igualibertad: la comunidad de Castoriadis

The Chiasma of Equaliberty: The Community of Castoriadis

Irene Ortiz Gala

Universidad Autónoma de Madrid, España

RESUMEN Este artículo presenta la relación entre las nociones de igualdad y de libertad asumidas por Castoriadis como condiciones necesarias para el proyecto de autonomía. Se abordará la figura quiasmática que Castoriadis establece entre la igualdad y la libertad con el objetivo de esclarecer si ambas nociones deben abordarse de forma conjunta o, por el contrario, pueden pensarse por separado también para un proyecto de autonomía. Una vez queden expuestas las dificultades que aparecen en la representación que establece una correspondencia entre ambos términos, se dirigirá la atención a la necesidad de la figura del derecho como elemento jurídico garante de los privilegios que se quieren otorgar a los integrantes de la comunidad en el proyecto de autonomía —la igual participación. Para concluir, el artículo se dirigirá a un silencio en la obra de Castoriadis; quién puede considerarse sujeto en el proyecto de autonomía, es decir, quién debe participar en la formación de las nuevas instituciones.

PALABRAS CLAVE Igualdad; Libertad; Derecho; Membresía.

ABSTRACT *This article presents the relationship between the notions of equality and freedom assumed by Castoriadis as necessary conditions for social autonomy project. The chiasmatic figure that Castoriadis establishes between equality and freedom will be approached with the aim of clarifying whether both notions should be addressed jointly or, on the contrary, they can be considered separately for an autonomy project as well. Once exposed the difficulties that appear in the representation that establishes a correspondence between both terms, attention will be directed to the need of the figure of law as a legal element to guarantee the privileges that are granted to the members of the community in the Autonomy project that is equal participation. To conclude, the article will be directed to a silence in the work of Castoriadis; who can be considered a subject in the autonomy project, that is, who should participate in the formation of the new institutions.*

KEY WORDS *Equality; Freedom; Right; Membership.*

RECIBIDO <i>RECEIVED</i>	27/3/2019
APROBADO <i>APPROVED</i>	30/9/2019
PUBLICADO <i>PUBLISHED</i>	27/1/2020

NOTA DE LA AUTORA

Irene Ortiz Gala, Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid, España.

Este artículo se ha escrito mientras disfrutaba de un contrato predoctoral FPI-UAM.

Correo electrónico: irene.ortizg@uam.es

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1268-9557>

La propuesta política que encontramos en Castoriadis tiene dos elementos como pilares fundamentales: la libertad y la igualdad. Casi de forma quiasmática, los dos términos se entrelazan para no soltarse en una formulación que termina por hacer indistinguibles —y por tanto inseparables— las dos nociones que, años más tarde, serán recogidas en la fórmula de la *igual libertad*. Igualdad y libertad se convierten en condiciones necesarias para el proyecto de autotransformación de la sociedad a través del potenciamiento de la autonomía individual y colectiva. Castoriadis vincula no solo la libertad y la igualdad, sino también la posesión de estas con la posibilidad de transformar y, en ese gesto, de instituir, una sociedad que cuente con la participación de todos sus integrantes. En este sentido, la transformación de las instituciones que estructuran el imaginario radical solo podrá alcanzarse a través de la igual participación de los individuos en las decisiones que conforman la vida en común.

Hacia una isonomía activa

Igualdad y libertad, al encontrarse conectadas en el proyecto de autonomía, adquieren un cariz activo, quizá incluso productivo —en el sentido de productor y transformador de realidad—, que lleva a Castoriadis a elaborar una compleja crítica de la libertad y de la igualdad entendidas como ostentación pasiva de ciertos derechos. De esta forma, no se trata de buscar la igualdad entre el reconocimiento de libertad de todos los integrantes de una comunidad, sino de un ejercicio activo de indagación sobre las condiciones de posibilidad reales para una igual participación en los asuntos que afectan a la comunidad. Por tanto, Castoriadis se aleja del interés por una igualdad jurídica (*isonomía*), reconocida en Constituciones y Declaraciones Universales, para orientarse hacia una igualdad práctica en términos de participación en las decisiones comunitarias. Como si anticipara el fracaso de la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948), en el sentido de la escasa utilidad de un derecho sin fuerza, en los textos producidos entre 1945 y 1997 recogidos póstumamente bajo el nombre *Escritos políticos*, Castoriadis critica los errores que siguen a la *isonomía* que no es llevada a la práctica. El reconocimiento legal no garantiza una igualdad fáctica entre los miembros del proyecto de autonomía.

En este sentido, la propuesta de Castoriadis se dirige a la igualdad y a la libertad en términos de paridad participativa en los procesos de toma de decisiones políticas del momento instituyente de la sociedad “La igualdad significa, entonces, rigurosamente hablando: igual posibilidad para todos, efectiva, no meramente escrita, para participar en el poder” (2002, p. 152). No se trata simplemente de que las instituciones se encuentren dirigidos por

cabezas malpensantes y se busque cambiar a los dirigentes. Para Castoriadis no puede haber un buen gobierno en el que no participen todos los integrantes de la comunidad a los que las medidas que se tomen desde aquel puedan afectar. De esta forma, es necesaria la partición en las instituciones porque son estas representan un espacio privilegiado para la participación en la creación del imaginario social instituyente. Precisamente, por este motivo, los miembros tienen que formar parte “de los mecanismos económicos, sociales y políticos que llenan de contenido esas formas” (Castoriadis, 2005, p. 40).

Como ha señalado Étienne Balibar (2017), el proyecto en torno a las ideas de libertad e igualdad, eso que él ha nombrado como igualibertad, aparece con una formulación que redefine al ser humano como agente directo de la praxis social. No es simplemente el *zôion politikón* aristotélico que reconoce como hombres a aquellos que participan en política —dejando en unos márgenes peligrosos a aquellos a los que se les niega su inclusión en política (Cf. Agamben, 1998)— sino que la propuesta de Castoriadis adquiere una cierta tonalidad universalista —al menos en lo que a miembros de la comunidad se refiere—. Si como Balibar ha señalado, la idea de *zôion politikón* se encuentra estrechamente vinculada con las instituciones de la *ciudad* griega o romana, esta no se encuentra en ningún caso sustentada por la identificación, que establece Castoriadis, entre igualdad y libertad. Mientras que Aristóteles define la ciudadanía por el ejercicio alternativo de las funciones de mando y obediencia, el proyecto emancipatorio universaliza esa condición de ciudadanía en tanto que uso activo de libertad e igualdad, es decir, en tanto que participación política (Cf. Balibar, 2017).

De esta forma, la participación en lo político —en el sentido fuerte en el que emplea el término Castoriadis, es decir, como verdadero acceso al poder instituyente— es un rasgo deseable para todos los integrantes. No es que la participación en el poder instituyente sea deseable para el individuo como particular, sino que la autonomía —en el sentido literal— se encuentra en el horizonte de la comunidad pensada por Castoriadis como la única comunidad en la que sus miembros pueden ser libres e iguales. En sus propias palabras: “La concepción que hemos despejado muestra a la vez que no se puede querer la autonomía sin quererla para todos y que su realización no puede concebirse plenamente más que como empresa colectiva” (Castoriadis, 2002, p. 170). La autonomía se convierte en el requisito que deben satisfacer todos los miembros de la comunidad instituida. A través de esta noción, Castoriadis expresa la necesidad de ser autores de nuestras propias instituciones mediante un ejercicio continuo —quizá en un horizonte mesiánico— de participación e institución infinito. Se trata de un proyecto que no termina de realizarse

nunca, que ofrece la figura de una comunidad en permanente construcción; una comunidad que en su irrealizabilidad revela su propia constitución. En cierto sentido, solo porque la comunidad no se constituye, sino que se instituye en cada deliberación, en cada momento en el que los miembros a través de una igual participación deciden destruir lo instituido e instituir un nuevo proyecto —aunque también pueden conservar las instituciones que tienen—, la comunidad de Castoriadis se muestra como infinita en sus formas y posibilidades.

Autonomía

La comunidad autónoma precisa de libertad e igualdad para todos sus miembros, que tienen que ejercer su capacidad instituyente en la sociedad en la que habitan. A través de la extensión de la noción de autonomía a todos los miembros de la comunidad, de la libertad e igualdad compartida por todos ellos, Castoriadis proyecta una crítica a la noción de jerarquía que se encuentra en todas las instituciones sociales. Para ello, parte de la distinción entre tres esferas en la vida: la privada (*oikos*), la pública/privada (ágora), entendida como el lugar fuera del dominio político, y la esfera pública/pública (*ekklesía*), donde se toman las decisiones políticas. Expone Castoriadis lo siguiente:

Hagamos la distinción entre *oikos*, los asuntos estrictamente privados; el ágora, la esfera privada/pública, el *lugar* donde los ciudadanos se encuentran fuera del dominio político; y la *ekklesía*, la esfera pública/pública, es decir, el régimen democrático, el lugar donde se delibera y se deciden los asuntos comunes. (2002, p. 152).

No obstante, Castoriadis no asume que estos tres espacios se traten como esferas independientes que no se relacionan. Por el contrario, es plenamente consciente de las diferentes formas en las que las tres esferas se tocan.

Precisamente porque la igualdad no puede ser entendida en términos pasivos de reconocimiento del derecho a la igual participación, sino que tiene una dimensión práctica o real, Castoriadis atiende a las condiciones que efectivamente promueven y permiten esta participación. En este sentido, la igualdad material o económica que podríamos vincular estrictamente a la esfera privada, en el proyecto de Castoriadis tiene un impacto sobre la participación en la esfera pública. Así, existe una necesidad de establecer una igualdad material en la esfera privada para garantizar la igualdad en las otras dos esferas. Precisamente por esta consciencia, aunque Castoriadis se sirve de la distinción entre las tres esferas, conserva la interdependencia que se da entre ellas.

Para llevar a cabo esta empresa, Castoriadis hace una crítica de la noción de jerarquía, presente en los tres espacios en los que se da la vida. La jerarquía, entendida como la organización de la coacción, donde unos individuos ostentan el poder frente al resto, se contrapone a la autonomía como dinámica que remitiría a este darse uno mismo las normas. En un plano más evidente, la propia noción de jerarquía implica la creación de desigualdad en el reparto de poder que se interpreta como acontecimiento legítimo. Contra esta interpretación, subraya Castoriadis que

es evidente que un elemento correlativo fundamental de las exigencias de la economía psíquica del individuo es creado, es inventado por la sociedad, precisamente en la forma de la jerarquía social y de la desigualdad. (1998, p. 140).

La necesidad de terminar con la organización jerárquica en las diferentes es evidencia por Castoriadis:

Y aun mas, es cuestión de destruir la significación imaginaria social que ha sido, en este dominio, central a toda sociedad “histórica”: la idea de una “jerarquía” entre los humanos, cualquiera sea la base que haya tenido y la máscara que haya usado. (1984, p. 217).

La lógica jerárquica consolida la distribución de saberes y actividades, lo que degenera en un desigual reconocimiento social de los miembros de la comunidad. Esta desigualdad social, que como espero se comience a ver, no es estrictamente material pero sí está estrechamente relacionada con ella, impide una igual libertad de todos los miembros de la comunidad. Aquí viene explicitada la relación que establece Castoriadis en ambos términos. En sus propias palabras:

Solo los hombres iguales pueden ser libres y solo los hombres libres pueden ser iguales. Como hay necesariamente *poder* en la sociedad, quienes no participan de ese poder en un régimen de igualdad, se hallan sometidos bajo el dominio de quienes participan y lo ejercen; no son, en consecuencia, libres; incluso si tienen la ilusión *idiota* de serlo porque hubieran decidido vivir y morir *idiotas*, es decir, como simples individuos en estado de privación (*idioteuein*). (2005, p. 93).

Libertad e igualdad aparecen interconectadas, dos conceptos indisolubles que son las dos caras de la misma moneda: el proyecto de autonomía de Castoriadis. Por tanto, la figura quiasmática de libertad e igualdad da lugar, o mejor, forma parte, del propósito emancipatorio comunitario. Sin embargo, ¿son términos que se copertenecen o pueden

pensarse por separado? Parece que la propia *y* que une y relaciona igualdad y libertad indica la cesura que existe entre ambos términos; solo puede unir lo que de forma natural se encuentra separado. La *y* revela la extrañeza que habita la relación entre ambos términos, quizá por eso Balibar optó por acuñar la expresión *igualibertad* (2017), pensando así esquivar la cesura, la separación que existe entre estas dos figuras. Sin embargo, dedicaré las próximas páginas a presentar, de forma separada, los términos que Castoriadis reunió en esa figura quiasmática del proyecto constituyente y que Balibar directamente formuló en un mismo término.

Libertad y proceso instituyente

Castoriadis expone su presupuesto de partida del siguiente modo:

No se trata de una libertad interior, sino de la libertad efectiva, social, concreta: es decir, del espacio del movimiento y de actividad más amplio posible asegurado al individuo por la institución de la sociedad. Esta libertad no puede existir sino como dimensión y modo de la institución de la sociedad. (...) ahora bien, la libertad en este sentido implica la igualdad efectiva, y viceversa. la igualdad concebida, evidentemente, asimismo en sentido social, instituido: no la igualdad metafísica o natural, sino la igualdad de derechos y deberes, de todos los deberes y de todos los derechos, y de todas las capacidades efectivas de hacer que depende, para todos, de la institución de la sociedad. (2005, p. 91)

A la luz de lo expuesto, Castoriadis piensa la libertad en términos positivos vinculados a una praxis. En este sentido, la libertad es entendida como libertad positiva, como autonomía del individuo y, dentro de su propuesta, solo puede darse dentro de una sociedad autónoma donde todos los individuos participen de sus decisiones en los momentos instituyentes. En sus propias palabras:

La libertad no consta solamente del aspecto *pasivo* o *negativo*, el de la protección de una esfera de existencia del individuo donde su poder-hacer autónomo quedaría reconocido y garantizado por la ley. Más importante aún es su aspecto activo y positivo del cual depende, además, a largo e incluso a corto plazo, la preservación del primero. (2005, p. 98).

Esta noción positiva apela a la autodeterminación en términos clásicos que recuerdan a Rousseau y a la idea de que el ser humano, como miembro de un espacio común, no obedezca a otro que a sí mismo, en el sentido de no obedecer otras leyes que las que se ha dado a sí mismo. En sus palabras:

La libertad moral, la única que verdaderamente hace al hombre dueño de sí mismo, porque el impulso exclusivo del apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que se ha prescrito es la libertad. (Rousseau, 2009, p. 50).

Castoriadis añade a esta noción de voluntad autónoma el requisito de la igual participación de todos los miembros de la comunidad, extendiendo la figura del animal político a todos los integrantes de la misma.

Sin embargo, para Castoriadis participar en el poder es formar parte del momento instituyente de la sociedad en el que todos sus miembros deben participar por igual. No es suficiente con participar en *asuntos corrientes*, sino que, para poder hablar de libertad y autonomía, necesitamos participar en el poder instituyente en régimen de igualdad. Así, la noción de libertad se entiende desde una lectura positiva, apelando, por un lado, a que ninguna ejecución puede darse sin participación igualitaria en la toma de decisiones y, por el otro, a que ninguna ley puede ser implantada sin la misma paridad participativa. Una vez más, la libertad individual y colectiva están estrechamente relacionadas. De esta forma,

este aspecto activo y positivo de la libertad, de la autonomía de la sociedad, se halla vinculado indisolublemente a la cuestión de la autonomía del individuo. Una sociedad autónoma implica individuos autónomos, y tales individuos solo pueden existir plenamente en una sociedad autónoma. (2005, p. 99).

La libertad se aplica también en la esfera del pensamiento, y señala que, para que el individuo pueda pensar libremente, “se exige ante todo la *creación*, la institución, de un *espacio público* de pensamiento abierto a la interrogación” (Castoriadis, 2005, p. 100). La libertad, por tanto, no se trata de una cuestión estrictamente individual o privada, sino que se ve afectada por las condiciones sociales. Así, escribe Castoriadis, “para que el individuo pueda pensar libremente, incluso en su fuero interno, es preciso que la sociedad lo adiestre y lo eduque, lo fabrique, como individuo capaz de pensar libremente” (2005, p. 100). A su vez, que el individuo pueda pensar libremente favorece el debate sobre las mismas instituciones sociales que *fabrican* individuos libres. Una vez más, se crea una interdependencia entre las instituciones y los sujetos libres, puesto que estos últimos son el resultado de las primeras. En este sentido, como ya anticiparon Marx y Engels, “el libre desarrollo de cada uno se convierte en la condición del desarrollo de todos” (2011 p. 59).

Sin embargo, las dificultades que acompañan a lo que podemos llamar potencia instituyente o institución de las instituciones sociales que rigen la

comunidad no son pocas., Escribe Castoriadis a propósito de la institución de la sociedad:

Toda sociedad existe gracias a la institución del mundo como su mundo, o de su mundo como el mundo, y gracias a la institución de sí misma como parte de ese mundo. De esta institución del mundo y de la sociedad misma, la institución del tiempo y de la sociedad por la sociedad misma, la institución del tiempo es siempre un componente esencial. (2013, p. 300).

El presente, como momento histórico en el que se encuentran los sujetos que tienen la capacidad de participar en lo común nos proporciona

una ilustración engeguecedora y paroxística cada vez que se produce irrupción de la sociedad instituyente en la sociedad instituida, autodestrucción de la sociedad en tanto instituida por la sociedad en tanto instituyente, es decir, autocreación de otra sociedad instituida. (2013, p. 323).

Así, en lugar de hablar de un poder de conservación del mundo instituido, Castoriadis dirige su atención a la potencia instituyente incesante que se encuentra en el mundo instituido. En cierto sentido, podemos decir que la comunidad que postula Castoriadis es una comunidad en constante creación o en constante institución, pues de lo contrario se traicionaría el proyecto participativo e instituyente. De esta forma, no parece que la comunidad de Castoriadis puede darse en términos absolutos como cumplida en cierto momento, sino, más bien, como una continua praxis que no se agota nunca. La potencia instituyente, por tanto, permite crear, modificar o mantener el mundo instituido a partir de la voluntad de los miembros de la sociedad. Lo instituyente aparece entonces tanto en su capacidad destructora, de interrupción de la lógica que gobierna las instituciones, como en habilidad creadora de nuevos imaginarios en continua revisión.

Sin embargo, si la institución produce sujetos atados a sus propias lógicas, resulta muy difícil pensar cómo estos mismos sujetos pueden destruir e instituir nuevas instituciones libres de la carga simbólica de las primeras. Sobre esta problemática aplicada al uso de los dispositivos Agamben ha señalado —dialogando implícitamente con Negri— que este tipo de discursos “parecen ignorar que si a cada dispositivo le corresponde un proceso determinado de subjetivación o, en este caso, de desubjetivación, es totalmente imposible que el sujeto del dispositivo lo use de modo correcto” (2014, p. 31).

Haciendo nuestras las palabras de Agamben, podríamos preguntarnos cómo los miembros sujetos a las instituciones que impiden la igualdad y libertad de todos sus miembros pueden instituir nuevas formaciones que se dirijan al reconocimiento de la libertad y de la igualdad de todos ellos. Sin embargo, es necesario recordar que para Castoriadis los individuos no se agotan en el significado del mundo instituido, puesto que este permite su constante institución y, por consiguiente, modificación, a partir de la potencia instituyente. Precisamente Castoriadis afirma que

ante todo, lo que hace este individuo ‘autónomo’ no tiene evidentemente nada de individual, salvo en lo que respecta a su identificación material: este individuo es pura y simplemente lo social, y esto es casi tan válido en la sociedad contemporánea como en una sociedad tradicional. (2005, p. 138).

Así, existe un espacio para la institución de nuevas instituciones en los mundos instituidos. Los individuos, resultados de estos, son productos sociales con capacidad creadora y, sobre todo, autocuestionadora. En palabras del propio Castoriadis: “La sociedad es autocreación, su institución es autoinstitución hasta ahora autoocultada. Esta autoocultación es precisamente la característica fundamental e la heteronomía de las sociedades” (1998, p. 138).

Igualdad

Después de este desvío necesario para analizar las consecuencias del proyecto de Castoriadis, me gustaría volver a la otra condición del proyecto emancipatorio: la igualdad. La igualdad viene definida desde el acceso al poder y a la participación en la autoinstitución de las leyes de la comunidad y de acceso a la información para tomar esas decisiones, así como en un plano estrictamente económico-material. Precisamente es a través de la crítica a la ordenación jerárquica, particularmente en las relaciones laborales, donde Castoriadis da algunas pautas de cómo conseguir una igualdad material que permita una igual libertad. Es necesario, por tanto, una supresión de las jerarquías para un reparto igualitaria del poder y una consecuente participación igualitaria en los momentos instituyentes para tener sociedades autónomas. Puesto que las jerarquías en las relaciones laborales conllevan una mayor ostentación del poder, plasmada esta en mayores remuneraciones, Castoriadis aboga por abolir las diferencias en la remuneración, así como por democratizar, en el sentido fuerte del término, la toma de decisiones respecto a la tecnología existente, adecuándola a las necesidades de productores y consumidores. Puesto que la noción de jerarquía es duramente criticada, por atacar el principio de la

igualdad, no existen motivos, en su marco teórico, para establecer jerarquía en las remuneraciones. Escribe Castoriadis lo siguiente:

resulta precisamente característico (...) no evocar casi nunca un aspecto fundamental de la organización actual de la empresa y de la sociedad: el de la *jerarquía*, tanto como jerarquía del poder y del mando que como jerarquía económica, de los salarios y las rentas. (1979, p. 319).

Para empezar el proyecto de autogestión, se hace necesario un cuestionamiento de la jerarquía de poder y, también, de la jerarquía de los salarios. Un poco más adelante, se pregunta:

¿Cómo podrían manifestar los trabajadores un interés activo por la vida y la marcha de la empresa (...) si la persistencia de desigualdades económicas les persuade de que finalmente la marcha de la empresa no es cosa suya, puesto que sobre todo beneficia a una pequeña parte del personal?. (1979, pp. 319-320).

Me interesa detenerme en este presupuesto, el que hace referencia a la igualdad salarial como condición necesaria para mantener una igualdad material entre los miembros de la comunidad y, por ende, una igualdad en el poder que permita el proyecto de igualdad política entre los seres humanos libres. Como se podrá anticipar, de la igualdad de remuneraciones no se sigue necesariamente una igualdad material en términos futuros, pues, ¿cómo evitar que esta igualdad producto de unas mismas retribuciones se vea pronto corrompida por las decisiones individuales?

En primer lugar, es necesario distinguir entre igualdad salarial e igualdad materia. Un ser humano, percibiendo un mismo salario, podría, con el paso del tiempo, llegar a acumular más o menos bienes que su vecino. Sin embargo, esto no implicaría necesariamente la reproducción de jerarquías puesto que los miembros de la sociedad autónoma podrían encontrar las fórmulas redistributivas para instituirse incesantemente. Recordemos que Castoriadis no desatiende la relación entre las tres esferas, y es consciente de que las medidas tomadas en las instituciones tienen un impacto en la esfera individual. Así, señala lo siguiente:

Solamente en un régimen verdaderamente democrático podemos intentar establecer una articulación correcta entre estas tres esferas, preservando al máximo la libertad privada, preservando también al máximo la libertad del ágora, es decir las actividades públicas de los individuos, lo que hace participar a todo el mundo en el poder público. (1997, p. 10).

En este sentido, la medida de la igualdad de los salarios no tiene como objetivo la igualdad material de los individuos, sino un acto de institución radical que interrumpe la jerarquía de los mundos instituidos.

Antes de proseguir, tengo que detenerme en la noción de igualdad que estoy presentando. ¿Qué quiere decir ser igual? Se incurre en un uso tramposo cuando se toma a la igualdad como valor y no como relación. Igualdad tiene sobre todo un significado emotivo positivo, y probablemente este sea uno de los obstáculos a la hora de establecer o delimitar su significado descriptivo, pues cuando hablamos de igualdad, dado que el término remite a una relación, tenemos que preguntarnos primero *igualdad* entre quiénes y, además, *igualdad* en qué cosa. Mientras que sí podemos hablar de la libertad en términos individuales —Juan es libre—, no parece que podamos hacerlo con la noción de igualdad, —Juan es igual—, ¿pero igual a quién y en qué cosa?

Respondamos rápidamente a la pregunta sobre “igualdad entre quiénes,” diciendo que son los miembros de una determinada comunidad. Atendamos ahora a la segunda pregunta: “¿Igualdad, en qué cosa?” Podríamos decir, son iguales en acumulación de poder y en participación política. Sin embargo, ¿cómo se garantiza esta igualdad? Aunque Castoriadis elabora una magnífica crítica a la igualdad legal, señalando cómo esta sin unas condiciones materiales se vuelve estéril, no llega a delimitar cuáles son las condiciones reales que permiten la igualdad de participación en el proyecto de autonomía. Es necesario, por tanto, examinar a qué nos referimos cuando hablamos de igualdad material. Aunque no sea la única condición, no podemos evitar atender a la igualdad económica, puesto que, aun cuando Castoriadis no se ocupa solo de esta, su preocupación por las retribuciones parece evidenciar un cierto desvelo por el aspecto económico. Distinguiremos, entonces, la igualdad formal o jurídica de la igualdad de oportunidades y de la que nos concierne en estos momentos, la igualdad en su aspecto material.

Podríamos preguntarnos si es necesaria una igualdad total para participar en política y, si es así, a qué tipo de igualdad nos referimos. ¿Cuáles son los bienes materiales? Como se pregunta Bobbio: “*E perché no, anche i beni spirituali o culturali? Tutti i bisogni o soltanto alcuni?* [¿Y por qué no bienes, también bienes espirituales o culturales? ¿Todas las necesidades o solamente algunas?]” (2009, p. 27). Falta una definición de qué es un bien material y de por qué estos juegan un papel en la participación política. ¿Cuáles son los bienes materiales dignos de ser satisfechos? ¿son bienes naturales o artificiales? Además, podríamos preguntar si es necesario poseer el bien o es suficiente con el uso. Lo que quiero poner de relieve con estas preguntas es que la apelación

a la igualdad, por sí misma, carece de sentido si no se explicita los términos de la relación igualitaria.

Esto quiere decir que, si la igualdad absoluta es un bien necesario para el proyecto de autonomía, tendrán que tomarse más medidas, además de la abolición de la jerarquía de salarios, para resolver las diferencias en el uso de la misma retribución. Aunque Castoriadis no deduce una proposición normativa —los seres humanos deben ser iguales— de una proposición descriptiva —los seres humanos son iguales—, parece dispuesto a grandes medidas para hacer coincidir la realidad con su propuesta teórica. A través de la apelación a un *derecho universal a la participación política*, situado este como un bien deseable que tiene que ser instituido por la sociedad, Castoriadis presenta las medidas necesarias para alcanzar la igualdad y la libertad que se vuelven clave del proyecto de autonomía. Escribe Castoriadis:

Si trato de “fundamentar” racionalmente la igualdad, solo puede hacerlo mediante un discurso que se dirija a todos y que rechace toda *autoridad*, discurso por lo tanto que ya ha *presupuesto* la igualdad de los seres humanos como seres racionales. Y esta igualdad no es evidentemente un hecho empírico, sino que es la hipótesis de todo discurso racional puesto que semejante discurso presupone un espacio público del pensamiento y un tiempo público del pensamiento abiertos ambos a todos y a quienquiera que sea. (1998, p. 140).

Se debe acotar todavía respecto a qué bienes se reclama la igualdad como condición necesaria para la participación política. En ocasiones la noción igualdad se usa como sinónimo de justicia, precisamente por la carga emotiva positiva de la que goza la noción de igualdad. Como señala Bobbio en *Igualdad y libertad* (2009), la justicia puede definirse a través de una identificación con la legalidad, en tanto que decimos que una acción es justa cuando es conforme a las leyes, así como cuando la identificamos con igualdad, y decimos que una acción, una ley o un ser humano es justo porque respeta una relación de igualdad previamente establecida. En este sentido, parece que la valoración positiva de la igualdad viene dada por esta relación con la justicia, así podemos decir que

Un rapporto di eguaglianza è un fine desiderabile nella misura in cui è considerato giusto, ove con “giusto” s’intenda che tale rapporto ha in qualche modo a che vedere con un ordine da istituire o da restituire (una volta turbato), cioè con un ideale di armonia delle parti di un tutto, perché, tra l’altro, solo un tutto ordinato si ritiene abbia la possibilità di durare [Una relación de igualdad es un fin deseable en la medida en que es considerado justo, donde por “justo” se entienda que tal relación tiene

de algún modo que ver con un orden que hay que instituir o restituir (una vez turbado), con un ideal de armonía de las partes del todo, porque, además, solo un todo ordenado tiene la posibilidad de subsistir en cuanto tal]. (Bobbio, 2009, p. 8).

Sin embargo, como señala el mismo autor, que dos cosas sean iguales entre ellas no es justo ni injusto, es decir, por sí mismo, la igualdad no tiene ni socialmente ni políticamente valor alguno. Solo cuando Castoriadis delimita el grupo de miembros de una comunidad, donde el fin último de su proyecto de autonomía es la participación política, podemos añadir esa carga positiva a la noción de igualdad. Para ello, necesariamente tenemos que presuponer que la igualdad en la participación política para la transformación de las instituciones es un bien deseable y que, por tanto, cualquier medida que ayude o promueva la autonomía de los miembros de la comunidad es una fórmula correcta. De ahí que, si asumimos que la igualdad material es necesaria para la participación política, y que esta se puede conseguir a través de la igualación de los salarios, esta medida se presente como adecuada. Al igual que hizo la *Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano* en 1789, particularmente en la formulación del sexto artículo, Castoriadis identifica los derechos del ser humano con los derechos políticos y, en este sentido, “identifica al hombre individual o colectivo con el miembro de la sociedad política” (Balibar, 2017, p. 94). No es difícil ver el desplazamiento de sentido que realizó la citada Declaración entre el ser humano y el ciudadano. En palabras de Balibar:

Debemos volver a partir de la ecuación Hombre=Ciudadano, sustentada por la identificación de la igualdad con la libertad, es decir, por la afirmación de un derecho a la política potencialmente universal. (2017, p. 105).

La necesaria interdependencia entre libertad e igualdad reconocida por Castoriadis, me parece, olvida delimitar quién es el sujeto que se da en esta relación. Escribe Castoriadis a propósito de la necesaria relación entre la libertad y la igualdad:

Lo mismo cabe decir de la exigencia de la igualdad (*estrictamente equivalente* a la exigencia de libertad una vez que esta está universalizada). Cuando abandono el dominio puramente “jurídico” y me intereso por la igualdad *efectiva*, por libertad *efectiva*, me veo obligado a comprobar que ambas dependen de *toda* la institución de la sociedad. ¿Cómo puede uno ser *libre* si hay *desigualdad* en la participación *efectiva* del poder? (1998, p. 91).

El sujeto de la sociedad autónoma

Castoriadis se refirió siempre a los miembros de la comunidad en su proyecto de la sociedad autónoma pero no abordó el problema de la membresía. Esta última parte del artículo intentaré atender a los silencios que nos deja la obra de Castoriadis. Por un lado, se trata de entender quiénes son esos miembros y cómo son reconocidos como tal. En otras palabras, quiénes gozarán del privilegio de ser libres e iguales entre ellos para participar en las decisiones políticas. En resumen, intentaré pensar quiénes pueden participar en la comunidad del proyecto de la sociedad autónoma.

Para ello, hay que pensar, en primer lugar, si nos mantenemos en el imaginario que ofrece el estado nación, como comunidad cerrada, custodiada por rígidas fronteras frente al exterior, o si podemos pensar la condición del sujeto político inscrito en una suerte de universalismo. Para evitar los problemas que representa el ejercicio de demarcación, se puede optar por una propuesta universalista, es decir, asumir algo así como que todos los seres humanos, en tanto que seres humanos, son dignos de ser considerados libres e iguales y, consecuentemente, ser sujetos de participación política. Sin embargo, el problema que esta opción representa es mucho mayor que la solución que ofrece. En una propuesta universalista, ¿qué institución tiene la fuerza para hacer valer el principio *igualitario*? Me parece necesario detenernos en examinar que la fuerza para hacer valer el principio igualitario surge de la institución jurídica. Esta, a su vez, se encuentra circunscrita en una comunidad en la que tiene vigencia. Podría pensarse que el principio es conciliable con la interpretación universalista si aquel se reconoce en todas las instituciones. El problema, creo, es que no todas las instituciones de las diversas comunidades tienen la misma fuerza.

En última instancia, los problemas que supone la teoría universalista del sujeto político, o sujeto de derecho, es que, al evitar su demarcación en una comunidad cerrada, no puede garantizar ningún derecho. Y esto es así, insisto, porque el derecho es derecho solo en cuanto tiene la fuerza de poder llevarse a cabo. Entiendo que existe un hiato, que es interesante reconocer para la filosofía política, entre sujeto moral y sujeto de derecho. Este último, para convertirse en sujeto, precisa de la fuerza y del reconocimiento de la institución. Si pensamos la institución en términos jurídicos (pues, aunque Castoriadis realice una extraordinaria crítica a la igualdad y libertad jurídica, no invalida la importancia de esta para la formación de la institución) tenemos que dirigirnos a la figura del derecho. En este sentido, es la propia institución la que delimita, a través del derecho y su puesta en práctica, qué miembros

son reconocidos como sujetos participantes para instituir los principios que rigen la institución.

Por otro lado, la propia constitución del derecho da una cierta pista de por qué este no puede ser universal. El sujeto de derecho, de participar en la institución, es siempre uno, o un grupo, pero nunca la totalidad. La propia etimología del derecho nos lleva a pensarlo en estos términos de exclusividad —*ius* como privilegio, derecho a hacer algo—. El derecho de hacer una cosa supone ya desde siempre el privilegio, la facultad, el poder o la autoridad de realizarla que tiene un individuo frente a otro que es privado de ella. El carácter exclusivo del derecho, en tanto que, constituido como privilegio, no puede sino constituirse en base a la exclusión de otro que no goza de él. El derecho, en pocas palabras, se refiere siempre, necesariamente, a lo propio, a la persona jurídica. La función privativa del derecho se hace evidente cuando atendemos a la noción de membresía. Por un lado, solo quienes son reconocidos como sujetos jurídicos de y por una comunidad devienen sujetos plenos de derechos; por el otro, aquellos que, sin ser reconocidos, habitan una comunidad, a través de su exclusión, son reconocidos como sujetos parciales o nulos de derecho. De esta forma, la pretendida igualdad y libertad de los miembros para participar en el poder instituyente solo puede darse a costa de la exclusión de otros seres humanos que no son reconocidos como participantes. La falacia universalista olvida la propia condición del derecho, que garantiza, a través de la fuerza, la condición de la igualdad. Desde luego, podríamos asumir que cada comunidad reconoce efectivamente a sus miembros y, de esta forma, no existen miembros sin comunidad y, por consiguiente, miembros sin ser reconocidos. Sin embargo, desde un plano quizá más práctico, rápidamente nos damos cuenta de que los flujos migratorios representan un desafío para la interpretación que acabamos de representar. De hecho, sucede que solo los miembros de una comunidad que son reconocidos como nacionales pueden gozar de ser sujetos plenos de derecho mientras que, aquellos miembros que habitan una comunidad, pero no son nacionales son sujetos *parciales* de derecho.

Lo que intentaré justificar a continuación es que, quizá, esta exclusión de algunos miembros no reconocidos como nacionales no sea una mera avenencia, sino el resultado del propio derecho, que funciona como aparato que produce exclusión. Precisamente, la condición excluyente del derecho se fundamenta en la necesidad de ser propiedad de alguno y no de otro. Señala Roberto Esposito que “la privacidad de la posesión coincide con la privación que determina en quien no la comparte con el legítimo propietario, es decir, en toda la comunidad de los no propietarios” (2006, p. 106). Dado que el derecho siempre es de alguien, y se establece desde el privilegio de que unos

sujetos lo poseen y otros no, pues si no fuera así no sería derecho sino mero hecho, debemos preocuparnos por delimitar quién puede participar.

(...) Sin ser propio de nadie, ya no sería un derecho: a lo sumo un hecho. Perdería aquella facultad que diferencia aquél que lo posee respecto a la situación de quienes que están privados de él, su significado, precisamente inmunitario, de privilegio o índole privada (Esposito, 2005, p. 29).

Se hace de imperiosa necesidad, para actualizar el proyecto de Castoriadis y continuar pensándolo en 2019, atender a esta pregunta por la membresía, puesto que, para poder reconocer la igualdad en la participación política, primero se tiene que reconocer el derecho a pertenecer a una comunidad. Si solo se puede participar en el proyecto de autonomía en tanto que miembros de la sociedad que instituye el poder, lo crucial son los mecanismos de acceso a esa sociedad. En este sentido, los seres humanos que son “*privi di una comunità, sono privi anche di ogni diritto* [privados de una comunidad, son también privados de cada derecho]” (Di Cesare, 2017, p. 51). Quizá fue Hannah Arendt quien con mayor lucidez expresó esta necesidad de membresía:

Llegamos a ser conscientes de la existencia de un derecho a tener derechos (y esto significa vivir dentro de un marco donde uno es juzgado por las acciones y las opiniones propias) y de un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, solo cuando emergieron millones de personas que habían perdido y que no podían recobrar estos derechos por obra de la nueva situación política global (2001, p. 247).

El problema de la membresía política golpeó la segunda mitad del siglo xx dejando ver, a través de la figura del apátrida, su cara más cruel. Hombres despojados de su condición de ciudadanos, reducidos a lo que Simone Weil (1957/2000) nombra como *lo sufriente* o Agamben (1988) como *nuda vida*, quienes, por no pertenecer a una comunidad, o más concretamente, por no ser reconocidos como miembros, encuentran negada cualquier forma de derecho.

El derecho a la membresía, o más bien, la falta de ella, expone la necesidad de pensar los mecanismos por los que se accede a ser sujeto de derecho de una comunidad, sobre todo si esta se vuelve condición *sine qua non* para participar en el proyecto de autonomía. En cierto sentido, los silencios de Castoriadis nos permiten seguir pensando, acompañándole en una reflexión siempre compartida, sobre las posibilidades de comunidades autónomas y el acuciante problema de la membresía. Solo si se aborda el problema del *quién* —quién puede formar parte de la sociedad—, podremos ocuparnos de repensar las condiciones que precisa el proyecto de autonomía.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (A. Gimeno Trad.). Valencia, CV: Pretexto.
- Agamben, Giorgio (2014). *¿Qué es un dispositivo?* (M. Ruvituso Trad.). Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.
- Arendt, Hannah (2001). *Los orígenes del totalitarismo* (G. Solana Trad.). Buenos Aires, Argentina: Taurus. (Trabajo original publicado en 1951)
- Balibar, Étienne (2017). *La igualibertad* (V. Goldstein Trad.). Barcelona, CT: Herder.
- Bobbio, Norberto (2009). *Eguaglianza e libertà* [Igualdad y Libertad] Torino, Italia: Einaudi.
- Castoriadis, Cornelius. (1979). *La experiencia del movimiento obrero. 2. Proletariado y organización.* (F. González y F. Monge Trad.). Barcelona, CT: Tusquets. (Trabajo original publicado en 1974).
- Castoriadis, Cornelius (1984). *Crossroads in the labyrinth* [Las encrucijadas en el laberinto] (K. Soper y M. Ryle Trad.). Massachusetts, Estados Unidos de América: MIT. (Trabajo original publicado en 1978).
- Castoriadis, Cornelius (1998). *Los dominios del hombre* (A. Bixio Trad.). Barcelona, CT: Gedisa. (Trabajo original publicado en 1986).
- Castoriadis, Cornelius (2002). *Figuras de lo pensable* (J. Algasi Trad.). México DF, México: Fondo de cultura económica. (Trabajo original publicado en 1999).
- Castoriadis, Cornelius (2005). *Escritos políticos 1945-1997* (X. Pedrol Trad.). Madrid, MD: Los libros de la catarata.
- Castoriadis, Cornelius (2013). *La institución imaginaria de la sociedad* (A. Vicens y M. Galmarini Trad.). Barcelona, CT: Tusquets. (Trabajo original publicado en 1975).
- Di Cesare, Donatella (2017). *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione* [Extranjeros residentes. Una filosofía de la migración]. Torino, Italia: Bollati Boringhieri.
- Engels, Friedrich y Marx, Karl (2011). *Manifiesto del partido comunista* (W. Roces Trad.). México DF, México: Centro de estudios socialistas Carlos Marx. (Trabajo original publicado en 1848).
- Esposito, Roberto (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida* (L. Padilla Trad.). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Esposito, Roberto (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía* (C. Molinari Trad.). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Rousseau, Jean-Jacques (2009). *Contrato social* (F. de los Ríos Trad.). Madrid, MD: Espasa. (Trabajo original publicado en 1762).

Weil, Simone (2000). *Escritos de Londres y últimas cartas* (M. Larrauri Trad.). Madrid, MD: Trotta. (Trabajo original publicado en 1957).