



Universidad Autónoma Metropolitana

Unidad Iztapalapa

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Posgrado en Humanidades

Tesis:

“Democracia radical y la cuestión de la institución”

Tesis que presenta

Dayro Iván Vásquez Morales

Matrícula: 2193802490

ivanvasquezmo@gmail.com

Para obtener el grado de

Doctor en Humanidades (Filosofía)

Línea de Filosofía moral y política

Asesor: Dr. Gustavo Leyva Martínez

Jurados:

Presidente: Dr. Gustavo Leyva Martínez

Secretario: Dr. Gerardo de la Fuente Lora

Vocal: Dr. Sergio Mauricio Ortiz Leroux

Vocal: Dr. Ángel Octavio Álvarez Solís

Iztapalapa, Ciudad de México, 22 de enero del 2024

Agradecimientos

Esta investigación doctoral fue posible gracias a la generosidad del pueblo mexicano. Me siento muy agradecido por haber tenido el apoyo económico ofrecido por el Consejo Nacional de Humanidades, Ciencia y Tecnologías. Siendo extranjero, y reconociendo la enorme dificultad que existe todavía en mi país para realizar estudios de posgrado sin un robusto programa de becas como el que tiene México, es un verdadero honor y privilegio haber tenido la oportunidad de dedicar tiempo completo al estudio y la investigación durante cuatro años. Pero también haber podido vivir en este bello país de gran riqueza y diversidad cultural, y que me permitió compartir experiencias, conocimientos y emociones con muchas personas que me brindaron esa calurosa amabilidad que caracteriza tan bien a los y las mexicanas.

Por supuesto, agradezco a la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa y al programa de Doctorado en Humanidades por acogerme, y en particular al cuerpo docente y administrativo de la línea en Filosofía Moral y Política por ofrecer los espacios académicos que nutrieron mi investigación y por el apoyo recibido desde el inicio y cada año con los trámites migratorios. Especialmente, expreso mi gratitud al Dr. Jesús Rodríguez Zepeda por el permanente acompañamiento desde la coordinación del programa, al Dr. Jorge Rendón, quien me ofreció comentarios valiosos para estructurar y dar forma a mi investigación en su etapa inicial, y al Dr. Gustavo Leyva, pues su asesoramiento fue fundamental para culminar con éxito este proceso académico. Agradezco mucho su apertura y su interés en este trabajo doctoral, pero también la rigurosidad y lucidez de los comentarios constructivos a la investigación, de las preguntas planteadas y de las sugerencias bibliográficas, así como la disposición continua de apoyo, dialogo y respeto.

También quiero agradecer a los compañeros y compañeras del Doctorado en Humanidades, pero particularmente a Anne y a María Fernanda, porque la complicidad y la ayuda incondicional que me expresaron en los momentos difíciles contrarrestó la soledad que por momentos suponía el ejercicio de investigación e hizo todo este proceso más llevadero y divertido.

Finalmente, agradezco a mi familia. A mis padres, por su apoyo, paciencia y comprensión desde el inicio de mi interés por la filosofía. A mi hermana, por ser un ejemplo de dedicación, sabiduría y fortaleza. Y a Tata, mi compañera de vida, de reflexiones y de aventuras, por la confianza en mi trabajo y por el amor que colorea con magia cada día.

Tabla de contenido

Introducción	6
Primera parte. La reconceptualización de la democracia	14
Capítulo 1. La democracia radical y su déficit institucional	15
1. ¿Por qué democracia radical?	18
2. La heterogeneidad de las concepciones radicales de la democracia	30
3. El vacío fundamental de la democracia radical: el problema de la institución	38
Capítulo 2. La «democracia insurgente» de Abensour y la «democratización de la democracia» de Balibar	45
1. Abensour y «la comunidad política de <i>todos unos</i> »	46
1.1 Democracia y emancipación: el enigma de la servidumbre voluntaria y la persistencia de la utopía.....	47
1.2 Una idea libertaria en la «democracia salvaje» de Lefort: la dimensión ontológica de la democracia	53
1.3 La contestación incesante en la «verdadera democracia» de Marx	59
1.4 Democracia insurgente e instituciones emancipatorias	77
2. Balibar y la <i>civilidad democrática</i>	85
2.1. La proposición de la <i>égaliberté</i>	85
2.2. El papel de la «ciudadanía» en la democracia	89
2. 3. Conflicto, violencia y democracia	93
2.4. La insurrección como práctica democrática de institucionalización	98
3. Repensar la democracia con Marx: el vínculo entre Abensour y Balibar	102
Segunda parte. La cuestión de la institución	106
Capítulo 3. El institucionalismo y la resignificación del concepto de institución desde la fenomenología de Merleau-Ponty y de Arendt	107

1. La «teoría tradicional de la institución»	108
1.1 La filosofía de la institución de Searle.....	109
1.2 Las dos grandes corrientes institucionalistas	112
1.3 Otros desarrollos de la teoría de las instituciones políticas: institucionalismo crítico, posestructuralista y agonista	116
2. Repensar el concepto de institución: ¿hacia una fenomenología de la institución política? 121	
2. 1 La institución como experiencia de sentido en Merleau-Ponty	122
2. 2 La política de la vida en plural: la lectura merleau-pontiana de Maquiavelo y Marx ...	128
2. 3 La institución en la fenomenología de la acción de Arendt.....	133
Capítulo 4. Experiencias políticas de institucionalización de democracia radical: el experimento de los consejos y de algunos procesos autonómicos en Latinoamérica	145
1. La experimentación política de la forma-Comuna y la forma-Consejo	148
1.1 La inédita institucionalización de la Comuna de París.....	148
1.2 El « <i>tesoro perdido</i> » en los Consejos de trabajadores.....	157
2. El principio político de <i>lo común</i>	165
3. La otra lucha institucional y emancipatoria en Latinoamérica	171
3.1 Movimientos sociales y procesos autonómicos.....	172
3.2 Práctica instituyente y reproducción de la vida.....	177
3.3 El despliegue de las instituciones autónomas.....	184
4. La especificidad de las <i>instituciones democráticas radicales</i>	198
Tercera parte. ¿Instituciones democráticas contra instituciones estatales?	204
Capítulo 5. El alcance de las instituciones democráticas y la reconfiguración de las instituciones estatales	205
1. Los límites de la institucionalización singular de la democracia radical	208
1.1 Limitaciones internas de las instituciones autónomas.....	208
1.2 La limitación “externa” de las instituciones autónomas: el problema del Estado.....	214

1.3 La distinción entre estado-centrismo y no estado-centrismo.....	218
2. Resignificación del estado desde un enfoque posfundacional	221
3. El encuentro entre republicanismo y democracia radical.....	225
3.1 <i>Res pública</i> : libertad, gobierno de la ley y virtud cívica	225
3.2 La apuesta antioligárquica del republicanismo popular	229
3.3 Los elementos institucionales del republicanismo popular y de la democracia radical	240
Conclusiones	245
Bibliografía	260

Introducción

En el momento en que culmino esta investigación doctoral, la “única democracia en el medio oriente” o la “democracia fuerte y ejemplar”, que es como se ha catalogado al Estado de Israel desde hace años, está cometiendo un genocidio contra el pueblo palestino. En la medida en que hace eco de la estrategia, aparentemente inapelable, de la guerra de la democracia contra el terrorismo, otros “Estados democráticos” no sólo lo apoyan, financian y legitiman, sino que, en algunos casos, y en un gesto muy “propio” de la democracia, han anulado el derecho a la protesta prohibiendo cualquier movilización o expresión simbólica en solidaridad con Palestina. Incluso se ha llegado a estigmatizar de antisemitistas y antidemócratas las voces disidentes de algunos líderes y lideresas políticas, colectivos y procesos populares que no se alinean con la versión oficial y la agenda mediática impuesta por Israel y Estados Unidos.

En este tipo de coyunturas, que no es la única ni la primera, se hace patente la urgencia de disputar el sentido del concepto de democracia, pues, como se puede notar por lo descrito anteriormente, se abusa del concepto a tal magnitud que se vacía de contenido, se banaliza o se domestica. Se trata de una disputa política que tiene lugar en diversas experiencias concretas y en esfuerzos teóricos que buscan dar cuenta de ellas. Experiencias como la Comuna de París, los movimientos consejistas, el movimiento por los derechos civiles, la emergencia de los movimientos feministas y estudiantiles, y otras más recientes como los movimientos de ocupación de plazas —desde la Primavera Árabe, pasando por *Ocuppy Wall Street* o *Black Lives Matter* en Estados Unidos, el Movimiento 15-M en España, hasta el *Nuit Debout* y *Mouvement des Gilets Jaunes* en Francia, el Estallido Social en Chile del 2019 y el Paro Nacional en Colombia del 2021—, entre muchas otras, independientemente de su heterogeneidad, de las condiciones particulares desde las cuales emergieron y de los objetivos alcanzados, constituyen en sí mismas, o por su aparición como tal, experiencias que cuestionan las democracias existentes y encarnan otras prácticas democráticas. De este modo, la exigencia de repensar la democracia, de preguntarse por su especificidad y sus condiciones de posibilidad, de analizar el concepto para vislumbrar sus contradicciones, tensiones o aporías, resaltando, de este modo, su carácter enigmático, no surge de una necesidad puramente académica, sino política.

En el marco de la filosofía política contemporánea se han desarrollado diversas propuestas teóricas por reconceptualizar la democracia atendiendo particularmente a estas experiencias tomando cierta distancia de los enfoques normativos y, de manera más fuerte, con la aproximación liberal predominante en la filosofía académica. Son concepciones que buscan recuperar o reactivar la significación originaria de la democracia articulándola con un impulso emancipatorio y mostrando, a su vez, las limitaciones de la reducción liberal de la democracia al gobierno representativo, al sistema electoral, al pluralismo de partidos o al procedimentalismo racional del consenso. De ahí que se suelen categorizar bajo una etiqueta compartida como concepciones radicales de la democracia, aunque se trate de una constelación teórica muy diversa, pues enmarca los trabajos de Arendt, Lefort, Castoriadis, Laclau, Mouffe, Abensour, Balibar, Rancière, Nancy, entre otros.

A pesar de las diferencias en enfoques o en el abordaje temático, estas concepciones no solo comparten la convicción de que la democracia supone la afirmación de la igualdad y la libertad, un alto grado de participación para el autogobierno, o el reconocimiento positivo del conflicto político, de la pluralidad y de su carácter indeterminado, sino que también comparten el ser objeto de una crítica recurrente: el vacío frente al problema de la institución. En efecto, dado que dichas aproximaciones se centran en aspectos que son pasados por alto en la teoría tradicional de la democracia, específicamente los relativos a la acción de contestación o a la dimensión dinámica y disruptiva, en algunos casos parecen omitir deliberadamente la conceptualización de las instituciones democráticas —la pregunta sobre cuál debería ser la configuración institucional para garantizar la democracia— y en otros parecen rechazar de entrada cualquier forma de institucionalización —como si la democracia fuera en sí misma antiinstitucional—.

Este trabajo doctoral, que discurre y pretende intervenir en ese escenario, es motivado por dos preocupaciones filosófico-políticas principales: la defensa de la democracia más allá del liberalismo, por un lado, y un impasse teórico y práctico para una política emancipatoria, por otro. La primera tiene que ver con un rechazo a las posturas de algunos autores contemporáneos, como Žižek, Badiou y Dean, quienes sostienen que la democracia no se puede desvincular del capitalismo y el liberalismo, y que, por tanto, es una categoría nociva e inútil para una apuesta emancipatoria porque es funcional al establecimiento. Contrario a esta línea argumentativa, considero que no sólo es posible, sino también necesaria, una concepción de la democracia fuera del liberalismo para evitar su uso reduccionista y domesticado. Pero también para hacer frente a la proliferación, el auge

y la victoria electoral de movimientos neofascistas o de extrema derecha que han emergido a nivel global y que conducen, o han conducido, a profundizar aún más los procesos de desdemocratización que la imposición de políticas neoliberales ya habían instalado desde hace varios años.

La segunda, radica en un impasse acerca del lugar de las luchas emancipatorias entre la insurrección y el Estado —como lo denomina Bosteels— o entre la autonomía y la hegemonía —como se ha denominado en el pensamiento latinoamericano—. Este impasse reproduce una serie de dicotomías relacionadas que se presentan como disyuntivas absolutas, y que pueden tener el efecto de paralizar las apuestas emancipatorias: comunalismo/progresismo, antiestatismo/estado-centrismo, o poder instituyente/poder instituido. En el caso de América Latina, el impasse ha tenido lugar particularmente a partir de la llegada de gobiernos progresistas en diferentes países de la región desde comienzos del siglo XXI. Se ha hecho evidente la brecha entre posturas que conciben el Estado como la única vía para la transformación social, ignorando o infravalorando cualquier otro proceso que no pase por la estatalidad, y posturas que conciben la lucha autonómica como el horizonte fundamental para la emancipación, reduciendo el aparato estatal a puro dispositivo de dominación —por su cooptación estatal de los movimientos populares, autoritarismo en el ejercicio del poder y desarrollismo extractivista como motor económico para la redistribución—. Incluso recientemente, con el nuevo ciclo progresista, este impasse no se ha reducido, pues, por un lado, se sigue pensando que el valor de los estallidos y de la movilización popular en Chile y Colombia se calcula por su traducción institucional estatal, y por otro, se asume que esos nuevos gobiernos serán irrelevantes para la emancipación porque estarán limitados al poco margen de maniobra que ofrece el Estado preso del capital.

A partir de estas preocupaciones, que subyacen al problema de la relación entre la democracia radical y la institución, se perfilan las siguientes preguntas que orientan esta investigación: ¿cuáles pueden ser los elementos conceptuales que dan forma a una concepción de la institución compatible con una comprensión radical de la democracia? ¿Qué limitaciones tendría tal concepción? ¿Cómo se ubica en el par dicotómico entre autonomía o hegemonía? La tesis que se pretende defender en este trabajo es que la democracia, comprendida como una forma de acción política, no implica una oposición constitutiva frente a la institución, porque, por el contrario, contiene un impulso instituyente que posibilita desplegar una institucionalización singular no estado-céntrica. De este

modo, a lo largo de este escrito se busca conceptualizar y dar sentido, primero, a la aparentemente paradójica relación entre la democracia, que expresaría el dinamismo puro, y la institución, que expresaría pura estabilidad o quietismo; y, segundo, a la forma singular de dicha institucionalización. Esto conduce a abordar diversos problemas y aporías derivados, como, por ejemplo, la tensión entre conflicto e institución o el asunto del Estado.

Como se puede notar de lo anterior, esta investigación no es un trabajo de autor, sino sobre un problema particular en el contexto del pensamiento político contemporáneo. Sin embargo, para abordar este problema se ha recurrido a diversos autores y autoras que, desde mi perspectiva, ofrecen una diversidad de elementos significativos para la reflexión filosófica sobre el mismo. Pero esto no significa que me limite a pensadores o pensadoras dentro del ámbito disciplinar de la filosofía. Precisamente, una elección metodológica importante de este trabajo es que se pretende ampliar el rango de diálogo hacia otras disciplinas con la intención de cruzar fronteras y salir del ensimismamiento tendencial, y en ocasiones limitante, de la filosofía, pero también desde el reconocimiento de que el objeto de estudio lo amerita. Así pues, se incorporan también reflexiones desde la sociología, la ciencia política o la antropología como resultado de investigaciones teóricas y empíricas; reflexiones cuyo lugar de enunciación se ubica en el norte global, así como en el sur global.

El desarrollo del presente trabajo doctoral se ha estructurado en tres partes: la primera, titulada *La reconceptualización de la democracia*, consta de dos capítulos y pretende delinear el problema de investigación y los presupuestos teóricos de las concepciones radicales de la democracia. En el primer capítulo se aborda fundamentalmente la siguiente pregunta: ¿En qué consiste la crítica acerca del déficit institucional de la democracia radical? Para responder esta pregunta se hace necesario primero dar un breve recorrido sobre el origen, las características y las diferencias entre las teorías de democracia radical. De este modo, se busca ofrecer una caracterización general de la democracia radical para dar cuenta de lo que significa esa radicalidad en estas concepciones, así como una diferenciación entre dos vertientes de esta constelación teórica: una vertiente agonista y otra prefigurativa. Se pretende mostrar que esta diferenciación es significativa, no sólo porque evita la homogeneización de aproximaciones diversas, sino porque da cuenta de que la crítica sobre el déficit institucional apunta a dos aspectos distintos. Precisamente, en la medida en que se intenta aclarar el problema de investigación, se muestra que el cuestionamiento principal a las

concepciones radicales de la democracia en su vertiente prefigurativa, no tiene que ver tanto con la ausencia de un desarrollo teórico sobre los procesos de institucionalización, sino con una oposición intrínseca o una incompatibilidad inherente entre la democracia y la institución.

No obstante, como se sostiene en el Capítulo 2, esta oposición o incompatibilidad intrínseca es aparente. Allí se sugiere que, contrario a las críticas recurrentes en la literatura especializada, las conceptualizaciones de Abensour y Balibar sobre la democracia permiten pensar en una relación, al mismo tiempo, tensa y productiva entre la acción democrática y la institución. La pregunta que atraviesa este capítulo tiene que ver entonces con las condiciones que hacen posible dicha relación. A partir de una reconstrucción conceptual de la «democracia insurgente» de Abensour y de la «democratización de la democracia» de Balibar, se sostiene que, si bien la democracia es comprendida como una forma de acción o como un proceso de luchas permanentes contra la lógica de dominación, totalización y cristalización —poniendo de manifiesto su carácter dinámico, indeterminado y conflictual—, no se sigue una oposición intrínseca a toda institución o a toda forma política, sino una necesidad singular de institucionalización. Es decir, la democracia no solo es una actividad destituyente, sino también instituyente. Irrumpe en el orden establecido desarreglando sus límites, pero también busca darse instituciones y ganar relativa estabilidad. La hipótesis interpretativa que se sugiere en el capítulo señala la reactivación inventiva del pensamiento de Marx por parte de estos autores como una de las claves para ese vínculo entre democracia e institución. En consecuencia, la concepción de la democracia sostenida por Abensour y Balibar, configurada a través de Marx y en diálogo con otros autores, muestra que las prácticas democráticas no se reducen a su irrupción efervescente, y que, del mismo modo, la institución tampoco se puede reducir a inmovilismo, ya que puede comprenderse como matriz de apertura y como lugar del conflicto mismo.

La segunda parte, *La cuestión de la institución*, pretende abordar la pregunta que supone la dimensión plástica de la institución, esa dimensión que posibilita su vínculo con las prácticas democráticas. También está compuesta por dos capítulos en los que se rastrean algunos elementos conceptuales que pueden configurar la resignificación del concepto de institución desde dos ángulos complementarios: uno más abstracto y el otro desde experiencias concretas. El Capítulo 3 tiene el objetivo de prolongar la vía abierta por Abensour y Balibar sobre la necesidad de pensar la institución desde sus tensiones internas. Debido a que estos autores no desarrollaron una

concepción de la institución democrática, ni profundizaron en el problema de la institución en general, sino que sólo dejan sugerida una vía para repensarla, el capítulo se propone examinar esta vía de la mano de dos autores que coinciden en aspectos significativos con la perspectiva filosófica y política de la democracia como es comprendida por Abensour y Balibar: se trata de la aproximación fenomenológica de Merleau-Ponty y de Arendt. Precisamente, la hipótesis que se propone en este capítulo es que esta concepción fenomenológica de la institución puede brindar diversos elementos para pensarla de una manera distinta a la teoría tradicional y que puede ser compatible con una concepción radical de la democracia. De este modo, primero se examinan algunas teorías convencionales de la institución —las cuales tienden a reducir la institución a lo instituido, o a un dispositivo de regulación sobre individuos— para, posteriormente, contrastarla con la fenomenología política merleau-pontiana —en donde la institución se concibe como matriz de apertura y de visibilización— y con la fenomenología de la acción arendtiana —que hace de la institución un espacio de aparición para el despliegue del actuar político—.

Por otra parte, en el Capítulo 4 se toma como punto de partida la intuición de que diversas experiencias políticas de institucionalización de democracia radical pueden ofrecer otros elementos conceptuales. Así pues, se analizan inicialmente dos formas políticas significativas desde la perspectiva de una comprensión radical de la democracia: la Comuna de París y los Consejos de trabajadores. Contrario a algunas interpretaciones recurrentes que sostienen que estos procesos fueron ineficaces por renunciar a la conquista del aparato estatal y, por tanto, a institucionalizarse, se sostiene que en estas experiencias sí tuvo lugar un despliegue institucional importante. De igual modo, se pretende resaltar la configuración institucional no estatal que han llevado a cabo algunos procesos autonómicos en Latinoamérica, como, por ejemplo, el del pueblo Chuimeq'ena' en Guatemala, el de las comunidades zapatistas o el de Cheran K'eri en México, y el MST en Brasil. Nuevamente, en contraposición a aquellas interpretaciones que infravaloran estos procesos, acá se propone poner de manifiesto su relevancia política y, específicamente, para el propósito de este trabajo, su relevancia para abordar el problema del vínculo entre prácticas democráticas e instituciones autónomas.

Finalmente, en la tercera parte, que lleva como título *¿Instituciones democráticas contra instituciones estatales?*, la cual consta de un capítulo y la conclusión, se problematiza una de las tesis centrales de la concepción radical de la democracia: la oposición constitutiva frente al Estado.

Como se muestra en el primer capítulo, tanto Abensour como Balibar sostienen que las luchas democráticas se dirigen permanentemente contra la lógica de dominación y de totalización, contra el Estado. Sin embargo, aunque Balibar coincide en esa oposición constitutiva, complejiza la comprensión de la configuración estatal al no reducirla exclusivamente como lógica de dominación —como lo hace Abensour— y la piensa también como atravesada por procesos de democratización de la democracia. Esto conduce a matizar o a aclarar dicha tesis examinando sus límites. De ahí que en el capítulo se analicen algunas limitaciones internas de las instituciones autónomas y también la limitación que supone afirmar una oposición en términos de exterioridad absoluta frente al Estado. En ese sentido se sugieren dos caminos para pensar el encuentro entre instituciones democráticas e instituciones estatales: el primero, desde la resignificación del Estado que ofrece el enfoque posfundacional y, el segundo, desde la reconfiguración estatal impulsada por el republicanismo de corte popular. Tal como se muestra en este capítulo, así como en la síntesis argumentativa de la conclusión, se trata de destacar la productividad de la exposición entre las instituciones democráticas radicales y las instituciones republicanas plebeyas, permitiendo ubicar, como consecuencia, a la concepción radical de la democracia en el campo, no del antiinstitucionalismo ni del antiestatismo, sino en el de una política no estado-céntrica.

Primera parte

La reconceptualización de la democracia

Capítulo 1

La democracia radical y su déficit institucional

Es indiscutible que el concepto de democracia es uno de los conceptos políticos más usados e interiorizados en la actualidad. En la academia, en la cotidianidad, en los medios de comunicación y en el mundo de la política profesionalizada se usa de manera tan recurrente que conduce a una ligereza abrumadora en el sentido mentado por su enunciación. Asumimos que el significado de ese concepto es evidente y unívoco, de tal modo que pareciera que cuando los movimientos sociales se identifican como una expresión democrática, o cuando gobiernos y medios de comunicación de derecha critican a sus opositores o a otros gobiernos como antidemócratas, o cuando se emprende una campaña de intervención militar para “llevar la democracia” a territorios extranjeros, o cuando grupos hegemónicos, que presumen de ser defensores de la democracia, cuestionan los “excesos de democracia” de movilizaciones masivas que amenazan su dominio, se tiende a pensar que se está haciendo referencia a lo mismo.

La democracia se ha convertido en tal lugar común, en tal horizonte insuperable, que incluso personas partidarias de proyectos políticos de extrema derecha o veladamente fascistas se consideran demócratas ejemplares¹. “Todos somos demócratas ahora”, como señala lúcida e irónicamente Wendy Brown (2011). Pero el problema es que esa ligereza en el uso del concepto de democracia ha conducido a su vaciamiento, a su banalización o trivialización. Es decir, el sentido del concepto de democracia se vacía y termina por hacer alusión a todo y a nada al mismo tiempo.

Ahora bien, teniendo en cuenta esta “crisis semántica”, por llamarla de alguna manera, se podría pensar que resulta inútil seguir sosteniendo la necesidad de usar dicho concepto, particularmente para una política emancipatoria. De hecho, esta es una de las razones por las que algunos autores y autoras contemporáneas han abandonado la idea de la democracia, para revitalizar, en su lugar, la idea del comunismo. Este es el caso de Slavoj Žižek, Jodi Dean o Alain Badiou, quienes

¹ Por ejemplo, basta ver la página web de partidos políticos como Vox en España, National Front en el Reino Unido, *Rassemblement National* en Francia, o el Centro Democrático en Colombia, así como leer o escuchar las intervenciones de sus militantes, para percatarse de hasta qué punto se pretende articular cínicamente el discurso democrático con las propuestas xenófobas, nacionalistas, militaristas, antifeministas, corporativistas, regresivas o tradicionalistas que impulsan estos partidos.

desconfían de la capacidad analítica y política del concepto de democracia y de su diferencia real o efectiva con el capitalismo contemporáneo, el liberalismo o el estatismo, respectivamente. El filósofo esloveno, por ejemplo, sostiene que la democracia está debilitada por su forma parlamentaria, por su inherente sesgo “de clase” (Žižek, 2010) y por su concreción como “violencia-sistémica” (Žižek, 2009). De ahí que se pregunte: “Desde la antigua Grecia, existe una palabra para nombrar la intrusión de los excluidos en el espacio socio-político: democracia. La pregunta hoy es: ¿continúa siendo un nombre apropiado para esta explosión igualitaria?” (Žižek, 2011, p. 238). La respuesta a esta pregunta, que parece sugerir el filósofo esloveno, sería que no, y, por el contrario, la idea del comunismo se manifiesta como su sustituto a partir de la “urgencia práctica” que supone la realidad histórica de los antagonismos del capitalismo contemporáneo.

Por su parte, aunque en una línea muy similar y retomando las ideas del esloveno, Jodi Dean (2011) afirma que la democracia es inadecuada como lenguaje y como marco para una aspiración política de izquierda, porque, primero, la derecha habla el lenguaje de la democracia y adopta ideales democráticos que impiden a la izquierda ocupar una posición de alternativa política frente a estos discursos; y, segundo, porque el lenguaje democrático contemporáneo emplea y refuerza la retórica del capitalismo, como la libre elección, la libertad individual, la satisfacción de consumo, o la diversidad particularista. Por tanto, “en la medida en que la teoría política de izquierda adopta la democracia como su aspiración primaria, niega el antagonismo fundamental que condiciona la política como tal. Para la izquierda, la democracia toma la forma de una política sin política” (Dean, 2011, p. 75). Según la autora, se trata entonces de comprender la reactivación del “deseo comunista”, ya que la izquierda “ha traicionado su compromiso histórico con el proletariado y ha sublimado las energías revolucionarias en prácticas restauradoras que han fortalecido el dominio del capitalismo” (Dean, 2014, p. 112), y se satisface con proyectos o procesos pequeños, locales, particulares o con victorias legislativas, llegando incluso a rechazar “el partido y el Estado, la división y la decisión, garantizando por adelantado una ineficacia que sin duda les asegurará los fragmentos de satisfacción que proporciona la pulsión [democrática]” (Dean, 2014, p. 112-113).

Finalmente, Badiou (2005) argumenta que la democracia no es una categoría filosófica que pueda dar cuenta de lo político, contrario al concepto de “comunismo”, ya que aquel concepto permanece

² Esta y todas las citas que se presentan de aquí en adelante, cuyo idioma en el texto de referencia es inglés o francés, son traducciones propias.

vinculado por tradición al Estado y a la forma del Estado. De ahí que el filósofo francés afirme: “No estoy tan seguro de que se pueda salvar tan fácilmente esa palabra [democracia] o, en todo caso, creo que el rodeo por la Idea del comunismo es inevitable” (Badiou, 2010, p. 26). Esto se debe a que, si la democracia es identificada con la abstracción monetaria o con la acumulación de capital, su opuesto no es el totalitarismo o la dictadura, sino el comunismo. Y si la democracia es comprendida en su sentido literal, como el poder del pueblo sobre su propia existencia, “solo seremos verdaderos demócratas, integrantes de la vida histórica de los pueblos, cuando volvamos a ser comunistas nuevamente” (Badiou, 2011, p. 15).

No obstante, insistir en la relevancia del concepto de democracia puede tener pleno sentido si consideramos lo que se podría denominar como la “crisis política” de la democracia. Tal como señala Wendy Brown (2011), el neoliberalismo se ha encargado de profundizar paulatinamente un proceso de desdemocratización de las sociedades a nivel global a partir de las medidas económicas implantadas, e impuestas violentamente en algunos casos, que han aumentado la desigualdad, que implican la privatización acelerada de sectores públicos como la salud, la educación, las pensiones y otras áreas estratégicas, que pretenden reducir el espacio de acción política de las personas o su participación efectiva en los procesos políticos, que han enriquecido las maquinarias de despojo territorial para el aumento del capital, o que han fortalecido la elitización de los medios de comunicación para defender este modelo de sociedad. El resultado es una economización normativa de la vida política. Teniendo en mente este panorama, se comprende por qué para diversos autores del pensamiento político contemporáneo no es posible afirmar que vivimos en democracia, pues el neoliberalismo ha hecho patente el carácter oligárquico de nuestros regímenes políticos.

Pero, ¿por qué esta crisis política invitaría a mantener, defender o recuperar el concepto de democracia? En primer lugar, porque evidenciaría que el capitalismo en general, y su configuración neoliberal en particular que exacerba su propia lógica, se despliega permanentemente contra la democracia, a pesar de que requiera de una narrativa democrática domesticada para legitimarse. Y en segundo lugar, porque el concepto permite dar cuenta de ciertas experiencias políticas con un profundo potencial emancipatorio que no solo le hacen frente al neoliberalismo y a toda forma de dominación, sino que ponen de manifiesto que la disputa por su significado es también una disputa política. Es decir, a pesar de que la democracia se haya asociado al liberalismo, al capitalismo, al

procedimentalismo parlamentario y electoral, o al orden establecido, como lo señalan estos autores, ese es solo un sentido posible el que está en juego y que se confronta con otras resignificaciones desde la teoría crítica y diversas experimentaciones políticas. No se trata, por tanto, de mantener el concepto de democracia en su sentido tradicional liberal, sino de reactivar su significación antioligárquica originaria que lo vincula estrechamente con la acción, la contingencia, la pluralidad, el conflicto y la emancipación.

Este es justamente el caso de las concepciones radicales de la democracia. Pero, ¿qué significa repensar la democracia más allá del marco liberal? ¿Cómo es esta forma de democracia? ¿En qué consiste su radicalidad? ¿Cuáles son esas potencialidades y cuáles serían sus posibles limitaciones? En este capítulo se pretende examinar estas preguntas, pero articulándolas con dos propósitos centrales: primero, se busca ofrecer un primer acercamiento a la constelación teórica que se asume como base o punto de partida de esta investigación; y, segundo, se procura exponer y delimitar la problemática concreta que aborda la tesis, esto es, la cuestión de la institución en el marco de las concepciones de democracia radical.

1. ¿Por qué democracia radical?

El concepto «democracia radical» obtiene notoriedad y se afianza en las discusiones académicas dentro del campo de la filosofía política con la obra seminal de Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, publicada en el año 1985. A partir de esta obra el concepto ha tenido cada vez más una mayor relevancia teórica, y esto se puede ver claramente en la gran cantidad de obras anglosajonas de carácter introductorio, compilatorio y crítico que se han publicado desde entonces sobre el tema. Sin embargo, estos autores no inventaron el término y no son los únicos en proponer una concepción distinta de la democracia en términos radicales. Paralelamente, e incluso previamente a aquella obra, se desarrollaron diferentes reflexiones filosóficas en torno a una revitalización y resignificación de la política y la democracia en el campo “continental”. Ejemplo de ello es la obra de Arendt, Castoriadis, Lefort, Rancière, Abensour, Balibar, Nancy, entre otros³. De hecho, la idea que

³ Como lo señalan Deleixhe y Delmotte (2019), aunque dichos autores no utilicen el calificativo “radical”, sí se puede apreciar un esfuerzo de radicalización del concepto de democracia bajo la figura, por ejemplo, de «salvaje» en Lefort, «anárquica» en Rancière, «insurgente» en Abensour o «insurreccional» en Balibar.

subyace al término «democracia radical» se encuentra ya presente en el pensamiento de Rousseau y Marx, y se constituyen como referentes indiscutibles para los desarrollos teóricos posteriores (Norval, 2001; Inston, 2010; Theriault, 2015; Vitiello, 2019).

En Rousseau (2007), por ejemplo, podemos encontrar una crítica a la democracia representativa que se origina a partir de la idea de autogobierno como central en toda comunidad política: “La soberanía no puede ser representada, por la misma razón que no puede ser enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general, y ésta no puede ser representada; es ella misma o es otra; no hay término medio” (p.122). Sería un error, por tanto, concebir la libertad política —y, podríamos decir también, la democracia— simplemente en términos electorales. Por esta razón afirma Rousseau (2007) que el pueblo inglés se equivoca al considerarse libre cuando elige a los parlamentarios, ya que, por un lado, “toda ley que el pueblo en persona no haya ratificado, es nula, no es una ley” (p. 122), y, por otro, “en el instante en que un pueblo se da representantes ya no es libre, ya no existe” (p.124).

En Marx también encontramos una crítica similar a la democracia representativa liberal o «democracia vulgar», como la denomina en ocasiones, que le permite desarrollar una concepción de la democracia en estrecha relación con la idea de autodeterminación: “en la democracia, aparece la constitución misma solamente como una determinación, que es además la autodeterminación del pueblo” (1982, p.343). Esta es precisamente la «verdad de la democracia», como lo plantea en su *Crítica del derecho del Estado de Hegel*:

La democracia es el enigma resuelto de todas las constituciones. Aquí, la constitución no es solamente en sí, en cuanto a la esencia, sino en cuanto a la existencia, en cuanto a la realidad, en su fundamento real, el hombre real, el pueblo real, estableciéndose como su propia obra. La constitución aparece como lo que es, como el producto libre del hombre. (Marx, 1982, p.343).

Así pues, con Rousseau y Marx la democracia se concibe lejos de su reducción liberal del modelo representativo y electoral. Es decir, la democracia no se puede reducir simplemente a las elecciones periódicas para cargos públicos, sino que implica, entre otras cosas, la asunción radical de la capacidad del pueblo para gobernarse a sí mismo. Esto significa que, contrario a la tendencia recurrente de asociar indistintamente democracia y liberalismo, o democracia y capitalismo, podemos rastrear una historia de la democracia moderna que pretende resaltar su especificidad contra el liberalismo y el capitalismo.

Justamente este es uno de los elementos característicos de las diferentes reflexiones filosófico-políticas que se enmarcarían en la categoría amplia de democracia radical: la crítica al liberalismo. Sin embargo, esta crítica se despliega de manera diversa, con matices y en diferentes grados, por parte de los autores y autoras de esta constelación teórica, y, como se mostrará más adelante, resulta en un componente decisivo para distinguir dos grandes vertientes en ella. Por el momento, me interesa mostrar ese cuestionamiento común y general.

Como es bien sabido, uno de los ejes centrales del liberalismo es la separación entre lo público y lo privado. A partir de este eje se comprende por qué el énfasis de la democracia liberal, como forma de gobierno, recae en garantizar las libertades individuales que posibiliten la búsqueda de los propios intereses de los individuos en el ámbito privado. El rol ideal que cumple el Estado y el gobierno está entonces limitado a la vigilancia y regulación de la maximización de dichas libertades y de los procedimientos formales de participación política a través del voto, de los partidos políticos y de la discusión plural, racional y tolerante en espacios definidos de la esfera pública, sin intromisión en el ámbito privado y bajo la idea de que la “fuerza natural” del mercado apunta necesariamente al bien social. La democracia liberal, por lo menos en su versión clásica, se concibe entonces como una forma de gobierno caracterizada por la representación, el Estado de derecho, la distribución del poder y la defensa del libre mercado, en la que se pretende garantizar una igualdad en los derechos de la ciudadanía y que busca resolver los conflictos a través de argumentos racionales.

Una de las críticas al liberalismo desde la democracia radical consiste, por un lado, en cuestionar la «tiranía del individuo» y la «tiranía del mercado»⁴ que inevitablemente ha producido el liberalismo clásico en su deriva neoliberal; y, por otro lado, en cuestionar precisamente ese excesivo formalismo y procedimentalismo racional que reduce la política a una técnica, a lo jurídico o a un procedimiento, y que tiende a sobrevalorar el orden, la unidad y el consenso. Sobre esto último, de acuerdo con Tønder y Thomassen (2005), desde la democracia radical se cuestiona la malinterpretación de la libertad y la igualdad por parte del liberalismo al convertirlas en derechos abstractos fuera de disputa, lo que conduce a volver dependiente la diferencia —uno de los ejes

⁴ Estos términos son introducidos por Frausto et al. (2020), quienes afirman que la democracia liberal ha sido expuesta como lo que realmente ha sido: una máquina institucional en la cual los ciudadanos son simplemente los engranajes. Por tanto, agregan, es evidente que la democracia, así comprendida, sirve a los placeres del capitalismo, en lugar de defender los valores de la pluralidad, diversidad, justicia social e igualdad económica.

constitutivos de toda sociedad política— a un compromiso previo con la democracia liberal, puesto que se excluyen las fuerzas políticas que cuestionan la interpretación liberal de la libertad y la igualdad. Es decir, el liberalismo presume de reconocer la pluralidad como un hecho indiscutible de la vida social y sostiene que esto implica garantizar los espacios de deliberación racional para que los distintos valores, que puedan entrar en conflicto eventualmente, tengan oportunidad de dirimirse para que el principio del consenso prevalezca. Sin embargo, este modelo deja por fuera una significativa multiplicidad de voces por dos razones: primero, porque el énfasis en la racionalidad del discurso excluye sectores de la sociedad cuyas vidas y concepciones de mundo no se desenvuelven en ciertos binarismos de la modernidad occidental y que, por tanto, no sostienen una separación tajante entre lo sensible y lo racional, lo místico-religioso y lo secular, o entre lo público y lo privado; y, segundo, porque excluye la posibilidad de cualquier cuestionamiento al modelo liberal mismo.

Al respecto, basta con observar algunas afirmaciones de Rawls en su *Liberalismo político*, donde sostiene que, en una sociedad que alcance las garantías constitucionales para que sus ciudadanos puedan dedicarse en el ámbito privado al estilo de vida que les plazca, esos ciudadanos “no piensan que haya conflicto de valores que justifique oponerse a la concepción política en conjunto [...] Estos ciudadanos consideran que la concepción política misma normalmente es suficiente y no esperarán, ni necesitarán, más comprensión política que ésta” (Rawls, 2015, p.123). Por supuesto, para el filósofo estadounidense “la más razonable concepción política de la justicia para un régimen democrático será, en términos generales, liberal”, y, por esta razón, “ante el hecho de un pluralismo razonable, un punto de vista liberal quita de la agenda política las cuestiones que pueden suscitar más divisiones, que pueden causar resistencias y minar las bases de la cooperación social” (Rawls, 2015, p.124).

Por consiguiente, la democracia liberal concibe el conflicto como un asunto que ineludiblemente va a surgir en una sociedad pluralista, pero lo concibe como algo que debe ser evitado, controlado, tramitado, domesticado o superado. El conflicto es comprendido, entonces, en términos negativos, puesto que su principio rector es el orden institucional. En efecto, como lo plantea Breugh (et al., 2015):

La tradición liberal intenta poner límites a la expresión del conflicto social en aras de la estabilidad general de la unidad social [...] un modo particular de institucionalización es usado

para cerrar el espacio de la expresión política, reemplazándola con la afirmación de un sistema comprensivo de derechos y libertades negativos. (p.16)

Así pues, desde la perspectiva de la democracia radical, el liberalismo —incluida su versión deliberativa— no logra afirmar, llevar a cabo o dar cuenta completamente de la democracia (Breugh et al., 201). Primero, porque limita la diferencia o el conflicto social al establecer un marco ya definido que confiere legitimidad a ciertas acciones y a ciertos modos de ser —de ahí que sea muy recurrente encontrar en nuestras sociedades que, en momentos de estallido social, se pretenda limitar el repertorio de acción colectiva de los movimientos sociales al cauce de las “buenas maneras de manifestarse”, pues lo que realmente se busca es, por un lado, deslegitimar las demandas y las formas de aparición de sectores populares bajo la figura distorsionada que suponen categorías como “vándalos”, “terroristas” o “turba”, y, por otro, se pretende que las movilizaciones no incomoden a nadie o que pasen completamente desapercibidas—; segundo, porque determina una forma particular de institucionalización política que garantiza cierta legitimidad —por eso se asume recurrentemente que los movimientos que surgen de la “sociedad civil” tienen un carácter eminentemente social y no político, pues sólo al constituirse bajo la forma-partido lograrían institucionalizarse y adquirir un estatus político; en otras palabras, se identifica la institucionalización política exclusivamente con el Estado o en relación con la lógica de la disputa por el aparato estatal—; tercero, porque esta forma de institucionalización es reducida a los principios de la representación liberal —lo cual reduce la democracia y la acción política a la lógica y al espacio electoral.

La crítica al liberalismo es, por tanto, uno de los elementos centrales de las concepciones radicales de la democracia, pero esta crítica se entrelaza con otras características que le confieren mayor contenido: una revitalización de la política, el rechazo a la metafísica y al fundacionalismo político, y el reconocimiento positivo de la indeterminación y, por tanto, del conflicto. A continuación, explicaré brevemente cada una de estas características.

La necesidad o exigencia de revitalizar la política emerge como respuesta al funcionalismo, al estructuralismo y, sobre todo, a las tesis antipolíticas del marxismo ortodoxo que todavía gozaba de cierto predominio en el mundo académico de mitad del siglo XX. A partir de una interpretación parcializada de la obra de Marx, esta corriente de pensamiento sostenía que la política era simplemente un ámbito secundario y derivado de la esfera determinante de la economía. La

desafortunada imagen de la base y la superestructura que utilizó Marx en algún momento y de manera marginal, fue interpretada como el núcleo de la concepción política del filósofo alemán, en la que se señalaba cómo la política, junto con la cultura y la ideología, formaban parte de aquella superestructura determinada por la base económica. Incluso con la figura de la autonomía relativa de la política, propuesta por Althusser, se sostiene una determinación en última instancia de la economía. Debido a este determinismo económico del marxismo ortodoxo, diversos autores (como Lefort, Castoriadis, entre otros que se han mencionado anteriormente), que pertenecían a esa misma tradición, fueron tomando distancia crítica de ella para sostener que la política no era un epifenómeno de la economía, sino un ámbito de la vida social que tiene su propia especificidad y autonomía respecto de otros ámbitos. Y que, por eso, el pensamiento filosófico debe dar cuenta de dicha especificidad de la política evitando cualquier reduccionismo, no sólo económico, sino también jurídico, ético, técnico, procedimental, y de dominación. Es decir, la política tiene una especificidad tal que la hace irreductible a cualquier sistema económico, al derecho, a cualquier horizonte normativo de la ética, a una técnica de administración, a cualquier procedimiento formal y racional de deliberación, o al ejercicio de la dominación.

La mayoría de los autores que hoy se podrían enmarcar dentro de las concepciones de democracia radical tomaron distancia del marxismo, pero también del pensamiento de Marx —salvo algunas excepciones, como Abensour y Balibar—. De acuerdo con Tønder y Thomassen (2005) y Vitiello (2008), esto se debió a un rechazo al economicismo marxista, que clausuraba la agencia humana y eliminaba la autonomía de la organización política, pero también por su aparente esencialismo, que definía la existencia humana en referencia a la actividad del trabajo, y a su historicismo, que negaba la heterogeneidad de la historia al unificarla a partir de ciertas leyes necesarias y teleológicas⁵.

No obstante, la revitalización de la política por parte de las concepciones de democracia radical no solo pasa por negar el reduccionismo de la política, sino por afirmar su especificidad en torno a la profundización de la emancipación, de la igualdad y la libertad; profundización que es heredera del

⁵ Por este rechazo se ha intentado catalogar a estas posturas como *postmarxismo*. Aunque Laclau y Mouffe en ocasiones usan ese término para designar su apuesta teórica, considero que el uso que se hace de él por diversos autores y especialistas para referirse a las concepciones de democracia radical es predominantemente negativo o peyorativo, intentando reducir dichas concepciones a una variante del posmodernismo que, a su vez, es considerado como irrelevante, ingenuo, relativista o incluso cómplice del neoliberalismo. En esta investigación me alejo de esta etiqueta y de su uso, no sólo porque los autores que se van a examinar más adelante (Abensour y Balibar) no se identifican con ella, sino porque puede provocar una simplificación equivocada de la relectura y apropiación que hacen estos autores del pensamiento de Marx, y también se puede pasar por alto sus críticas directas o indirectas al posmodernismo.

pensamiento socialista y del propio Marx. En efecto, por una parte, de la misma manera en que se puede encontrar en la tradición socialista clásica, para las concepciones de democracia radical la igualdad política presupone, para ser real, la igualdad económica y social. Por otra parte, la libertad no es concebida en términos negativos o puramente individuales, sino que presupone la capacidad colectiva del pueblo de autodeterminación. Y, finalmente, la emancipación deja de concebirse como un *telos* que implica la negación de la política, y pasa a concebirse en estrecha relación con la acción política en tanto que se constituye en una apuesta permanente contra toda forma de dominación —no sólo económica bajo la categoría de explotación dentro del capitalismo, sino también otras formas posibles basadas en categorías como raza, género, orientación sexual, especie, entre otras.

Ahora bien, la crítica a la metafísica y al fundacionalismo político es otro de los rasgos definitivos de las concepciones de democracia radical (Breugh et al., 2015; Tønder y Thomassen, 2005; Vittiello 2008, 2019; Mummery, 2017; Little y Lloyd, 2009). Frente a la tradición de la filosofía política, que apela a marcadores de certeza —recurrentemente de orden metafísico— o al gesto de la fundamentación para dar cuenta de la política y la democracia, las diversas concepciones de democracia radical abandonan todo suelo metafísico para explicar la especificidad de la política a partir de sí misma y no de algo externo e inmutable. En efecto, el fundacionalismo político, de manera análoga al fundacionalismo en el ámbito epistemológico⁶, es definido justamente por esas dos características: por pretender establecer un fundamento último para la política que resulta ser, por un lado, externo a la política o la sociedad misma, y, por otro, innegable o inmune a revisión (Marchart, 2007, p. 11; Herzog, 1985, p. 20). Por esta razón, las concepciones de democracia radical rechazan “la posibilidad de fundamentar la democracia sobre una universalidad preestablecida, tal como los derechos humanos, principios del discurso racional o la teleología de la historia” (Tønder & Thomassen, 2005, p.1), así como también rechazan la postulación de fundamentos definitivos implícitos en conceptos como la razón, la naturaleza humana, la voluntad popular, el imperativo categórico, el mercado, las capacidades humanas, las escrituras religiosas, descubrimientos neurológicos, entre otros (Wingenbach, 2011).

⁶ El fundacionalismo en epistemología ha sido la manera tradicional de enfrentar el problema de la justificación. Este problema consiste en cómo justificar una proposición que se asume como verdadera sin caer en un círculo infinito de demostraciones inferenciales a partir de otras proposiciones. Al establecer un fundamento último que sea autoevidente e infundado, pero que justifique las proposiciones que conforman el cuerpo del conocimiento, se soluciona el problema de la justificación y del escepticismo. Véase Maureen (2014).

Precisamente, la crítica realizada desde esa perspectiva a las teorías de democracia deliberativa, como la de Habermas, apunta en esta dirección, pues, al reducir la práctica democrática a una forma de organización de técnicas que buscan determinar los juicios “correctos” o “propios” a partir de un fundamento que funcione como garante universal de la toma de decisiones racionales, la democracia deliberativa reproduce el gesto fundacionalista y niega el hecho de que ningún ideal metafísico o trascendental puede orientar la comunidad humana de manera definitiva⁷. Esto no significa que la democracia radical clausure toda posibilidad de fundamentación, sino solamente que se pone en cuestión el estatus ontológico de los fundamentos. Es decir, las concepciones de democracia radical no abogan por el rechazo de *todo* fundamento, sino el de un *fundamento último*, para, en su lugar, pensar fundamentos de tipo contingente, provisionales y ontológicamente relacionales y abiertos. A propósito de esto, es esclarecedora la diferencia conceptual que realiza Marchart (2007) entre *antifundacionalismo* y *posfundacionalismo*. La primera postura, que estaría representada por autores como Rorty, Lyotard o Baudrillard, sostiene que todo fundamento, al pretender asegurar las relaciones sociales y garantizar la estabilidad de la sociedad política, es inherentemente opresivo, debido a que opera a través de una necesaria exclusión de la diferencia que mantiene la ilusión de la totalidad y de la coherencia. Por tanto, el antifundacionalismo niega toda posibilidad de fundamento de la política. Por el contrario, la segunda postura sostiene la necesidad de establecer ciertos principios normativos y fundantes para la política, pero resaltando el carácter contingente, plural y provisional de dichos principios. Por consiguiente, el posfundacionalismo, que sería el marco general bajo el cual se inscribirían las concepciones radicales de la democracia, asume la ausencia ontológica de fundamento último como la condición de posibilidad de la capacidad autofundadora de la democracia a través de la acción política y de principios que son permanentemente susceptibles de contestación.

⁷ El cuestionamiento a la filosofía de Habermas lo reconstruye Breugh (et al., 2015) de manera muy clara: en su objetivo por justificar el proyecto democrático contra el relativismo filosófico sin caer en una filosofía primera, el filósofo alemán adopta el gesto fundacionalista en el momento en que eleva los ideales de la racionalidad comunicativa apelando a una estructura cuasi trascendental del lenguaje. Es decir, la teoría de la acción comunicativa depende del potencial para construir un espacio público en el que el lenguaje es concebido como homogéneo y universal, y en el que todos participan de manera idéntica en los procedimientos formales que organizan la práctica democrática. Sin embargo, “esto es imposible, en la medida en que los seres humanos nunca pueden ser idénticos, porque son diferentes unos de otros, son perpetuamente socializados de formas únicas, y porque son ellos mismos seres contingentes, perpetuamente abiertos al tiempo, perpetuamente cambiando la naturaleza de sí mismos a través de sus acciones e interacciones” (Breugh, et al., 2015, p. 7.)

Por otra parte, el abandono de la metafísica no solo atañe a la pretensión universalista de la fundamentación, sino que también tiene implicaciones sobre la cuestión de la agencia, la identidad y de la subjetividad. Las concepciones de democracia radical rechazan la idea de un sujeto político ya dado, o de una identidad completa y unificada, y abogan por la incompletitud, el dinamismo y la heterogeneidad de las identidades sociales y de la agencia emancipatoria. Desde esta perspectiva, el sujeto político no está definido previamente a la contestación política, sino que se configura en ésta a través de la acción y de su irrupción en el espacio público. De ahí que sea muy recurrente en estas teorías el cuestionamiento al esencialismo de clase del marxismo ortodoxo que hacía del proletariado el sujeto político por excelencia para la emancipación⁸. En los diversos autores de esta corriente de pensamiento se pueden encontrar otros conceptos más abiertos para aludir al sujeto, o mejor, a la agencia política emancipatoria: «pueblo» en Lefort, «todos unos» en Abensour, «ciudadano-sujeto» en Balibar, «polifonía de voces» en Laclau y Mouffe, «cualquiera» en Rancière o, más recientemente, «plebe» en Breugh, solo por mencionar algunos. La agencia, las identidades o subjetividades políticas pasan a ser concebidas, entonces, como subjetivaciones, como procesos inacabados y permanentes de aparición que se despliegan en el actuar humano y colectivo debido a la indeterminación y el conflicto que constituyen a la sociedad y a la democracia.

Finalmente, ese es otro rasgo característico de las concepciones de democracia radical: la revaloración positiva de la indeterminación y del conflicto. La carencia de certeza y de un suelo firme sobre el cual construir los proyectos políticos siempre ha sido una preocupación de la filosofía política, pues ¿cómo legitimar un régimen político y no otro? ¿De qué manera es posible garantizar la estabilidad de los regímenes políticos si no es a través de fundamentos normativos? Pero en las comprensiones radicales de la democracia el énfasis no está en la estabilidad en términos absolutos, sino en la contestación incesante, y la estabilidad relativa que se podría producir tiene lugar en la indeterminación y la contingencia. De hecho, se sostiene que es el reconocimiento de la ausencia de certezas absolutas y de un fundamento último lo que hace posible

⁸ Un elemento adicional que contribuyó de manera significativa en el giro teórico respecto a la agencia política en los diversos autores de democracia radical fue la emergencia y visibilización de una heterogeneidad de actores políticos distintos al sindicato o al partido que eran tradicionales en la izquierda: estudiantes, comunidades campesinas e indígenas, colectivas feministas, movimientos afro, colectividades ecologistas y animalistas, movimientos en defensa de la diversidad sexual, etc. De ahí que los movimientos por los derechos civiles en Estados Unidos y, particularmente, Mayo del 68 en Francia, entre otras experiencias, hayan sido reconocidos como paradigmáticos para dichos autores y los hayan incorporado en términos muy positivos dentro de sus reflexiones. Algo contrario a la lectura que hacía la izquierda tradicional de esos mismos movimientos, que los concebían como inmaduros, carentes de dirección y proyección, dispersos o como simples movimientos *sociales*.

la democracia misma, pues la sociedad democrática es aquella que asume permanentemente como tarea propia la autoinstitución, esto es, el darse forma como comunidad política. Esta apertura y dinamismo de la sociedad democrática indica que no se trata de una sociedad realizada de manera definitiva, cerrada sobre sí misma, completamente transparente y acabada, sino que la democracia supone siempre un proceso sin fin. De ahí que Breugh (et al., 2015) afirme que la democracia radical

Está basada en la autoactividad perpetua del pueblo, quienes son los únicos capaces de dotar de sentido a su vida en común. Nada más allá, o antes, de este acto de autoinstitución es capaz de definir los límites de la acción política, en tanto que la democracia es, ante todo, una práctica marcada por la indeterminación. (p.19)

Ahora, la indeterminación de la democracia tiene un estatus ontológico para varios autores de esta perspectiva, pues la indeterminación constituye el ser mismo de la democracia y de la política, y esto se debe a la condición ontológica de la pluralidad. Ésta alude al hecho de que toda sociedad política comienza, o tiene lugar, en el espacio *entre* seres humanos, quienes tienen la capacidad de diferenciarse entre iguales —para usar los términos de Arendt. Es por esta condición ontológica de la pluralidad que la división y el conflicto son concebidos como originarios de la política misma, y que la indeterminación de la democracia sea una consecuencia de ella.

Para la tradición de la filosofía política, la división en la sociedad es pensada como un síntoma o efecto que se debe evitar, neutralizar o superar, pues es el principal obstáculo para la estabilidad social. Pero para las concepciones de democracia radical la división o el conflicto es un rasgo inevitable y consustancial de la política, donde ésta se configura como un espacio de aparición e intersección de intereses, valores, deseos y necesidades entre diferentes partes que constituyen, o no, a la sociedad (Breugh, et al., 2015). Es más, el conflicto es pensado como condición de posibilidad de la libertad misma, en la medida en que la libertad es comprendida también como la capacidad de actuar autónomamente para el cambio social. En palabras de Vitiello (2011):

la diversidad y la conflictividad aparecen entonces como vectores de libertad, gracias a sus efectos de desestabilización del orden instituido y de apertura a nuevas posibilidades; menos que una amenaza, ellos constituyen una oportunidad, para la sociedad, de acceder a la libertad, a la capacidad de autocreación autónoma. (p. 215)

Sin embargo, es necesario aclarar que aquí el término conflicto no remite a conflicto armado, violento, militar o guerrillero. Se trata de un conflicto eminentemente político en el que la lógica del *agón* es pensada como modelo. De hecho, desde las concepciones de democracia radical el *agón* constituye una tercera lógica frente a la de la dominación y la cooperación, en el que se introduce la figura del adversario político como elemento central y distinto al de amigo/enemigo. En efecto, el tipo de conflicto que supone el *agón* no pretende la eliminación del adversario, sino la contestación permanente que se desarrolla, al mismo tiempo, en la rivalidad y la distinción, pero también en el vínculo y la igualación. El *agón* es, por tanto, un dispositivo crucial en las concepciones de democracia radical, en el que las contradicciones o antagonismos se despliegan y se configuran a partir del ejercicio político autónomo, y por eso la democracia está atravesada por una serie de tensiones constitutivas: “entre igualdad y desigualdad, entre amistad y enemistad, entre identidad y alteridad [...] entre estabilidad e inestabilidad, y entre idealidad y realidad” (Vitiello 2011, p. 224). Por esto mismo, la democracia es concebida con una fragilidad y precariedad inherente que la vuelve susceptible de derivar hacia lógicas no democráticas del consenso, la unidad o la armonía, y también la vuelve imperfecta respecto a su propia realización definitiva.

Habiendo descrito estas cuatro grandes características⁹ se puede comprender mejor en qué sentido es radical esta concepción, o, en otras palabras, en qué versa la radicalidad de la democracia radical. Diferentes especialistas en esta constelación teórica coinciden en que la radicalidad versa en dos elementos principalmente. Por un lado, en que se pretende recuperar su raíz o el sentido originario de la democracia, tal como fue experimentada en la antigua Atenas, pero articulándola con la profundización de los valores revolucionarios de la modernidad. En efecto, la democracia ateniense aludía a la idea del autogobierno activo del pueblo, quien asume la responsabilidad de gobernarse a sí mismo. Esto implicaba destacar el concepto de *isonomía* en su doble sentido: en tanto igualdad

⁹ Otra caracterización de la democracia radical, sugerida por Little y Lloyd (2009), señala otros elementos comunes: primero, que la democracia es comprendida como una condición fugitiva o como un proceso abierto, y por tanto susceptible a la disrupción y a la renovación. Segundo, que la política es aprehendida como ontológicamente conflictual o contestataria. Tercero, que la sociedad civil, en lugar del Estado, es pensada como el principal espacio, incluso el lugar exclusivo, de la lucha democrática. Cuarto, que la democracia no es una forma de gobierno o un conjunto de instituciones, sino un momento marcado por la práctica de la política misma. Y quinto, que la política democrática radical se orienta hacia la contestación de regímenes predominantes de exclusión e inteligibilidad cultural. Si bien comparto esta caracterización, considero que se incluyen tesis derivadas de los cuatro grandes rasgos que he descrito anteriormente. Además, la mayoría de estas características solo estarían presentes en la vertiente prefigurativa, como se explicará en la siguiente sección, por lo que no es tan conveniente para describir los rasgos de una concepción radical de la democracia en un sentido amplio.

ante la ley y en tanto igualdad para participar en la formación de la ley (Breugh, et al. 2015). Este aspecto resulta crucial, pues las democracias liberales, o las democracias “actualmente existentes”, en las que vivimos reducen la *isonomía* a la representación, y por eso los y las ciudadanas no participan en la creación de la ley, sino simplemente en la elección de un pequeño grupo de políticos profesionales o expertos, quienes presumen de tener la cualificación, o el título, para gobernar —y esto, como lo han señalado diversos autores de esta perspectiva, pero también el propio Aristóteles, no constituye una democracia, sino que es un rasgo propio de la oligarquía o de la aristocracia—. Junto a la comprensión radical de la *isonomía* e *isegoría* (la igualdad en el uso de la palabra), que se enriquece con Rousseau y Marx, se suma una comprensión radical de la libertad moderna de corte maquiaveliana, en la que ésta “no es una meta definitiva, sino una conquista o reconquista permanente sobre la dominación” (Vittielo, 2011), y por eso se vincula estrechamente con la emancipación y la transformación social. En efecto, tal como no deja de insistir Nancy Fraser (1996), la democracia radical implica necesariamente una apuesta por la justicia social:

Ser un demócrata radical hoy es apreciar —y buscar eliminar— dos tipos muy diferentes de impedimentos a la participación democrática. Uno de esos impedimentos es la desigualdad social; y el otro es el no reconocimiento de la diferencia. La democracia radical, desde esta interpretación, es la concepción de que la democracia hoy requiere tanto igualdad social como reconocimiento multicultural. (p. 198)

Por otro lado, “la democracia es radical en la medida en que es incapaz de ser reducida a cualquier tipo de fundamento metafísico u ontológico capaz de fijar firmemente la forma de ser de lo social o el modo de ser de lo político (Breugh, et al., 2015, p. 19). En otras palabras, la indeterminación ontológica de la democracia, que a su vez implica el reconocimiento del carácter fundamentalmente conflictivo, dinámico, procesual y de cuestionamiento incesante de la política —como se mostraba líneas atrás—, es lo que le confiere radicalidad a esta concepción de la democracia. Resulta radical, por tanto, porque se toma en serio la idea de que la “democracia es constitutivamente autofundada y autolegitimada. La democracia no tiene —y no puede tener— fundamentos, justificaciones o garantías fuera de sí misma” (Mummery, 2017, p. 3).

Ahora bien, hasta el momento se ha pretendido describir de manera general algunos rasgos comunes de las diferentes concepciones de democracia radical. Pero hay diferencias profundas

entre varias de ellas, debido a que parten de tradiciones distintas, a que asumen aproximaciones metodológicas diversas, o a que sus críticas al liberalismo presentan matices diferenciados. Precisamente, este es el elemento que permite distinguir entre dos grandes corrientes de la democracia radical: una se despliega como una radicalización de la democracia liberal y otra se despliega como una radicalización de la democracia fuera de, y contra, el liberalismo. ¿En qué consiste esta distinción?

2. La heterogeneidad de las concepciones radicales de la democracia

Como se mencionaba, las concepciones de democracia radical son heterogéneas, a pesar de que comparten aproximaciones y tesis similares. En ningún caso se trata de una escuela, en su sentido tradicional y filosófico, o de un proyecto de investigación colectivo, sino de una convergencia de diversas apuestas teóricas en un mismo horizonte, pero del que se pueden identificar dos grandes corrientes¹⁰ definidas por su cercanía crítica al liberalismo o por su distancia profunda. La primera es la corriente de la «democracia agonista» y la segunda es la corriente que voy a denominar, de manera tentativa, «democracia prefigurativa».

La democracia agonista es el nombre que se le ha dado al pensamiento de una serie de autores, fundamentalmente anglosajones, que se desmarcan en cierto grado de las teorías de la democracia tradicionales al interior del liberalismo, pero sin abandonarlo completamente, y que enfatizan el carácter constitutivo del conflicto político desde el posfundacionalismo. Autores como Mouffe, Tully, Connolly, Wolin, o Honig son algunos de los más reconocidos, y, aunque evidentemente puedan tener diferencias entre sí¹¹, comparten un conjunto de ideas que se refuerzan por su cercanía

¹⁰ Otra forma de clasificar las diferentes concepciones de democracia radical es la sugerida por Tønder y Thomassen (2005), quienes también distinguen dos grandes vertientes, pero a partir del criterio de la ontología política. Para ellos, en las teorías de democracia radical se pueden rastrear dos grandes imaginarios ontológicos: por un lado, el *imaginario ontológico de la carencia (lack)*, en el que se incluirían autores como Laclau, Žižek, Badiou, Mouffe, o Lefort; y, por otro lado, el *imaginario ontológico de la abundancia*, en el que se incluirían autores como Bennett, Connolly, Patton o Widder. Por su parte, Wingenbach (2011) también sugiere otra forma de clasificación: el *agonismo pluralista* (Tully, Mouffe y Connolly), el *agonismo de la resistencia* (Rancière, Badiou, Honig y Owen), y la *democracia radical* (aunque no menciona autores específicos para esta postura, sí asume que están inspirados por Marx).

¹¹ Wingenbach (2011) sugiere diferenciar cinco teorías agonistas: el *agonismo oposicional* (que en ocasiones denomina una forma de *democracia radical*, en el que se encuentra Rancière y Badiou), el *agonismo expresivo* (Owen y Honig), el *agonismo constitucional* (Tully), el *agonismo adversarial* (Mouffe) y el *agonismo responsivo* (Connolly). A su vez, Paxton (2020) propone una diferenciación entre las diversas concepciones agonistas en las siguientes categorías: el *agonismo perfeccionista* (representado por Owen), el *agonismo adversarial* (representado por Mouffe), y el *agonismo incluyente* (Connolly y Tully).

al liberalismo. La democracia agonista se diferencia de la concepción liberal del pluralismo, particularmente de la de Rawls, en tres aspectos cruciales. En primer lugar, cuestiona que el pluralismo termine siendo mediado por un conjunto de principios racionales universales de procedimiento para la deliberación; en segundo lugar, sostiene que la pluralidad no solo hace alusión a posibles diferencias entre grupos o individuos, sino, sobre todo, a las condiciones que constituye o configura la identidad colectiva e individual; y, en tercer lugar, reconoce que el pluralismo puede distorsionarse y manipularse por los intereses y valores dominantes. Además, se distancia también del reduccionismo del constitucionalismo liberal, en la medida en que rechaza el fundacionalismo jurídico que supone la insistencia en un conjunto de principios de derecho trascendentales cuya existencia y legitimidad se concibe como a priori de cualquier forma de constitución política. De acuerdo con Wenman (2013), el aumento del poder constituyente se despliega, no en el proceso legislativo o en la revisión jurídica, sino:

a través de la acción directa, la desobediencia civil, y de las emergencias identitarias y transformadoras de la política de los nuevos movimientos sociales. Es precisamente esta (re)emergencia periódica del poder constituyente —y no el gobierno de abogados constitucionalistas— lo que provee el movimiento generativo de la política democrática. (p. 78)

Sin embargo, a pesar de estas diferencias, la democracia agonista tiene un compromiso explícito e implícito con las instituciones y prácticas democráticas liberales, incluso con el constitucionalismo liberal, en la medida en que piensa el lugar de la acción política a través de la iteración de dichas instituciones. Por otra parte, según Wingenbach (2011, p. 43), además de esta aceptación del marco liberal, todos los demócratas agonistas comparten cuatro presupuestos centrales: primero, todos reconocen que la ausencia definitiva de fundamentos trascendentales sobre los que se erige un orden político implica la configuración de “fundamentos” contingentes que son susceptibles de rearticulación, reinterpretación y contestación. Segundo, comparten el impulso de identificar las múltiples capas del poder que operan sobre los ciudadanos, para generar oportunidades de participación (y no de escape) en ese poder en el que se encuentran ya inmersos. Tercero, reconocen la inevitabilidad de la exclusión, puesto que ningún orden social particular puede incluir cada manifestación de identidad o visión de sociedad. Y cuarto, reconocen dos posibles peligros de la movilización social producto de la ausencia de constreñimientos externos sobre las normas o conductas y del carácter irreductible de la pluralidad de identidades que entran en conflicto: por un

lado, la tendencia a domesticar el conflicto a través del consenso, y, por otro, el potencial siempre presente de la violencia.

Ahora bien, la cercanía de la democracia agonista con el liberalismo, o el hecho de que es una teoría más dentro del marco del liberalismo político —como las teorías comunitaristas, la democracia deliberativa, la democracia participativa, la democracia representativa, entre otras—, es evidente en una de sus autoras fundamentales, Chantal Mouffe. Haciendo alusión al proyecto emprendido junto con Laclau, afirma que lo que pretendían era una reformulación de la apuesta socialista en términos de una:

radicalización y profundización de la revolución democrática —como la extensión de los ideales democráticos de la libertad y la igualdad a más áreas de la vida social. El propósito no es crear un tipo completamente diferente de sociedad, sino usar los recursos simbólicos de la tradición democrática liberal para luchar contra las relaciones de subordinación, no solo en la economía, sino también en aquellas vinculadas al género, la raza o la orientación sexual, por ejemplo [...] Nuestra comprensión de la democracia radical y plural debe distinguirse de muchas otras formas de democracia radical o participativa. Lo que defendemos es un tipo de ‘democracia radical liberal’, no lo presentamos como un rechazo al régimen democrático liberal o como la institución de una nueva forma política de sociedad. (Mouffe, 1996, p.20)

Por consiguiente, tal como lo expresa claramente Mouffe en la cita anterior, la diferencia fundamental entre las distintas posturas radicales de la democracia es que unas se desarrollan al interior del marco liberal sin pretender superarlo, y otras apuntan a repensar una forma política radicalmente distinta fuera del marco liberal. Una interesante manera de comprender las razones que subyacen a esta diferenciación es la sugerida por Mark Wenman (2013), quien sostiene que se trata de dos formas distintas de entender el poder constituyente: como *aumento* o como *revolución*. Utilizando la conceptualización de Arendt realizada en su obra *Sobre la revolución*, Wenman (2013) asegura que la democracia agonista se caracteriza por un énfasis en el poder constituyente en la modalidad de aumento, mientras que otras posturas, como las que acá he denominado de democracia prefigurativa, hacen énfasis en la modalidad de la revolución. El modo de aumento es definido como una “refundación que simultáneamente expande y preserva un sistema de autoridad existente”, y el modo de revolución es definido como un momento de ruptura radical que supone

un comienzo absoluto y que contiene un “nuevo principio o conjunto de normas y valores al mundo, como si fueran *ex nihilo*” (Wenman, 2013, p. 9).

En esta misma línea de interpretación, Wingenbach (2011) afirma que los objetivos de la democracia agonista entran en tensión con las otras posturas de democracia radical, pues la primera sostiene que el conflicto puede, y debe, tener lugar de una manera sostenible y “contingentemente legitimada” dentro de un *orden político*, mientras que la democracia prefigurativa apunta a la transformación total de las formas sociales liberales. En otras palabras, la democracia agonista, aunque defiende que ningún aspecto de la política debe ser inmune a contestación, o que la contestabilidad de la constitución de formaciones políticas nunca debe ser ofuscada para generar orden y estabilidad, “está dispuesta a considerar reformar, en lugar de superar el liberalismo” (Wingenbach, 2011, p.22), pues enfatiza en las posibilidades presentes dentro de las manifestaciones actuales de “democracia” y “liberalismo” que pueden ofrecer recursos para acercarse al horizonte inalcanzable de una sociedad plenamente igualitaria e incluyente. La democracia agonista insiste, entonces, en que la crítica debe ir acompañada de una concepción del orden social, de tal modo que propone una asociación política que permita a los adversarios políticos verse como parte de una misma comunidad mientras que se fomentan prácticas de crítica y contestación en la sociedad civil. Por consiguiente, la democracia agonista pretende ofrecer un modelo de política democrática en la que se articule la contestación y la estabilidad institucional liberal.

De ahí que una crítica recurrente a la democracia agonista sea que estas concepciones que presumen plantear una comprensión radical de la democracia, terminan siendo conservadoras —en un sentido muy específico— y funcionales al establecimiento. Por ejemplo, Vázquez-Arroyo (2004) afirma que el agonismo es una versión “estéticamente radicalizada” del pluralismo liberal y debilita el potencial emancipatorio de la democracia en la medida en que el orden y la contención tendrían, en última instancia, una primacía sobre la participación y la igualdad. Por su parte, de la crítica de Tally (2007) también se puede inferir que la democracia agonista no es en absoluto radical, puesto que ella refuerza el *status quo* al limitarse a reformar y mejorar las estructuras institucionales actuales en lugar de derrumbarlas. Y, finalmente, coincidiendo en esta dirección crítica, Cervera-Marzal (2019) y Deleixhe (2019) sostienen que la democracia agonista, específicamente la propuesta de Mouffe, no se deslinda del todo del liberalismo y como consecuencia su apuesta

pierde radicalidad. De acuerdo con el primero, el proyecto teórico-político de la filósofa belga se presenta como un proyecto de ruptura con el orden existente, pero no de ruptura radical total, pues la democracia no es comprendida como opuesta a la lógica partidaria y electoral, a la representación parlamentaria, a la profesionalización de la política ni al Estado. Y agrega que, para Mouffe: “El conflicto político se expresa *en* (el parlamento, el Estado) y *gracias a* (los partidos, las elecciones) las instituciones mencionadas, y no *contra* esas instituciones. El objetivo no es suprimir esas instituciones, sino hacerlas un espacio propicio para «elecciones verdaderas»” (Cervera-Marzal, 2019, p. 21)¹². Adicionalmente, según Deleixhe (2019), el agonismo que propone Mouffe no puede pensarse más que en un horizonte estatal, ya que para la filósofa el Estado es el instrumento necesario para garantizar la conflictividad democrática evitando la violencia antagónica. Se trataría, tal como ella misma lo denomina, de un “reformismo radical” donde el Estado no es un monolito opresivo ni un aparato gubernamental que hay que confiscar, sino un compuesto de una multitud de aparatos integrados y una multiplicidad de espacios públicos abiertos a la sociedad civil. Sin embargo, el inconveniente, como lo señala Deleixhe, es que la diferencia entre el reformismo tradicional y el reformismo radical de Mouffe solo es de grado: el primero asume un conflicto simple entre intereses particulares y que son arbitrados imparcialmente por el Estado, y el segundo asume una confrontación agonista entre proyectos hegemónicos que se insinúan en los aparatos del Estado. Su propuesta termina reducida entonces a una defensa clásica del Estado liberal como garante del pluralismo.

Al contrario de la democracia agonista, las concepciones de democracia prefigurativa conciben la práctica democrática como resistencia y ruptura al establecimiento y a la replicación de las

¹²Cervera-Marzal (2019) explica que la razón por la cual Mouffe no se distancia del todo del liberalismo es que, si bien cuestiona el liberalismo filosófico, particularmente representado por Habermas y Rawls, según el cual las instituciones liberales son el resultado de una racionalidad puramente deliberativa, y cuestiona el liberalismo económico junto con su deriva neoliberal, asume, sin embargo, una contundente defensa del liberalismo político. En otras palabras, Mouffe sostiene, en primer lugar, que las instituciones liberales no son la solución universal y racional al problema político, sino que son contingentes, históricamente construidas y no tienen un fundamento último —de ahí su crítica al liberalismo filosófico—; en segundo lugar, afirma que las instituciones liberales no se reducen a la reproducción de los intereses capitalistas —de ahí su rechazo al liberalismo económico—; y, en tercer lugar, considera que las instituciones liberales son un antídoto contra las potenciales derivas liberticidas de la democracia que amenazarían los derechos humanos, el pluralismo y las libertades individuales. Desde esta perspectiva, sin el liberalismo político, la democracia supondría una lógica autoritaria. No obstante, se pueden cuestionar o problematizar los presupuestos de la filósofa belga, tal como lo hace Cervera-Marzal: 1. ¿Acaso no es posible rastrear el origen de la idea de libertad e igualdad fuera del liberalismo?; 2. ¿Realmente se pueden concebir las instituciones liberales sin asociarlas al individualismo?; 3. ¿Cómo justificar la limitación del rol del Estado sin evocar la esfera privada del individuo y la esfera económica del mercado capitalista?; 4. ¿Por qué la lógica democrática contiene en sí una deriva autoritaria si la pluralidad es su condición ontológica?

estructuras de la democracia liberal y parlamentaria, pues de lo que se trata es de cambiar el juego mismo. Desde mi perspectiva, estas concepciones radicales de la democracia no plantean un ideal regulativo trascendental que orienta las prácticas políticas ni un *telos* que solamente se realizará en un futuro incierto. Estas concepciones son *prefigurativas*¹³, precisamente, porque apuestan por la encarnación de la igualdad, la libertad y la no-dominación en la acción política misma que se puede instanciar en momentos presentes y particulares, a pesar de que ocurra de manera discontinua, pero persistente. De hecho, algunos ejemplos que utilizan varios autores de las concepciones de democracia radical (no agonista) para ilustrar qué es la política democrática, coinciden con los ejemplos usados para ilustrar la política prefigurativa en la teoría política contemporánea, como las experiencias de los consejos de trabajadores, pero también los movimientos de ocupación de plazas (la experiencia de los Indignados o el 15-M en España, de Occupy Wall Street en Estados Unidos, de la primavera árabe, de la *Nuit Debout* en Francia, entre otros) y experiencias de procesos autonómicos (del MST en Brasil, las comunidades zapatistas en México o Rojava en el norte de Siria, entre otros)¹⁴. Por eso, concuerdo con Wingenbach (2011) en que estas concepciones de democracia radical, contrario a la democracia agonista, apuestan “por un compromiso sustantivo por la igualdad política, la superación de la dominación, la participación masiva, y una economía anti-capitalista”, y que aquellos valores no se “derivan de la cultura pública de las democracias existentes [...] En lugar de trabajar para expandir y profundizar las posibilidades democráticas incrustadas en la política contemporánea, los demócratas radicales trabajan para interrumpir lo político, para provocar insurgencia y cambios transformadores” (p. xvi).

Así pues, si la concepción agonista piensa la democracia como un régimen político dentro de los límites de los dispositivos institucionales liberales, la concepción prefigurativa piensa la democracia, no como un régimen político o un conjunto de instituciones, sino, fundamentalmente, como una forma de acción o una práctica permanente de irrupción/interrupción. Por ejemplo, Rancière (2010) afirma que “la política es lo que interrumpe la naturalidad de la dominación” mediante una separación doble: la del “nacimiento” consigo mismo y la del “comando” consigo

¹³ El término *prefiguración* fue acuñado por Carl Boggs en su artículo “Marxism, Prefigurative Communism, and the Problem of Workers' Control” como una crítica tanto a la política marxista-leninista como al reformismo liberal de los años 70's. Lo definía como la apuesta política de crear el cambio “aquí y ahora” a través de la construcción de estructuras locales y colectivas que anticipan la sociedad emancipada del futuro. Posteriormente, Yates (2015) define la política prefigurativa como “el intento de construcción de relaciones sociales alternativas o utópicas en el presente, ya sea en paralelo con, o en el curso de, la protesta de los movimientos sociales adversariales” (p. 1).

¹⁴ Véase Breaugh (2022), Vitiello (2019), Kioukiolis y Katsambekis (2014), Törnberg (2021) o Yates (2015).

mismo¹⁵: “Esta doble ruptura se resume en un solo nombre: democracia. Antes de ser un «régimen político», la democracia es el régimen de la política” (p. 46). Por su parte, Nancy (2010) sostiene que la verdad, la “esencia” de la democracia es que no es un régimen de gobierno entre otros, principalmente porque “no es, ante todo, una forma política [...] la democracia apunta nada menos que a la total refundación de la política” (p.32). Es decir, la democracia “designa ante todo el ejercicio del poder político del pueblo” (p.38), que no significa más que la acción de autoconstitución como pueblo, como la apertura de la experiencia de ser-en-común. Para Balibar (2012), la democracia, entendida de una manera radical, “no es el nombre de un régimen político, sino solo el nombre de un proceso que podríamos llamar tautológicamente la «democratización de la democracia» (o de lo que dice representar un régimen democrático), y por lo tanto el nombre de una lucha, una convergencia de las luchas por la democratización de la democracia” (p. 15). Finalmente, al caracterizar lo que denomina «democracia insurgente», Abensour (2012a) afirma:

la democracia no es un régimen político, sino que en primer lugar es una acción, una forma de acción política, específicamente aquella en que la irrupción del *demos*, el pueblo, en la escena política —en oposición a lo que Maquiavelo llama los «grandes», lucha por el establecimiento de un estado de no dominación en la ciudad. (p. 42).

Sin embargo, esta característica de la democracia radical, que acá he calificado como prefigurativa, es vista por Wingenbach y Wenman —quienes defienden la postura agonista—, como un aspecto fundamentalmente negativo y una limitación a dicho planteamiento. Wingenbach (2011) sostiene que, desde esa perspectiva, la democracia representa un ideal absoluto de igualdad política, participación masiva y no dominación a la cual solo se puede acercar, pero nunca alcanzar, y, por tanto, la democracia termina siendo concebida, por un lado, como la expresión de momentos efervescentes o efímeros que no logran ninguna estabilidad, y, por otro, como un principio escatológico y un instrumento práctico de orientación que identifica la emancipación con resistencia a todas las estructuras institucionales. En efecto, para la postura prefigurativa “la acción democrática emerge en, como respuesta a, y sobre el terreno de la política institucional, pues se guía hacia el potencial democrático de la autoorganización y la insurgencia espontánea”

¹⁵ Sin profundizar en el argumento de Rancière, y solo con el propósito de aclarar un poco la cita, basta mencionar que el filósofo francés está haciendo alusión a la ambigüedad semántica del término *arché*: como nacimiento (o principio) y como comando (o mando). De este modo, la política y la democracia sería comprendida como la división de la identidad entre estas dos significaciones que hacía natural la relación entre autoridad y subyugación.

(Wingenbach, 2011, p.37). El problema recaería, según este autor, en que la dependencia en una organización espontánea o anárquica implicaría la afirmación de un *telos* de la organización o la afirmación de una capacidad extracontextual de los sujetos para coordinarse políticamente, lo cual entraría en contradicción con el enfoque posfundacionalista que está a la base de la concepción de democracia radical. Además, si se sostiene que las posibilidades democráticas emergen a través de la disrupción y fractura del poder hegemónico, y también a través de la reconfiguración de identidades, prácticas locales, relaciones lingüísticas y otros aspectos de una política cotidiana (o *infrapolítica*, en los términos de Scott), no se presentaría una defensa articulada o una elaboración teórica en la que se asegure, por lo menos de manera relativa, que dichas posibilidades se expresen democrática o políticamente, y no violentamente. Por último, debido a que se piensa la democracia como un impulso que describe la imposibilidad de capturar la pluralidad bajo un sistema de reglas, cualquier sistema que establezca tales limitaciones y las refuerce a través de la violencia terminaría siendo necesariamente antidemocrático. Es decir, “la institucionalización del poder en un gobierno siempre disminuirá el origen democrático que lo sostiene al imponer una visión de la realidad que oscurece la generación de poder del pueblo que se impone sobre él” (Wingenbach, 2011, p.45), y por eso la democracia radical prefigurativa tiende a una concepción de la política esencialmente oposicional, esto es, que se configura a partir de una hostilidad constitutiva hacia las instituciones y a todo proceso de institucionalización.

Por tanto, son tres elementos los que recogería la crítica de Wingenbach a la corriente prefigurativa: primero, la contradicción del carácter espontáneo de la práctica democrática con el enfoque posfundacional; segundo, la ausencia de un marco normativo para distinguir, y evitar, que la práctica democrática no se exprese de manera violenta; y tercero, el rechazo a toda forma de institucionalización¹⁶. Esta última crítica es muy recurrente encontrarla en la literatura especializada sobre el tema, y, debido a que es el núcleo de la problemática que aborda esta tesis, es necesario detenernos en examinar por qué se afirma que las teorías de democracia radical tienen un déficit institucional.

¹⁶ En el segundo capítulo se pretende, entre otras cosas, responder a estos tres elementos de la crítica de Wingenbach. Si bien considero que dicha crítica puede aplicar a varios autores de democracia radical, también pienso que a partir de ciertas ideas planteadas por Abensour y Balibar se puede ofrecer una respuesta satisfactoria a ellas. Como se mostrará más adelante, la democracia no es pensada simplemente en los términos excluyentes de espontaneidad/organización, ni tampoco la fragilidad inherente de la democracia supone la ausencia de criterios para ignorar la dicotomía política/violencia, y, finalmente, el rechazo a toda forma de institución es reemplazado por la necesidad de distinguir entre instituciones emancipatorias e instituciones de dominación.

3. El vacío fundamental de la democracia radical: el problema de la institución

El cuestionamiento sobre el vacío o el déficit institucional en las concepciones radicales de la democracia aplica tanto para la corriente agonista como para la prefigurativa, pero en modos distintos. Por un lado, el vacío institucional puede hacer alusión a la carencia de una teoría de la institución sistemática o desarrollada que incorpore los elementos centrales de dichas concepciones (principalmente, el carácter constitutivo de la indeterminación y del conflicto en la sociedad política). Por otro lado, también puede hacer referencia a una imposibilidad intrínseca de la democracia radical para institucionalizarse o para tener una relación positiva con las instituciones. La primera tiende mayoritariamente a adjudicarse a la vertiente agonista¹⁷, mientras que la segunda tiende principalmente a atribuirse a la vertiente prefigurativa. Es por esta razón que Wingenbach (2011), Wenman (2015) y Paxton (2020) buscan suplir este déficit en la vertiente de la democracia agonista al elaborar una teoría de la institución a partir de las reflexiones y aportes de los principales referentes (Mouffe, Connolly y Tully), pero sosteniendo la crítica del vacío institucional para otras posturas de democracia radical. Como mi tesis, que pretendo mostrar en los siguientes capítulos, es que sí es posible repensar una concepción de la institución compatible con la democracia radical (prefigurativa)¹⁸, en esta sección, por tanto, me voy a concentrar en la comprensión de dicha crítica y en el segundo sentido del vacío institucional, ya que esta es la problemática concreta que pretendo poner en tela de juicio.

Como se mencionaba anteriormente, la democracia es repensada en términos de acción, del ejercicio efectivo del poder instituyente del *demos*, pues no tiene más fundamento que su propia actividad. Por eso, no se puede reducir a un régimen político, porque, en palabras de Vitiello (2008), se despliega al margen del orden político convencional a través de otras prácticas políticas de lucha contra la dominación que integra también una lucha contra los procedimientos por los cuales esta dominación se establece o se reproduce. Se podría pensar, entonces, que se trata de una lucha contra las políticas establecidas y contra la forma de llevar a cabo la actividad política, incluso contra la organización de la política. Es más, por su énfasis en el carácter constitutivo y central del conflicto,

¹⁷ Véase Paxton (2020, p. 80) para una idea general de las distintas críticas realizadas a la democracia agonista por su “carencia de recomendaciones políticas” o por su “déficit institucional”.

¹⁸ Debido a que la vertiente agonista se aleja de la radicalidad de la vertiente prefigurativa, como se ha mostrado en la sección anterior, considero que el término *democracia radical* resulta más conveniente utilizarlo para designar aquellas concepciones de la segunda vertiente. Por esta razón, cuando se use el concepto de *democracia radical* de aquí en adelante, debe entenderse en alusión a dichas concepciones prefigurativas y a los autores incluidos en ella (Abensour, Balibar, Rancière y Nancy).

que no puede ser domesticado ni tramitado dentro de los límites procedimentales de los dispositivos institucionales tradicionales, sino que los rebasa y los excede, es comprensible que surja la pregunta acerca de la suficiencia, conveniencia o potencial de una concepción que aparenta ser hostil a toda institucionalización. En efecto, como lo plantea Vitiello (2008), si toda institución implica el establecimiento de un *arché* —de un principio último que unifica y totaliza—, y el ser de la democracia está definido por su indeterminación, por su carencia de *arché*:

parece difícil, si no imposible, ver el establecimiento de un régimen realmente democrático. La democracia radical, llevada a su propio término, se concibe entonces como una exigencia expresada a través del conflicto recurrente, y, por tanto, dentro de la inestabilidad crónica, no solamente de las políticas particulares, sino también de la política y de lo político. El modo de existencia de la democracia sería menos el régimen que la «brecha» abierta en el orden instituido por la potencia instituyente. (párr. 12)

En otro lugar, Vitiello (2019) explica que esta brecha que emerge de la acción política democrática es una brecha entre el pasado y el futuro, entre lo habitual y lo normal, entre lo normal y lo ideal, entre la autoridad de la necesidad aparente y la inmensidad de posibilidades abiertas a la autonomía. Pero, ¿es una brecha también entre la democracia y la institución? Sin lugar a duda, la democracia radical presupone la existencia de una tensión irreductible entre acción e institución. La desconfianza en las instituciones, no solo en los dispositivos liberales, sino en la noción misma de institución o de institucionalización, reside en la sospecha de que ésta restringe de manera abusiva la actividad autónoma de los seres humanos a través de la normalización e interiorización del hábito. Efectivamente, el filósofo francés señala que toda institución, ya sea formal o informal, define previamente un marco estable de principios que ordenan y regulan el pensamiento y la acción humana, lo cual conduce a cierta limitación de la autonomía que se vuelve eficaz al ser internalizados por los individuos al punto de normalizarlos y de hacerlos incuestionables. Y esta interiorización de las reglas sociales, que son las instituciones, es un fenómeno inherente a la contingencia de la vida social y de la socialización.

Por consiguiente, siguiendo la argumentación de este autor, la autonomía que manifiesta la acción política democrática no se realiza nunca de manera plena o definitiva, sino que tiene lugar como una lucha permanente e incesante contra los hábitos internalizados y contra la normalidad aparente del orden establecido. La democracia, así, no es un régimen estático al cual se llega, sino que alude

a la actividad dinámica de interrogación crítica constante del orden actual e instituido de cosas. De ahí que el conflicto constitutivo de la democracia no se comprenda simplemente como una diferencia adversarial entre opiniones o visiones de mundo en una sociedad pluralista, sino como el conflicto entre dos lógicas opuestas.

Abensour, por ejemplo, sostiene que la democracia se constituye *contra* la lógica de la dominación y la totalización; lógica que va a identificar con el Estado. Para este filósofo francés, no se trata de reivindicar la posibilidad de una política o una democracia *sin* Estado, sino de conceptualizar la especificidad irreductible de la política y la democracia en la que ésta se manifiesta como una “lucha” o una “acción insurgente” permanente *contra* el Estado, es decir, contra todo estado de cosas o situación estática y marmórea. La noción de “Estado democrático” sería, pues, una contradicción en los términos, ya que la democracia o es *anti-étatique*¹⁹ o no es democracia (Abensour, 2012a, p. 34). Por su parte, Rancière (2014) afirma que “la democracia no puede nunca ser identificada con una forma jurídico-política. Esto no significa que sea indiferente a tales formas. Significa que el poder del pueblo siempre está más acá y más allá de aquellas formas” (p.54), lo cual podría implicar que la democracia no tiene traducción institucional, porque de inmediato cae bajo lo que denomina la “lógica policial”, la lógica de administración y distribución de funciones, roles, o modos de ser. En la misma línea, Balibar sostiene que “el momento insurreccional asociado al principio de la igualibertad no es solamente fundador, también es enemigo de la estabilidad de las instituciones” (2017, p. 12), y por eso “en la configuración estatal de lo político no hay democracia en su sentido puro o ideal del término, pero siempre puede haber un proceso de *democratización*” (2015, p. 32).

Así pues, la democracia, la actividad o el ejercicio de poder por el *demos*, en tanto que acción creadora de irrupción/interrupción más que institución ya establecida, se sitúa en la lógica del desorden contra la lógica del orden, en la lógica del conflicto contra la lógica del control, y en la lógica de la autonomía contra la lógica de la heteronomía (Vitiello, 2019); pero también, podríamos agregar, en la lógica de la emancipación contra la lógica de la dominación, y en la lógica de la pluralidad contra la lógica de la unidad. Es por esta razón que es muy frecuente encontrar en las

¹⁹ Abensour juega polémicamente con la ambigüedad del término *étatique*, pues alude tanto a lo estatal como a lo estático. Se trataría entonces de señalar que la democracia es antiestatal en el sentido de que es antiestática, y por eso la expresión “Estado democrático” es inapropiada y contradictoria, pues con la pretensión de armonizar los dos términos cancelaría la oposición inmanente de una lógica dinámica, por un lado, y una lógica de cristalización, por otro. Más adelante, en el segundo y quinto capítulo, se ampliará y se problematizará esta idea.

discusiones sobre democracia radical —y particularmente aludiendo a Rancière, Abensour, Balibar, Nancy o Negri— la afirmación de que estas concepciones son antiinstitucionales.

En este marco interpretativo, Theriault (2015) asegura que la antiinstitución es un rasgo típico de estas concepciones y que surge por la identificación entre la institucionalización con la policía (en el sentido de Rancière). Es decir, institucionalización y corrupción de la actividad democrática serían equivalentes, ya que reducen la experiencia democrática a su dimensión conflictual radical, esto es, convierte la experiencia de autogobierno de los modernos en una subjetivación contestataria autoreferencial. Por tanto, excluye a la democracia “de toda otra forma de legitimidad, sea la legitimidad del sufragio, del derecho, o del procedimiento burocrático” (p.234). En su perspectiva, el error de la democracia radical está en su ceguera sobre la necesidad de la institucionalización del conflicto, que es requerida para que la democracia devenga en gobierno de sí. La falla fundamental radica en su ignorancia sobre los dos polos o realidades inextricables de la experiencia democrática; en sus palabras, “la democracia es conflicto e institución” (Theriault, 2015, p. 237).

Aunada a la interpretación anterior, se añade una crítica más que se desprende del carácter antiinstitucional inherente a la democracia radical, y es que ésta se convierte en una teoría insuficiente, o ingenua en el peor de los casos, para una política emancipatoria. En efecto, si la democracia, entendida en términos radicales, mantiene una relación inherentemente antagónica con la institución, traería como consecuencia la imposibilidad de superar la temporalidad efervescente de estallidos momentáneos. Es decir, la democracia no podría tener ninguna estabilidad y, por tanto, se quedaría reducida a la marginación temporal (donde sólo tendría lugar como acontecimientos pasajeros) y espacial (donde sólo tendría lugar en un nivel local).

Žižek y Bosteels son algunos de los autores que mantienen esta crítica. El filósofo esloveno, por ejemplo, afirma que algunos autores, como los que aquí se han enmarcado en la concepción radical de la democracia, “parecen haber caído en la trampa de la política marginalista aceptando la lógica de los estallidos momentáneos de una politización radical imposible que contiene las semillas de su propio fracaso y debe retroceder ante el orden existente” (Žižek, 2001, p. 252,-253). Según Žižek, se plantea una posición ambivalente en relación con el polo político-ontológico opuesto, ya que, por un lado, la lógica de irrupción/interrupción del orden establecido —o del reparto policial, para usar los términos de Rancière—, que se manifiesta como momento político, parece necesitar

hacer referencia constante a dicho orden o reparto para llevar a cabo el desarreglo sensible que supone la política misma; pero, por otro lado, esta constante referencia impide la completa subversión o superación de ese orden policial. En consecuencia, la implicación política práctica de esta incapacidad o requerimiento incondicional se manifiesta como una tendencia a permanecer cómodamente en la oposición, la resistencia o la marginalidad. Como resultado, el proyecto de emancipación se ve frenado, o se paraliza, por el temor a ganar, a asumir el poder y gobernar (Žižek, 2001, p. 258). En esta misma línea de argumentación, también Bosteels (2001, 2005, 2011) sostiene que los autores de la democracia radical —o autores que se enmarcan en lo que él denomina también como “filosofías de la derrota”, “izquierda especulativa” o “izquierdismo puro”— se acercan de manera peligrosa a una concepción mesiánica en la que la democracia es profetizada siempre hacia el futuro como un asunto “por venir” y comprendida a partir de una oposición externa reificada entre la actividad espontánea, efervescente e insurreccional de las masas contra el Estado. En el primer caso se trataría, según este autor, de una ontologización de la izquierda que es tan radical como vacía (Bosteels, 2011, pp. 57-58), y en el segundo de una oposición tan radical como políticamente inoperante (Bosteels, 2005, 762).

En síntesis, la democracia radical aparenta tener, y no sin razón, un vacío institucional que le sería constitutivo y que se reflejaría en una “tensión irreductible”, en una “ceguera crónica”, o en una “exigencia vacía de radicalidad”. Más aún, el propio Abensour (2012b) reconoce este problema, cuando afirma que la democracia parecería quedarse anclada en la negatividad pura a partir de una relación antagónica con la institución, lo cual también se refleja en una posible incompatibilidad entre la movilidad y el dinamismo propio de la democracia con la estabilidad propia de la institución. Sin embargo, cabría preguntarse, como lo hace el filósofo francés, si esto es necesariamente así.

De acuerdo con Vitiello (2019), la desconfianza, por parte de las concepciones radicales de la democracia, en las estructuras del campo político establecido “van acompañadas de una preocupación recurrente por la institución, entendida como un proceso de (trans)formación de subjetividades políticas”. Y, agrega, “si la democracia radical enjuicia a las instituciones sociopolíticas, es menos en beneficio del despliegue espontáneo de cualquier inmanencia democrática, que en nombre de la institución de los sujetos reales democráticos” (p. 65). En otras palabras, la observación de Vitiello es que la democracia radical, aunque reconozca y afirme una

tensión entre democracia e institución, también se cuestiona por lo que significa la institución misma y apunta a resignificarla para pensar aquella tensión en otros términos más allá del antagonismo. Justamente, esto es lo que se puede rastrear de manera más clara, aunque incipiente, en Abensour y Balibar²⁰:

escandalosamente simplista sería la representación de la relación entre la democracia insurgente y la institución bajo el único signo del antagonismo, como si una siempre se mostrara en una emoción instantánea y la otra estuviera, inevitablemente, encarada a un estatismo marmóreo. Una primera respuesta provisional se hace necesaria: hay una relación posible, concurrente, entre democracia insurgente e instituciones. [...] puede que la democracia insurgente, para perseverar en su ser y no ser reducida a fuegos de artificio, llame, despierte, en un cierto sentido a la institución, destinada en este caso a articular el principio de no dominación y un cierto amarre en el tiempo, en la confrontación de dos temporalidades. (Abensour, 2012b, p. 44, 46)

La igualdad también tiene que fijarse e inscribirse en las instituciones. El problema de las “instituciones republicanas” y sus efectos reales es el *quid* de la tradición revolucionaria, y la democratización de las instituciones, incluyendo las instituciones públicas, no debe confundirse con el problema de la construcción del Estado soberano. [...] Insurrección, en ese sentido, sería el nombre general para una práctica democrática que construye la ciudadanía universal. Se puede hablar de una lucha permanente en la dirección de la democratización de las instituciones existentes, pero no exactamente de una línea de progreso, y menos aún de un modelo, porque esa lucha, que experimenta avances y retrocesos, nunca es homogénea. (Balibar, 2012, p. 17, 12)

Por tanto, en estos dos autores se pueden encontrar sugerencias explícitas, pero no suficientemente desarrolladas, para repensar la relación, o la “tensión creativa”, entre democracia radical e institución. Considero que al articular las dos reconceptualizaciones de la democracia que llevan a cabo se pueden encontrar algunas vías que encaminarían a una resignificación de la institución

²⁰ Aunque Vitiello afirma que esa preocupación por la institución está presente en la democracia radical en general, pienso que no se puede extender tan fácilmente a todos los autores de esta corriente de pensamiento, pues en Nancy, por ejemplo, no se encuentran de manera tan clara o explícita, como sí en Abensour y Balibar, elementos que permitan prolongar una concepción de la institución compatible con su planteamiento sin caer en contradicción. No obstante, el caso particular de Rancière sobre el asunto sigue siendo objeto de investigación, pues, como se puede observar en la interesante interpretación de Laura Quintana (2013) a contracorriente de la lectura casi canónica de este autor, se pueden rastrear afirmaciones que sugieren o insinúan que las instituciones no se reducen a la lógica policial, sino que también pueden acrecentar el poder de cualquiera en tanto lógica política.

compatible con sus propias ideas, pero también con los rasgos centrales de la concepción radical de la democracia. Por eso, en el siguiente capítulo se pretende reconstruir e hilar las apuestas teóricas y conceptuales de Abensour y Balibar bajo dos hipótesis interpretativas: primero, que en ambos autores se puede encontrar una apertura por la cuestión de la institución debido a su apropiación crítica del pensamiento de Marx (algo que no está presente en otros autores de esta corriente de democracia radical, como Rancière o Nancy, quienes abandonan por completo las ideas marxianas); y, segundo, que ambas concepciones de la democracia, aunque tienen algunas diferencias, tienen un fuerte vínculo de mutua complementación.

Capítulo 2

La «democracia insurgente» de Abensour y la «democratización de la democracia» de Balibar

Tal como se ha mostrado en el capítulo anterior, la constelación diversa que constituyen las concepciones de democracia radical parece apuntar hacia una oposición constitutiva hacia las instituciones. Sin embargo, también como se anticipaba previamente, dos autores que hacen parte de este horizonte teórico se distancian de esa aparente oposición e incorporan explícitamente en sus conceptualizaciones de la democracia el problema de la institución, aunque de manera tangencial, hay que decirlo. Previamente se mencionaba que Abensour y Balibar piensan la democracia en términos radicales como forma de acción, más que como régimen político, y esta especificidad dinámica, indeterminada y contingente conduce a una tensión inherente con la aparente rigidez y determinación de la institución. Pero, debido a que también conciben la democracia como una actividad de autoinstitución, como un proceso de institucionalización permanente, dicha tensión, que no es entendida en términos negativos, sino positivos y afirmativos, abre también la posibilidad para repensar la institución misma.

Así pues, en este capítulo se pretende examinar de qué manera las concepciones de democracia de Abensour y de Balibar posibilitan una apertura a la cuestión de la institución. En otras palabras, se busca analizar cómo y por qué, para estos autores, la democracia radical presupondría, por un lado, una actividad instituyente —o un impulso hacia cierta estabilidad relativa— y, por otro, una resignificación de la noción de la institución o de lo instituido —en la que no se reduzca a un dispositivo cristalizado—. Por supuesto, se trata de dos concepciones con puntos de partida, categorías y tesis distintas, aunque comparten un suelo común. Por esta razón, al reconstruir las conceptualizaciones de Abensour y Balibar, se intentará mostrar comparativamente sus afinidades y sus distancias bajo el presupuesto, o la hipótesis de lectura, de que dicha apertura a la cuestión de la institución es posible por sus interpretaciones revitalizantes del pensamiento de Marx, y, además, que son complementarias.

De este modo, el capítulo está estructurado en dos grandes apartados. En el primero, se expone una reconstrucción conceptual del pensamiento de Abensour sobre la democracia que se expresa en su concepto de «democracia insurgente». Allí se pretende sugerir cómo la articulación entre la

fenomenología arendtiana de la acción política, la noción de «democracia salvaje» de Lefort y el concepto de «verdadera democracia» de Marx constituyen una concepción de la política y de la democracia orientada hacia la emancipación. En el segundo apartado, se examina la concepción de Balibar a partir del entretendido de diferentes conceptos que este autor ha propuesto y que contienen o sustentan lo que ha denominado el proceso de «democratización de la democracia» o «democracia conflictual». Específicamente, se busca mostrar la estrecha relación entre los conceptos de *égalité*, «ciudadanía» («ciudadano-sujeto»), la triada «no violencia»-«contra-violencia»/«antiviolenca», «civildad» e «insurrección», para dar cuerpo a una concepción radical de la democracia.

Finalmente, en el tercer apartado, se pretende articular o sintetizar los elementos conceptuales de ambos autores que permiten poner en cuestión la tesis de que la democracia radical es inherentemente antiinstitucional, así como también responder a otras objeciones planteadas en el capítulo anterior. En definitiva, se mostrará que la democracia, en tanto que acción política, si bien contiene una dimensión irreductible y antagónica frente al Estado, esto no implica una oposición a toda forma política ni a toda institución, pues hay instituciones emancipatorias que se constituyen a partir de su apertura al conflicto, a la acción y a la no dominación. Sin embargo, al ir más allá de Abensour y su aparente oposición externa o dicotómica que expresaría la democracia contra el Estado, se sostiene que a partir de Balibar se puede problematizar dicha oposición, no para resolverla, sino para reconocer que en la configuración estatal, por su dimensión relacional, también tiene lugar un espacio conflictivo en el que se despliegan luchas de democratización.

1. Abensour y «la comunidad política de *todos unos*»²¹

De todos los autores y autoras que se pueden enmarcar en la constelación de teorías de democracia radical, Miguel Abensour ha sido uno de los que ha ejercido una influencia muy significativa, a pesar de su recepción silenciosa en la academia inglesa o norteamericana²² y de que su obra, aunque

²¹ Para este apartado sobre Abensour he retomado gran parte de la reconstrucción e interpretación que presenté en *Política y emancipación. Una aproximación desde la ontología política de Miguel Abensour*, publicado en el 2020. Para este trabajo se han reescrito varios párrafos, aunque la mayoría de citas se han vuelto a utilizar como soporte textual, al igual que las secciones sobre la lectura que hace Abensour de Marx y sobre el tema de la institución.

²² Esto se ve reflejado en el hecho de que gran parte de su obra no ha sido traducida al inglés y de que no hay publicaciones introductorias o interpretativas sobre su pensamiento en este idioma, como sí lo hay de otros autores y

extensa, no es sistemática²³. Esto se debe a que fue el responsable de la introducción de la Teoría Crítica y la Escuela de Frankfurt en Francia por su trabajo como comentarista y editor, a que ha ofrecido interpretaciones novedosas y revitalizantes de clásicos del pensamiento político, como Marx y Arendt, así como de otros autores marginados (La Boétie, Leroux o Saint-Just), y por sus sugerentes reflexiones sobre la utopía, la emancipación, la política y la democracia. La *filosofía política crítica-utópica* de Abensour, como ha denominado a su propia apuesta teórica, se ha desarrollado contra múltiples frentes —contra la filosofía política academicista de corte liberal que es funcional al orden establecido y contra cierta sociología que reduce la política a la dominación— pretendiendo articular un pensamiento filosófico sobre la especificidad de la política, pero que es situado y en favor de “los de abajo” como crítica de la dominación y orientado hacia la emancipación. Y es desde ese lugar que se entreteje la preocupación de Abensour por la democracia, la utopía y la servidumbre voluntaria, confluyendo en el nodo de la hipótesis de la «democracia insurgente». Pero, ¿qué significa exactamente esa dimensión insurgente de la democracia? ¿Cuál puede ser el recorrido conceptual que daría consistencia a dicha hipótesis? ¿Qué consecuencias teóricas y políticas tiene?

1.1 Democracia y emancipación: el enigma de la servidumbre voluntaria y la persistencia de la utopía

Es bien sabido que la historia de la filosofía política desde sus orígenes hasta la actualidad se ha desarrollado en torno a una serie de preguntas recurrentes —por ejemplo, la preocupación sobre cuál es la mejor forma de gobierno o cuál es el régimen político más deseable, junto con la pregunta sobre cuál es el origen del Estado y en qué radica su legitimidad—. Otras inquietudes, como las que abordan el fenómeno de la dominación y sobre las condiciones de posibilidad de la emancipación, también han tenido su lugar, en algunos casos de manera marginal y en otros

autoras similares. No obstante, después de su fallecimiento en 2017, se pueden encontrar cada vez más ese tipo de publicaciones en francés y en español. Por ejemplo, *L'écart absolu : Miguel Abensour* de Gilles Labelle en 2018, *Désir d'utopie : Politique et émancipation avec Miguel Abensour* bajo la dirección de Cervera-Marzal y Poirer también en 2018, *Penser contre. Quatre essais sur la philosophie critique de Miguel Abensour* de Patrice Vermeren en 2019 o *Miguel Abensour : La democracia contra el Estado* de Jordi Riba en 2023.

²³ El estilo particular de escritura y de hacer filosofía de Abensour se caracteriza por su antisistematicidad, en la medida en que no aborda los problemas de su interés en la forma de libro o de grandes tratados para ofrecer respuestas definitivas, sino en la forma de ensayos en las que, a partir de su lectura de otros autores y autoras, sugiere hipótesis, preguntas y problematizaciones de enigmas que pretende dejar abiertos.

constituyéndose como eje central. Según Abensour (2011), la novedad y relevancia de La Boétie, en su *Discurso de la servidumbre voluntaria*, no radica tanto en hacer de esas otras inquietudes un eje central, sino en su aproximación, la cual produce un giro o una revolución de paradigma. En efecto, la formulación de esa pregunta enigmática —¿Por qué tantas personas, pueblos, comunidades o naciones soportan la dominación de un tirano que sólo tiene el poder que ellos mismos le dan? — y que conduce a la hipótesis de la servidumbre voluntaria, es inconcebible e inadmisibles para un pensamiento basado en la autopreservación o autoconservación, como es el caso de Hobbes y Hegel, según Abensour, y por eso su “presencia espectral” no deja de sacudir los cimientos del racionalismo político. Pero la hipótesis también resulta escandalosa y monstruosa para un pensamiento orientado a la emancipación porque se interpreta como fatalista y paralizante, ya que aparenta sostener la inevitabilidad de la servidumbre como inherente a la naturaleza humana.

La servidumbre significa una privación de la libertad que procede de una causa externa a la persona que es objeto de sujeción. La servidumbre voluntaria señalaría entonces un estado de no-libertad cuya causa no es externa, sino interna, como si el sujeto voluntariamente fuera autor activo de su propia sujeción. No obstante, como lo señala Abensour (2011), hay que hacer varias precisiones. Lo primero es que La Boétie no alude a una relación de dominación entre individuos, sino a un movimiento colectivo que tiene que ver con poder, libertad y pluralidad, y eso lo hace eminentemente político²⁴. Es decir, La Boétie ubica el asunto en la esfera política y no lo trivializa como un problema sobre relaciones intersubjetivas en el ámbito amoroso, educativo, del trabajo, entre otros. Segundo, contrario a la teoría clásica de la dominación que situaba a los dominados en el polo de la pasividad, La Boétie invierte esa relación y sitúa a los dominados en el polo de la actividad, y con ello complica la cuestión de la emancipación sin renunciar a ella o sin caer en el catastrofismo. La hipótesis indicaría, no una parálisis inherente, sino, por el contrario, que la llave de la libertad está en las manos del propio pueblo dominado. Tercero, La Boétie complica a su vez

²⁴ Abensour, siguiendo la fenomenología de la acción de Arendt, concibe la pluralidad como la condición mediante la cual nos diferenciamos entre iguales a través de la acción y el discurso. Por eso no se trata del pluralismo en sentido liberal —esto es, la simple diversidad de opiniones, modos de vida o la diversidad de partidos políticos—, sino, más bien, la “condición ontológica” de la política. De este modo, la política no es comprendida como dominación, sino como relación, como el vínculo que se despliega en la acción y que tiene lugar en el espacio *entre del estar-juntos*. En este mismo sentido se entiende el poder y la libertad: el primero, no como poder sobre otros, sino en tanto poder actuar *con* otros; y el segundo, no como libertad de elección, sino como la capacidad de empezar algo nuevo, la capacidad de actuar, de aparecer en ese espacio *entre* (Abensour, 2007b, p. 111; 230).

la intuición maquiaveliana de la división de deseos en la comunidad política, pues no se trataría solamente de la contraposición del deseo de dominar y del deseo de no ser dominados o el deseo de libertad, sino de la fragilidad que este último contiene dentro de sí como posibilidad de convertirse en su contrario.

Para Abensour, esa fragilidad la deriva La Boétie, anticipando a Arendt, de la íntima relación entre libertad y pluralidad humana²⁵, el vínculo con y a través de nuestras singularidades. La extrañeza de la pluralidad, esa paradoja de una “sociable separación”, se condensa en esa expresión igualmente extraña que crea La Boétie: el *todos unos (tous uns)*. Siguiendo la interpretación de Abensour (2011), se trata de una forma específica de totalidad que se estructura y se organiza de tal manera que preserva la ipesidad o las singularidades. Así que, debido a que la libertad humana encuentra su origen en la pluralidad, en este *todos unos* que puede convertirse en su contrario, el *todos Uno*, el deseo de libertad puede convertirse en deseo de servidumbre. Pero el reconocimiento de esa fragilidad no se debe comprender como una solución al enigma que supone esa hipótesis escandalosa, repara Abensour, sino que es un desplazamiento de sus términos. De este modo, el dispositivo de La Boétie señala que bajo el encanto del nombre del *Uno* los “misteriosos mecanismos” se ponen en juego y disuelven el *todos unos* para dar lugar a esa totalidad que niega las singularidades que es el *todos Uno*: “Así, se puede decir que, si el nombre simboliza una integración totalizante, funciona como un doble operador, que unifica y coagula, terminando la unidad plural y creando una unidad singular, cerrada en sí misma e integradora” (Abensour, 2011, p. 345).

Si bien La Boétie guarda silencio sobre el asunto del mejor régimen, su contribución crítica más relevante versa, para Abensour, en esa distinción de dos dispositivos simétricamente opuestos entre sí o de dos distintas matrices interpretativas. La matriz del *todos unos*, como se mencionaba líneas atrás, despliega la pluralidad junto con la libertad, mientras que en la matriz del *todos Uno* emerge una totalidad unitaria que, bajo la dominación de un poder separado de la sociedad, se anula el espacio del *entre*, el *inter-esse*, y destruye la pluralidad y la libertad. Según Abensour, la distinción permite descifrar, además, las intuiciones del joven Marx sobre la especificidad de la democracia,

²⁵ En La Boétie, la relación tiene que ver con el hecho de que se es libre siempre en asociación, en amistad y camaradería. En Arendt tiene que ver con la identificación entre libertad y acción: en la medida en que actuar no es simplemente hacer algo, sino aparecer en el espacio compartido del *vivir-juntos*, se sigue que no es posible ni imaginar la acción al margen de la presencia de otros. Toda acción es acción de concierto, y la pluralidad es su condición de posibilidad.

pues lo que revelan estas dos matrices no es la reproducción de la oposición hegeliana entre sociedad civil y Estado, sino un conflicto entre la sociedad civil repolitizada y una totalidad cerrada en sí misma. Por eso, afirma Abensour (2011), “el verdadero lugar del conflicto no es entre lo social y lo político (la sociedad civil y el Estado), sino entre la política y el estatismo” (p. 346). Aunque se explicará con detenimiento más adelante, se puede anticipar que, para el filósofo francés, la especificidad de la democracia tiene que ver entonces con la pluralidad y la libertad, pues se despliega como la institución de la comunidad política de *todos unos* y orientada permanentemente contra la dominación del *todos Uno*.

En esta idea se puede entrever, además, la íntima relación entre democracia y emancipación. Sin embargo, como lo enseña la hipótesis de La Boétie, si la causa de la sujeción del pueblo no es externa, la emancipación no puede ser comprendida más que como autoemancipación:

depende de nosotros hacernos cargo de nuestra emancipación, que nuestra emancipación es nuestro asunto. No es el trabajo de agentes externos que, bajo el pretexto de liberarnos, nos puedan someter a nuevas formas de dominación, tanto más pernicioso porque se disfraza con los colores de la emancipación. La autoemancipación es la respuesta a la autoservidumbre. (Abensour, 2011, p. 346)

Ahora bien, precisamente ese énfasis en la orientación hacia la no-dominación, o hacia la emancipación, es lo que permite a Abensour pensar en el vínculo entre la democracia y la utopía. La preocupación sobre la utopía ha sido central en el pensamiento del filósofo francés y ha ocupado gran parte de su obra. Aunque no es el lugar para analizar en toda su extensión la original e influyente interpretación que propone, para el propósito de este capítulo me interesa destacar al menos cuatro ideas significativas. En primer lugar, la utopía no debe comprenderse simplemente como un género literario ni como un programa o modelo a realizar cuyo contenido determinado describe cómo debe ser la mejor sociedad. La utopía, para Abensour (2008), es ante todo un impulso, deseo o movimiento hacia la libertad y la justicia, hacia el fin de la dominación, de las relaciones de servidumbre y de explotación. Más allá de las formas en que se ha expresado o se ha concretado ese impulso, lo relevante es la orientación hacia lo diferente o a la *alteridad radical* — no tanto lo mejor en términos ideales— que permite despertar de la aceptación al orden establecido. En segundo lugar, la utopía, en tanto que impulso, renace o reaparece persistentemente en la historia a pesar de sus desaprobaciones, negaciones y derrotas. En tercer lugar, esta persistencia de

la utopía puede explicarse a partir de una concepción del ser, o desde un sitio ontológico —tal como es sugerido por Bloch—, o también a partir de una concepción del encuentro en las relaciones humanas, o desde un sitio humano —tal como es sugerido por Levinas²⁶—. Y, en cuarto lugar, las formas o manifestaciones de esa persistencia de la utopía son, por lo menos, tres: la disputa por el concepto mismo de utopía²⁷, el «nuevo espíritu utópico»²⁸, y la lucha política por cierta concepción de la democracia.

A propósito de esto último, de la relación entre utopía y democracia como forma de la persistencia de la utopía, Abensour señala la necesidad de superar dos obstáculos para dar cuenta de dicha relación. La primera es la recurrente interpretación liberal que identifica a la utopía con totalitarismo, y la segunda es la presuposición de que la utopía y la democracia tienen objetivos diferentes. Frente a la primera se trata de mostrar, por el contrario, que el totalitarismo se constituyó de hecho contra la utopía, pues consistió en una forma de dominación sin precedentes que pretendía anular la heterogeneidad, la alteridad, la pluralidad y el espacio en el que tiene lugar el vínculo político. Y respecto a la segunda, se sortea al reconocer que la utopía no apunta a una sociedad reconciliada y armoniosa donde ya no habría cabida para la política, sino que tanto la utopía como la democracia tienen un carácter emancipatorio y político. La democracia apunta al establecimiento de un poder colectivo o de una comunidad política que lucha permanentemente contra la dominación, y la utopía apunta a la *asociación* contra estructuras jerárquicas basadas en la dominación. Por esta razón, Abensour (2007, 2008) sugiere una relación de necesidad recíproca entre la utopía y la democracia bajo la expresión *democratizar la utopía y utopianizar la*

²⁶ Para profundizar en la propuesta de Abensour sobre los sitios de la persistencia de la utopía apoyándose en Bloch y Levinas, véase Abensour (2008, 2009, 2012).

²⁷ Se trata de resaltar la disputa por el significado del concepto entre, por un lado, posturas a favor del orden establecido que lo identifican con lo irreal, lo imposible o lo impracticable, y, por otro, posturas críticas del orden existente que buscan un concepto inventivo de la utopía. Sobre esto último, Abensour destaca particularmente el papel de Marx, no como el “sepulturero” de la utopía con la supuesta distinción entre utopía y ciencia —o socialismo utópico y socialismo científico—, sino, por el contrario, como su “salvador”, ya que transfiere la utopía a un pensamiento de la historicidad. Véase Abensour (2009).

²⁸ Abensour distingue tres constelaciones utópicas o “formas dialécticas” de la utopía en la modernidad: el socialismo utópico (Saint-Simón, Fourier y Owen), que tiene el mérito de sustituir la dominación por la asociación para pensar la política; el neoutopismo (discípulos de los tres anteriores), que produjo la anulación de la ruptura utópica y la transformó en un programa político dogmático y autoritario; y el nuevo espíritu utópico (Déjacque, Morris, Bloch, Buber, Levinas, Breton), que se caracteriza por reactivar el impulso utópico incorporando la crítica en su interior, o interviniendo contra la *dialéctica de la emancipación* —esto es, la tendencia causal interna del proyecto moderno de la emancipación a convertirse en su opuesto—, para que no se reduzca a un programa, modelo o solución definitiva predeterminada por una vanguardia o profeta, para evitar su mitificación, y para mantener la heterogeneidad y el diálogo bajo la forma de una pedagogía del deseo.

democracia. Democratizar la utopía significa, por un lado, romper con las formas autoritarias de comunicación de la utopía para defender formas más dialógicas, y, por otro, rechazar su autolimitación y marginación —esto es, la tendencia de la utopía de limitarse a formas asociativas de pequeñas sociedades al margen de la sociedad en su conjunto—. Por su parte, utopianizar la democracia significa abandonar las formas moderadas de la democracia o su reducción a un régimen político a favor de una democracia radical que se separa del mercado, del estado constitucional y las formas de degeneración autoritaria. La relación entre democracia y utopía revela, para el filósofo francés, que es tan ilegítimo, inexacto e injusto considerar a la utopía como necesariamente totalitaria, como considerar a la democracia necesariamente burguesa, ya que su horizonte común es la emancipación y el elemento humano su fuente de fuerza.

Justamente, ese foco de complicaciones y agitaciones que es la pluralidad humana, esa articulación de vínculos múltiples, le confiere a la democracia su fuerza indomable o indomesticable, pues se trata, para Abensour (2007), de una experiencia política que, desplegándose en el tiempo, se dota de instituciones y cuyo propio movimiento se orienta continuamente contra el Estado en tanto reconciliación misticadora e integración falaz. No obstante, esta oposición constitutiva de la democracia, “turbadora de ordenes establecidos”, tiene que ver más con la delimitación, reducción y sobresignificación, que con la desaparición:

Por mucho que el Estado se reafirme, como si pudiera abarcarla identificándose con ella, la democracia es la que marca, la que revela los límites del Estado; y, haciéndolo, contesta al movimiento de totalización de esta instancia que se cree soberana. Insistir en esta paradoja —la democracia contra el Estado— o la invención continuada de la relación política que desborda y sobrepasa al Estado, es reconocer que nos inspiramos libremente en la idea libertaria de la democracia, según ha sido desarrollada por Claude Lefort, bajo el enigmático nombre y, en cuanto tal, creativo, de «democracia salvaje». (Abensour, 2007, p. 317).

Ahora bien, ¿en qué consiste dicha “idea libertaria” de la democracia? ¿Cuál es el sentido de la limitación y sobresignificación democrática? Para responder a estas preguntas es necesario examinar la lectura que hace Abensour de la «democracia salvaje» de Lefort y de la «verdadera democracia» de Marx. Como se verá a continuación, su articulación configura la hipótesis de la «democracia insurgente», y como se puede entrever en lo expuesto hasta ahora, se trata de una actividad instituyente, no antiinstitucional.

1.2 Una idea libertaria en la «democracia salvaje» de Lefort: la dimensión ontológica de la democracia

Con lo analizado previamente ya se puede perfilar la concepción de la democracia de Abensour como distinta a la teoría liberal tradicional o a la forma de entenderla en la opinión pública cotidiana. El filósofo francés rechaza de manera explícita la trivialización, banalización y el uso perverso del concepto como recurso legitimador de acciones realmente antidemocráticas:

En tiempos en los que el nombre de la democracia se asocia con guerras sangrientas, con cruzada del bien contra el mal, con torturas, es necesario, urgente, definir con la máxima precisión la democracia para separarla de esas empresas obviamente no democráticas [...]. De todos modos, la falta de caracterización de la democracia hace que ésta corra el riesgo de perder toda imagen que la haga reconocible, sería arrastrada hacia la zona gris de la trivialización universal. En el lenguaje cotidiano de nuestra sociedad, ¿no es constantemente confundida con el Estado de derecho o con el gobierno representativo? (Abensour, 2012b, p. 42)

Y para ser todavía más directo o explícito sobre su distancia con la comprensión liberal de la democracia, sostiene que es necesario distinguir claramente entre esta y el capitalismo:

Es decir, se considera ilegítimo el intento de proyectar la historia de la democracia sobre la del capitalismo, mientras que la burguesía no ha dejado de luchar contra los efectos de la sociedad a cuyo nacimiento ha contribuido. Se trata de arruinar la expresión «democracia burguesa», de hacerla estallar al reenviar cada uno de los dos términos hacia una historia propia, y lo suficientemente compleja, como para mezclarse sin confundirse. (Abensour, 2007b, p. 153)

En este sentido, o con el objetivo de resaltar dicha distinción, Abensour encuentra en Lefort una fuente muy valiosa para su proyecto de reconceptualización de la democracia. Uno de los elementos centrales de la propuesta filosófica de Lefort, y que Abensour incorpora, es la tesis que sostiene el carácter constitutivo del conflicto en la política y la democracia. Pero no se trata solamente de reconocer el conflicto como un fenómeno posible, sino de enfatizar en su irreductibilidad y en su necesidad como condición para la libertad. Esto lo sugiere Lefort a partir de la reactivación del pensamiento de Maquiavelo, específicamente de su genial intuición sobre la división de deseos en la comunidad política (el deseo de dominar y el deseo de no ser dominado, como se mencionaba anteriormente), y a través del concepto «división originaria de lo social».

Contrario a la comprensión tradicional del conflicto, incluida la liberal, que lo piensa como algo indeseable o algo que es necesario evitar porque constituye una amenaza de disolución o un obstáculo para alcanzar consensos en una sociedad bien ordenada, Lefort piensa la división como la condición de la sociedad misma o la condición del ser de lo social. Por eso se trata de una división originaria, porque la sociedad no existe como algo ya dado o algo previo a su manifestación en la división, sino que *es* la manifestación misma de la división; lo cual revelaría, además, su indeterminación o su imposibilidad de cierre definitivo o de realización plena. Así que la *forma de sociedad* se configura a través de esta división originaria. Por esta razón, para Lefort y Abensour, el concepto de división originaria de lo social resulta fundamental como criterio en el análisis del totalitarismo y su diferencia con la democracia. En efecto, el totalitarismo se define como la negación de la política porque es un modo de socialización que procede de la anulación de la pluralidad, la división y el conflicto, mientras que la democracia es una forma de sociedad que, a través del juego de la unidad y la división, asume el conflicto y la apertura a la indeterminación y la contingencia.

Según Lefort, la democracia se diferencia del totalitarismo en tres aspectos centrales: por la desincorporación del poder, por el vaciamiento del lugar del poder y por la disolución de los referentes de certeza. A diferencia del totalitarismo, la democracia no suprime la dimensión simbólica ni fusiona el poder, el saber y la ley en una entidad única, absoluta y localizable. A partir de su propia indeterminación, de la ausencia de fundamento del poder, de la ley y del saber, la democracia reconfigura, como matriz simbólica, esas dimensiones que hacen posible la socialidad humana y la contestación. De ahí que, para Lefort, la democracia también tenga que ver con las luchas por los derechos adquiridos y no reconocidos, pues se abre un espacio en el que emerge una multiplicidad de formas de lucha heterogéneas “en nombre del derecho”. No obstante, como lo señala Abensour (2007b), “el derecho no se piensa como instrumento de conservación social, sino como la fuente, en el sentido fuerte del término, de una sociedad que se constituye en la búsqueda de sí misma” (p. 184). Es decir, los movimientos democráticos por los derechos no se limitan al reconocimiento estatal, pues, para Abensour, estos son irreducibles y se apartan de toda forma de sujeto unificador que pretenda concentrar, condensar y englobar sus luchas. En consecuencia, lo específico de la democracia consistiría en la aparición y apertura de una “reivindicación continua, indefinida, que se desplaza de un espacio a otro, transversalmente, como si estuviera en juego, de

manera permanente, el antagonismo entre esta pluralidad efervescente que remite a una multiplicidad de polos y la coacción estatal” (Abensour, 2007b, p. 185).

Ahora bien, para resaltar esa dimensión inherentemente conflictiva de la democracia, Lefort utiliza el adjetivo de “salvaje”. Comprendida así, la especificidad de la democracia radicaría en esos rasgos que impiden reducirla a un conjunto de instituciones, a un régimen político, a una serie de procedimientos o a una mera gestión técnica. Como lo indica Abensour, el carácter salvaje de la democracia no alude a las “sociedades primitivas” o “sociedades salvajes”, tal como son denominadas de manera peyorativa por la antropología occidental y colonial. Tampoco alude a la idea de un estado de naturaleza prepolítico en un sentido histórico. Lo salvaje de la democracia tiene que ver, por el contrario, con su inherente resistencia a la domesticación y su disposición hacia la disrupción, turbación, dislocación y desarreglo:

«Democracia salvaje» evocaría, más bien, la idea de huelga salvaje, es decir, que surge espontáneamente, surge de sí y se desarrolla de manera «anárquica», independientemente de todo principio (*arkhé*), de toda autoridad –así como de reglas e instituciones establecidas- y se afirma como irreducible. (Abensour, 2007b, p. 251)

Ese es justamente el sentido de la “idea libertaria” de la democracia que Abensour recupera de Lefort. No como una versión contestataria o “agitada” de la democracia liberal, sino como algo distinto. Sin embargo, los rasgos libertarios de la democracia salvaje no deben comprenderse en el sentido ideológico dentro de la tradición anarquista, sino en un sentido ontológico. En otras palabras, la resistencia de la democracia a toda domesticación se comprende por su ausencia de fundamento último, esto es, porque su dimensión ontológica es “an-árquica”. Esta idea conduce a Abensour a realizar una comparación, que resulta muy productiva, entre el «principio de anarquía» desarrollado por Schürmann y la noción de «democracia salvaje» propuesta por Lefort.

El principio de anarquía lo extrae Schürmann de su lectura política de la ontología heideggeriana, en la cual se cuestiona la tesis metafísica de fundamentación de la praxis o de la acción. A partir de Heidegger, la acción no se concibe como derivada de un fundamento o *arkhé* último que le confiera sentido o fin. Por tanto, la acción tiene como “principio” la ausencia de *arkhé*, y por eso el «principio de anarquía» indica un principio que “se dice, pero para negarlo”. En esto coincide la esencia salvaje de la democracia, en la medida en que niega cualquier esencia definitiva, es decir, en tanto que se encuentran fuera del esquema principio-derivación. Para Abensour, la relevancia

que adquiere pensar la democracia salvaje a la par con el principio de anarquía, es que se revela su dimensión ontológica:

mi único propósito es mostrar la dimensión ontológica de la democracia salvaje que no podemos silenciar y cuya importancia desborda, ampliamente la fuerza de contestación que le reconocemos; o, mejor, esta fuerza de contestación no adquiere verdaderamente sentido hasta que no se concibe dentro de la dimensión ontológica. (Abensour, 2007b, p. 257)

De la comparación entre democracia salvaje y principio de anarquía, el filósofo francés extrae cuatro características coincidentes: la indeterminación del fundamento del poder, de la ley y del saber coincide con la ausencia de fundamento último para la acción; la permanente interrogación de lo social que expresa el reconocimiento de la contingencia y del acontecimiento coincide con el abandono de todo esquema de finalidad con respecto a la acción; la desincorporación del poder corresponde con el abandono de las ontologías del cuerpo que da paso a una concepción topológica del lugar político o del espacio de aparición de la acción; y, finalmente, coinciden en el proyecto de repensar la filosofía política desde el redescubrimiento de lo político al margen de la tradición y desde el abandono del fundacionalismo político. Para Abensour, estas coincidencias o correspondencias permiten dar cuenta de la dimensión ontológica de la contestación democrática. En otras palabras, es la dimensión ontológica la que permite poner de manifiesto por qué la democracia se constituye como contestación permanente. Así lo describe el filósofo francés:

La democracia salvaje, como experiencia del Ser que adviene, se inscribe en el tiempo, acoge el acontecimiento sin los apoyos de la tradición, está abierta a los combates de los hombres, despierta su fuerza instituyente siempre en exceso bajo las formas instituidas y está dispuesta a cuestionar aquello que se considera perteneciente al orden establecido. (Abensour, 2007b, p. 272)

Como se puede notar, ese exceso de la fuerza instituyente de la democracia salvaje es comprendido por Abensour como el elemento clave que da sentido a la confrontación permanente contra cualquier entidad que se asuma como principio o fundamento último. De ahí que el Estado, concibiéndolo como lógica de reconciliación, mediación e integración total —fundamento último por excelencia—, sea el objetivo de la contestación incesante de la democracia: “la revolución democrática, como revolución, ¿no mantiene, necesariamente, un movimiento contra el Estado, un

desorden contra el Estado, contra esta reconciliación mistificadora y esta integración falaz?” (Abensour, 2007b, p. 274).

Ahora bien, aunque Abensour extrae del concepto de democracia salvaje de Lefort su hipótesis de la democracia contra el Estado como consecuencia lógica o como resultado de “tomar en serio” la idea de conflicto e indeterminación, es posible interpretar dicho concepto de forma distinta. En efecto, tal como es sugerido por Ingram (2006), la filosofía política de Lefort es ambigua en ciertos aspectos y da pie a interpretaciones divergentes. Este es el caso de Abensour y Marcel Gauchet, quienes tienen lecturas muy diferentes sobre la reconceptualización de la democracia que realiza Lefort. El primero tiene una interpretación más fuerte desde una postura libertaria de izquierda, mientras que el segundo realiza una lectura de Lefort bastante moderada desde el liberalismo (Ingram, 2006, p. 39). Más allá de lo anecdótico, puede resultar útil examinar la interpelación polémica²⁹ entre estos dos autores para resaltar la particular manera en que Abensour comprende, no solo a Lefort, sino, sobre todo, la democracia.

En un libro de entrevista del 2003 titulado *La condition historique*, Gauchet acusa a Abensour, y a otros autores que, a su juicio, se dejan tentar por los ideales de la utopía o de la democracia salvaje, de encerrarse en un *revoltisme* caracterizado por una mala combinación entre filosofía de la democracia y el imaginario de la “radicalidad subversiva”. Por supuesto, su apreciación se explica porque parte de una concepción liberal de la democracia³⁰, dentro de la cual no hay cabida para pensar en una sociedad distinta. Desde su perspectiva, la democracia no puede combinarse con la “denuncia infinita” o “la denegación sin límite” de la realidad que supone la utopía y la política radical, porque simplemente la idea de una sociedad otra que la democrática liberal es inconcebible: “no es absurdo declarar terminada la historia (...) vivimos sobre los logros de la democracia liberal que, incluso desarticulada, sigue siendo un sistema irreversiblemente instalado” (Gauchet, 2007, 19, 39). En este sentido, dado que la política tiene que ver con la *normalidad* de la sociedad

²⁹ Aunque Abensour y Gauchet habían colaborado juntos en los años 70's en las revistas *Textures* y *Libre*, junto con Castoriadis y Lefort, e incluso habían realizado un escrito en común sobre Étienne de la Boétie en 1976 (*Présentation. Les leçons de la servitude et leur destin*), tuvieron recorridos intelectuales distintos una vez se desintegró el grupo por cuestiones teóricas e ideológicas. Años después, en 2003, Gauchet criticó explícitamente a Abensour en *La condition historique* y este respondió con una carta abierta titulada *Lettre d'un «révoltiste» à Marcel Gauchet, converti à la «politique normale»* publicada en 2004.

³⁰ El giro liberal de Gauchet y su influencia en el pensamiento neoreaccionario y neoconservador francés, se explica de manera amplia en el artículo “Marcel Gauchet ou le consensus conservateur. Enquête sur un intellectuel de pouvoir” de Bantigny y Théry-Astruc en el 2015, y en el artículo de opinión “L'insaisissable monsieur Gauchet” de Faure publicado en el 2016 en el periódico *Liberation*.

existente y con la defensa de la democracia liberal como “horizonte insuperable”, su interpretación de Lefort reduce la indeterminación de la democracia al vaciamiento simbólico del poder, pero ocupado físicamente por las instituciones representativas y el Estado, que no pueden ser considerados más que como insuperables. Lo cual reduce también el conflicto democrático al pluralismo parlamentario. Para este autor, la apertura que tiene la democracia hacia el conflicto, aunque pueda ser su rasgo diferencial respecto al totalitarismo, también es su debilidad. Es decir, el mayor peligro para la democracia sería la democracia misma y, por tanto, considera que es necesario condicionar el conflicto dentro de un orden legal e institucional que lo mantenga dentro de sus límites. Su interpretación hace énfasis en la priorización del orden jurídico y en la delimitación de espacios bien definidos para la participación política, lo cual supone también la subordinación de la soberanía del pueblo junto con su amenaza desestabilizadora.

Para Abensour, por el contrario, la política tiene que ver con la irrupción de la acción y con la interrupción de la normalidad. Por eso, la mayor amenaza para la democracia no es la democracia misma, ni su dimensión conflictiva, ni la acción del pueblo, sino su cristalización en un arreglo institucional que termine domesticando el conflicto a tal punto que neutralice o anule la capacidad transformadora de la democracia. Precisamente, en respuesta a la acusación de *revoltiste*, Abensour sugiere que es bastante simplista reducir la democracia aun marco, como lo hace Gauchet, pues si se acepta concebir la democracia como algo distinto de un régimen político, se puede comprender en qué sentido el reconocimiento del conflicto multiplica los “focos de invención colectiva” y posibilita la voluntad de autonomía suscitando una serie de experiencias de libertad política. En lugar de ser una amenaza o un peligro para sí misma, la revolución democrática se muestra como un proceso o una apertura sin fin que no se inmoviliza en su resultado, sino que se arriesga al sumergirse en la incertidumbre. Nuevamente, se trata de resaltar el carácter dinámico y excesivo de la democracia que se configura como acción política instituyente de contestación incesante contra la lógica del *todos Uno*, la lógica de la mediación, integración y cristalización:

Al contrario de lo que usted sostiene, la democracia no es una forma cristalizada o en vía de cristalización o de autonomización, que instauraría una organización de poderes y las reglas del juego. Ella es más bien un movimiento continuo, un actuar político que en su manifestación misma trabaja para deshacer la forma-Estado y detener su lógica (dominación, totalización, mediación, integración) para sustituirla por la suya propia, la del pueblo soberano, en lucha

contra las reconciliaciones mistificadoras y las integraciones engañosas. La democracia es la institución determinada de un espacio conflictivo, de un espacio contra, de una escena agonística sobre la cual se enfrentan dos lógicas antagónicas: la de la autonomización del Estado, en cuanto forma, y la de la vida del pueblo, en cuanto acción, actuar político. (Abensour, 2007c)

A pesar de su polémica con Gauchet, Abensour reconoce que existe una tensión o ambigüedad en el pensamiento de Lefort, y que lleva a este autor a no insistir lo suficiente en la contestación de la democracia contra el Estado, sino en la lucha por los derechos. Por esta razón, si bien la democracia salvaje es una figura *posible* de esa escena agonística, no remite *necesariamente* a ella. Justamente, esto es lo que Abensour sugiere al preguntarse lo siguiente:

¿No se encuentra «lo salvaje» expuesto a ser reconducido y por tanto reducido a un modo de ser, a un modo de manifestación, a un estilo de época ante todo caracterizado por una crisis de fundamentos, sin que se revivan todas las consecuencias de esta crisis? Por otro lado, ¿no hay un cierto peligro de aproximar la idea de democracia salvaje a la idea de derecho, y a su lucha por la preservación de los derechos adquiridos y la conquista de nuevos derechos? Incluso si resulta legítimo disociar el derecho de la idea de dominación y asociarla con la de resistencia, esta lucha por el derecho busca en última instancia el reconocimiento y la sanción estatal de derechos en litigio, ¿no concluye *volens nolens* en un reforzamiento del Estado, o aún peor, en una reconstrucción permanente del Estado? (Abensour, 2012b, pp. 33-34)

Estas interrogantes constituyen un elemento central en la distancia que Abensour va a tomar del pensamiento de Lefort y que van a explicar, a su vez, por qué propone otro concepto para dar cuenta de la especificidad de la democracia. Aunque esa distancia no es tan profunda, sí va a permitir radicalizar la noción de la democracia salvaje a partir de una articulación con el pensamiento del joven Marx sintetizada en su concepto de «verdadera democracia», la cual conducirá finalmente a la hipótesis de la «democracia insurgente» de Abensour.

1.3 La contestación incesante en la «verdadera democracia» de Marx

Un aspecto muy significativo del pensamiento de Abensour, y que lo diferencia de muchos de sus contemporáneos, e incluso de autores que lo influenciaron enormemente como Lefort o Arendt, es que está atravesado por un esfuerzo de mostrar la relevancia de Marx para repensar la política y la

emancipación. En lugar de ver en Marx un autor que reduce la política al determinismo económico o a una concepción teleológica de la historia, o como el teórico responsable de los regímenes totalitarios comunistas del siglo XX, el filósofo francés reactiva un pensamiento complejo cargado de tensiones internas, pero valioso para rescatar la política y la democracia de su deriva liberal, y la utopía de su degeneración totalitaria.

Para Abensour, una de las condiciones necesarias para dicha reactivación es separar, en sintonía con Maximilien Rubel, el pensamiento de Marx del marxismo como doctrina oficial. De ahí que sea fundamental, no solo volver a los textos propios del filósofo alemán, sino, específicamente, a aquellos textos que son concebidos por el marxismo como propios de una etapa de ingenuidad política juvenil y que, por ello, no merecen la misma consideración que los textos maduros centrados en la crítica de la economía política³¹.

En *La democracia contra el Estado*, Abensour (1998) realiza un análisis de aquellos textos de Marx menospreciados por la tradición marxista, e incluso por Marx mismo³², que permiten cuestionar una de esas interpretaciones asentadas más recurrentes tanto por el marxismo como por los críticos del filósofo alemán: la que afirma el repliegue y negación de lo político por la primacía de lo social, o lo económico, en la obra de Marx. Los textos del joven Marx en los que se centra Abensour en su análisis, los textos de 1842-1844, indican, para el filósofo francés, que en el pensamiento de Marx podemos encontrar una interrogación filosófica sobre la política y un “momento maquiaveliano”³³ que manifiestan una preocupación por el ser de la política, por el lugar específico de la política, por su dimensión irreducible y por su relación con la emancipación. La noción que desarrolla Marx en este periodo y que condensaría estos elementos de un redescubrimiento de la política orientado hacia la emancipación es la «verdadera democracia».

A partir de la lectura de los textos de 1842 y comienzos de 1843, en el momento en que Marx escribe diversos artículos periodísticos publicados en la Gaceta Renana, Abensour caracteriza el

³¹ Abensour toma distancia del marxismo tradicional u ortodoxo en diferentes aspectos. Uno de ellos es que no concibe la obra de Marx como dividida en dos etapas, pues piensa que, a pesar de las tensiones internas, de aproximaciones metodológicas distintas o del énfasis en ciertos temas, hay problemáticas que permanecen como una “dimensión latente” en su obra. Precisamente, la cuestión política es una de ellas.

³² Esta apreciación se puede observar en el *Prólogo de la crítica de la economía política* de 1859, donde Marx presenta una autointerpretación y una autocrítica de sus posturas teóricas durante ese periodo juvenil de 1843.

³³ La noción de “momento maquiaveliano” corresponde a Pocock, y hace referencia a una reactivación de la *vita activa* como era comprendida por los antiguos griegos, a la elección de la república como única forma de régimen que permite la plenitud de la vida política, y a la permanencia en el tiempo de la forma-república. Sin embargo, Abensour utiliza el término con respecto a Marx para señalar su intención de pensar la dimensión irreducible de lo político.

proyecto de Marx como enmarcado en la filosofía del Estado racional de origen hegeliano que expresa la intención de una emancipación de lo político con respecto a lo teológico. En estos textos se puede apreciar una necesidad teórica y política de reconocer la autonomía irreducible de lo político y su consistencia singular como determinante para deslegitimar y descentrar la primacía de la religión en las formas políticas que reflejaban el “Antiguo Régimen”. Esta autonomía de la dimensión política como determinante va a estar concebida en estos textos bajo la figura del Estado, y la centralidad va a desplazarse, entonces, de la religión, o de la creencia en Dios como el fundamento de legitimación y de origen del Estado, al Estado sobre sí mismo.

Con Maquiavelo y Spinoza, Marx logra el redescubrimiento o la reconquista de lo político frente al despotismo teológico y, de este modo, consigue pensar lo político, no ya a partir de la religión o de un principio externo a la política, sino a partir de lo político mismo. A su vez, esto conduce a Marx a rechazar tanto una concepción empírica como contractual del origen y legitimidad del Estado, acogiendo, más bien, una concepción especulativa del Estado heredada de Hegel:

El Estado es concebido por Marx como una totalidad orgánica, como un ente cuyo modo de ser específico es el sistema. Así la unificación de lo múltiple que realiza el sistema Estado, o el Estado como sistema, no debe ser pensada como una unidad-resultado que provendría de una asociación o de una conexión —armoniosa o conflictiva— de lo múltiple (punto de vista empirista), sino según el modelo de una unidad de carácter orgánico. La idea del Estado más ideal, esto es, especulativa, es construida partiendo de la idea del Todo, escribe Marx, o también de la “razón humana. (Abensour, 1998, pp. 37-38)

Este pensamiento especulativo concibe el Estado como la realización de la razón, como el proceso de integración de la singularidad a la unidad orgánica, o como el proceso según el cual lo particular es iluminado por lo universal. Sin embargo, este pensamiento especulativo, que concibe el Estado como organismo, pero también como sujeto, termina siendo una absolutización de la autonomía de la política que conlleva a concebirla como una esfera heterogénea, espiritual e ideal. Por eso Abensour se pregunta: “¿no termina Marx haciendo de la política nuestra religión? [...] ¿no abandona al mismo tiempo el suelo de la política?” (Abensour, 1998, p. 47).

En efecto, en los textos de 1842 Marx parece dirigirse hacia la sacralización y absolutización del Estado. Sin embargo, en 1843 se produce una crisis en el pensamiento del joven Marx que no solo rompe definitivamente con el ideal del Estado racional hegeliano, algo que ya venía gestándose

desde 1842, sino también con la idea de que la revolución política es suficiente para la transformación social. En *Sobre la cuestión judía* y en la *Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción*, Marx desarrolla la idea de una emancipación más radical, la cual, por otra parte, permite criticar la emancipación política y poner en evidencia lo que en realidad es: una emancipación de una clase particular y no de la humanidad. La crítica de la religión, que motivaban los textos de 1842, se desplaza, a partir de la crisis 1843, hacia una crítica de la política.

Pero para Abensour esta crítica de la política no debe interpretarse como una salida del momento maquiaveliano o una negación de la política, sino como la profundización del redescubrimiento de lo político. Es decir, la desacralización del Estado, que constituye el proyecto de la crítica de la política, no implica su negación, sino que, con el nuevo giro copernicano que conlleva, impide “una excrecencia de lo político prescribiéndole y asignándole límites para, de alguna manera, salvarlo. Es exactamente éste el objetivo que procura el proyecto de la crítica de la política” (Abensour, 1998, p. 50). Si con la crítica de la religión los seres humanos dejaban de girar alrededor de la figura de Dios para establecer como eje de gravitación el Estado, con la crítica de la política los seres humanos ya no giran alrededor del Estado, sino sobre sí mismos. El Estado, si ya no es concebido como centro absoluto, se presenta, entonces, como preso de una *sobresignificación* de un horizonte que lo excede, y este horizonte es el de la «verdadera democracia», el horizonte donde la democracia adviene en su verdad.

En la *Crítica del Derecho del Estado de Hegel*, Abensour, a partir de una lectura política de este texto³⁴, encuentra la elaboración del concepto de «verdadera democracia» en relación con la crítica a Hegel, pues se trata de oponer dos modos de pensar la política: uno burocrático y otro democrático. Es decir, la concepción hegeliana sostiene una representación burocrática del mundo, desde la perspectiva de Marx, porque comprende el Estado como una totalidad orgánica, como el único sujeto-centro de toda actividad y como una entidad autónoma o exterior a la sociedad. A esta representación burocrática Marx contraponen la democracia y su lógica destotalizadora y descentrada del Estado. Por esta razón, la crítica política de Marx, en el marco de su crítica a Hegel,

³⁴ Como lo afirma Abensour, este texto de Marx puede interpretarse desde una lectura política —que es la que él propone—, pero también desde una lectura sociológica —que es la interpretación tradicional derivada, en parte, por la autointerpretación que hace el propio Marx de su obra—, según la cual se expone una crítica epistemológica (materialista) de la filosofía de Hegel con el propósito de describir “científicamente” la relación entre el Estado y la sociedad civil. Desde esta lectura, el factor determinante del Estado no está en sí mismo, sino en las condiciones materiales de vida, en la estructura económica de la sociedad o en la sociedad civil.

constituye, entonces, no la negación de la cuestión política, sino un pensamiento de la especificidad de lo político o del ser de lo político en relación con la democracia, en relación con la actividad del sujeto político que sobresignifica al Estado: el *demos*. No se trata de pensar la política en función de la Idea concebida como sujeto, como lo hace Hegel, sino de pensarla en función del “sujeto real” que es fuente de actividad originaria. Ni la Idea, ni el Estado, ni la sociedad civil, ni la familia son concebidos por Marx como esa fuente originaria, sino el *demos total*, y es mediante este sujeto real que se puede comprender la objetivación política (la objetivación en una constitución) como emanando de sí misma, porque la democracia, como autodeterminación del *demos* que viene a su existencia y a su verdad, reduce la constitución a su “propia obra”.

Así pues, para Abensour el proyecto de Marx, a partir de la crisis de 1843, consiste en una búsqueda del ser de lo político y en una búsqueda de la verdadera democracia, y ambas búsquedas coinciden hasta confundirse: “Preguntarse sobre la esencia de lo político conduce a la cuestión de la democracia; poner de manifiesto la diferencia específica de la democracia con respecto a las otras formas de régimen replantea el problema de la lógica de lo político” (Abensour, 1998, p. 72). Pero, ¿qué es exactamente la verdadera democracia? ¿Qué es el *demos total*?

Uno de los rasgos más enigmáticos de la verdadera democracia, tal como lo describe Marx, es la desaparición del Estado político con y por el advenimiento de una comunidad política que accede a su verdad. Marx lo expresa de la siguiente manera:

Los franceses modernos han interpretado esto en el sentido de que en la verdadera democracia el Estado político desaparece. Y eso es cierto en el sentido de que, como Estado político, como constitución, ya no vale para la totalidad. (Marx, citado por Abensour, 1998, p. 71)

Esta “desaparición” del Estado político podría interpretarse como la abolición del Estado y de la política en el momento en que la democracia alcanza su verdad o, en otros términos, una vez alcanzada la realización de la sociedad; es decir, una vez alcanzado el comunismo y la sociedad sin clases. Sin embargo, ¿cómo dar cuenta de esta situación paradójica en la que una comunidad política que alcanza su verdad conduce a la negación de la política misma? ¿Qué significa la desaparición del Estado político?

Abensour rastrea cuatro características de la verdadera democracia que arrojan luz sobre cómo interpretar ese pasaje de Marx y el rasgo enigmático que describe. La primera característica es que

la verdadera democracia implica pensar lo político en la perspectiva de la soberanía del pueblo, y esto a su vez implica que la democracia es concebida como la forma acabada de la política³⁵. Una de las consecuencias que extrae Abensour de esta característica con respecto al estatuto de lo político es que, si bien la política puede ser pensada en relación con la dominación, es irreducible a ella, pues “lo que se pone en cuestión en y por lo político, es la puesta en práctica de un vivir-juntos de los hombres según las exigencias de la libertad” (Abensour, 1998, p. 74). Dicho de otro modo, pensar la política desde la perspectiva de la soberanía del *demos* y no de la del *monos* implica pensar lo político como la institución de una comunidad entre los seres humanos y no como la afirmación de la unidad encarnada en el Rey o en el Estado. Por eso, según Abensour, para Marx la política no puede pensarse como dominación, sino como vínculo irreducible, como el establecimiento de un ser-juntos orientado a la libertad y, por lo mismo, la democracia se presenta también como la forma acabada de la política.

La segunda característica de la verdadera democracia es la reducción de la objetivación constitucional. En la objetivación de la constitución monárquica, por ejemplo, la parte (la constitución, el Estado político) subsume y determina el todo, el *demos*. Se produce una excrecencia del Estado político, encarnada en el monarca, que se cristaliza como esfera externa, separada y determinante, lo que transforma la objetivación en alienación. Pero esta relación entre las partes y el todo es distinta en la democracia gracias a una operación que el filósofo francés denomina «reducción»:

La constitución democrática no se reifica, no se cristaliza, no se erige en tanto que potencia o forma extraña situada por encima del sujeto y vuelta contra él. La resolución de la constitución (el hombre socializado) aleja el peligro de petrificación ya que entraña una reducción de la constitución, una determinación de sus límites en tanto que momento, puesto que le asigna el estatuto de momento. (Abensour, 1998, pp. 80-81)

La alienación política es evitada en la democracia porque el proceso de reducción, la determinación de los límites, sitúa a la constitución, al Estado político, como solo un momento de la existencia

³⁵ A diferencia de Hegel, que piensa la política desde la soberanía del monarca y para quien la monarquía es la culminación de la Idea, del Estado y de todas las formas políticas, Marx piensa que la monarquía no puede comprenderse a partir de ella misma porque está determinada por el sujeto real, el *demos*. Por eso, al pensar lo político desde la perspectiva de la soberanía del *demos* y no del monarca, la democracia es la forma más acabada, porque la democracia no depende de algo exterior a sí misma, sino que se autoinstituye en ella el sujeto real.

del *demos* que, además, se presenta como algo que surge del propio *demos* y no de algo exterior a él. Es el pueblo, como afirma Marx, el que crea la constitución y no a la inversa.

La constitución se presenta, entonces, como autoconstitución o autodeterminación del pueblo y esto, a su vez, revela una particularidad fundamental del pueblo, a saber, la de ser un sujeto que es su propio fin. Para Abensour, lo que esto significa es que el *demos* “no corresponde a una realidad sociológica, no es en absoluto social, sino que se sostiene enteramente sobre su querer-ser-político. El pueblo existe, adquiere su identidad de pueblo, en tanto se quiere pueblo. La grandeza del pueblo es su existencia” (Abensour, 1998, p. 82). Dado que el pueblo no preexiste a su determinación política —algo que ya se mencionaba con la lectura que hace Abensour de Lefort: la sociedad no preexiste a su institución política—, y esta se ve limitada, reducida, a solo un momento como autodeterminación del pueblo, es posible la generalización de la actividad política del pueblo al conjunto de las esferas de la sociedad. En otras palabras, es posible la articulación de lo político y lo social.

En efecto, para Abensour, el proceso de reducción es un proceso que se lleva a cabo en dos momentos: un primer momento negativo de limitación o retracción, que evita la alienación política, y un segundo momento productivo de reapropiación que, gracias a esta limitación, extiende la actividad del pueblo a todos los dominios (no políticos) donde pueda desplegarse. Es decir, mediante el bloqueo de la universalidad de la forma-Estado, gracias a la reducción, es posible la reapropiación de la universalidad por parte del pueblo para extender la experiencia de universalidad en la esfera política a otras esferas. De ahí la articulación entre lo social y lo político, y de ahí la “paradoja de la reducción”:

Es porque el momento político es reconducido a lo que es que puede ser extendido al conjunto de las esferas de lo social para irrigarlas difundiendo en ellas un actuar democrático. Tal es la paradoja de la reducción: el bloqueo que ella entraña, y que previene la transfiguración del elemento político en forma-Estado, vuelve posible la extensión de lo que está en juego y lo muestra en la esfera política —una experiencia de universalización, la negación de la dominación, la constitución de un espacio público isonómico— como si, vuelto así a sus raíces más profundas, el actuar democrático pudiera fenomenalizarse en el espacio público en tanto que tal, modalizarse en el conjunto de la vida del pueblo. (Abensour, 1998, p. 124)

La tercera característica que rastrea Abensour es que esa autoconstitución del pueblo (o autoinstitución democrática de lo social) se configura como una actividad permanente. Debido a que, para Marx, el proceso de objetivación constitucional en la democracia siempre está referido a su fuente originaria (la actividad del *demos*), este movimiento permanente de remisión a la fuente es lo que impide la alienación y petrificación de la constitución o del Estado político y posibilita que “la energía del *demos* mantenga intacta su condición de fuerza viva, su movilidad, su plasticidad y su fluidez” (Abensour, 1998, p. 84). En el momento en que el *demos* no se refleja en su objetivación, o en el momento en que la constitución no se refleja como la obra del *demos*, como su “expresión real” —para usar los términos de Marx—, el pueblo está en la capacidad de autoconstituirse gracias a su potencialidad, movilidad y fluidez permanente. La democracia se manifiesta, entonces, como un movimiento continuo de actividad instituyente, incluso, o sobre todo, cuando se despliega el momento constitucional.

Nuevamente se pone en evidencia lo que ya se mostraba cuando Abensour examinaba la dimensión ontológica de la democracia en su “esencia salvaje”, a saber, que lo específico de la democracia es que, como proceso instituyente de lo social, excede continuamente sus formas instituidas. Pero decir que excede no implica necesariamente afirmar la imposibilidad de darse instituciones. Como se verá más adelante, la relación entre la actividad instituyente y el poder instituido en Abensour no es necesariamente de mutua negación, sino que es posible una articulación. Para este propósito, resulta fundamental comprender el sentido de la “desaparición del Estado” en la verdadera democracia.

En esta vía, Abensour expone la última característica de la verdadera democracia para Marx: en la democracia la relación entre el Estado político y las otras esferas de la existencia de la sociedad es una relación inédita y, por esta relación inédita, el Estado político desaparece como forma organizadora. La relación inédita configurada en la democracia es una relación no jerárquica entre el Estado político y las otras esferas. Gracias a la reducción, la parte (el Estado político) no se eleva como esfera separada, sino que es reducida a su justa medida como momento particular, y por eso no logra asumirse como el todo, como el universal, ni consigue dominar o determinar las partes. Así, la reducción configura una relación interna y más horizontal entre la parte y el todo, e impide que el Estado político adquiera el estatuto de forma organizadora y unificadora.

Es en este sentido que el Estado político desaparece en la verdadera democracia. La desaparición no significa la extinción sin más del Estado junto con la negación de la política, como si la verdadera democracia se pudiera traducir en la realización de lo social (tal como se ha concebido tradicionalmente el comunismo o la anarquía), sino en la desaparición del Estado político en cuanto forma organizadora, en cuanto totalidad separada o externa, unificadora y dominante. En absoluto significa la desaparición de lo político o la disolución de lo político en lo social; ni su contrario, la fetichización de lo político o la disolución de lo social en lo político:

Si entendemos así, entonces, a Marx y al problema de la política, estamos tan lejos del anarquismo como del comunismo, tan lejos de una espontaneidad social que se autorregula como de la emergencia de la comunidad genérica más allá de lo político, fuera de lo político. La tesis de la desaparición grosera del Estado [...] puede sostenerse tanto menos cuanto que Marx reconoce la heterogeneidad del momento político y, al mismo tiempo, reconoce que ese momento, limitado a su justa medida, posee una especificidad que lo vuelve indispensable para la emancipación de las otras esferas. (Abensour, 1998, p. 94)

Para Abensour, la noción de «verdadera democracia» de Marx tiene el mérito de minar la asociación tradicional de la política con el Estado y, en su lugar, de introducir una oposición fundamental entre dos lógicas: la oposición entre la autoinstitución democrática de lo social y el Estado moderno. Si bien a partir de 1844, como lo reconoce Abensour, Marx parece centrar su pensamiento ya no solo en la crítica de la política sino en la crítica de la economía política, y parece derivar la primera de la segunda, para el filósofo francés la cuestión de la especificidad de la política, la cuestión de la verdadera democracia y, por tanto, esta oposición entre la lógica de la actividad autoinstituyente del pueblo y la lógica del Estado como forma organizadora y unificadora, no desaparece en la obra Marx sino que permanece como una “dimensión oculta y latente” que vuelve a surgir con toda su fuerza, potencialidad y centralidad en 1871 a la luz del acontecimiento político de la Comuna de París.

En los textos donde Marx analiza lo ocurrido en la Comuna se puede apreciar que, para él, lo valioso e incomparable de esta experiencia es que se trató, por primera vez, de la “reconquista por el pueblo y para el pueblo de su propia vida social” (Marx, citado por Abensour, 1998, p. 113), en oposición frontal con un aparato estatal hipostasiado que la paralizaba y la dominaba:

De ahí la originalidad de la Comuna: en contradicción absoluta con el Estado, la Comuna establece una ruptura en la historia revolucionaria; por primera vez, no se trata ya de apoderarse del Estado para apropiarse de sus poderes y ponerlos al servicio de un nuevo grupo social; se trata, para el proletariado, de destruir el poder del Estado moderno. No es ya esta o aquella forma de Estado —monarquía o república— la que es rechazada, es más bien el Estado mismo en tanto que forma, en la conciencia implícita de que esta misma forma —poco importa su nombre o su pertenencia política— contiene en sí una relación de dominación específica y aborrecible en tanto que tal. (Abensour, 1998, p. 114)

Si en 1843 la verdadera democracia era concebida por Marx como la desaparición del Estado político, en 1871, la Comuna, la instanciación de la verdadera democracia, constituiría para el filósofo alemán la destrucción del Estado moderno. Pero, aunque este desplazamiento de énfasis (entre desaparición y destrucción) indique cierta radicalidad, para Abensour la concepción de Marx es más compleja de lo que aparenta, pues revela cierta tensión y contradicción. Aunque Marx parece sostener por momentos una concepción instrumental del Estado —esto es, concebir el Estado como neutral y dependiente de la clase que utilice el poder estatal—, en otros momentos, particularmente en los textos referidos a la Comuna, parece ir más allá, no solo de esta concepción instrumental del Estado, sino también de una concepción que rechaza toda forma política porque parece sostener la necesidad de la realización de lo social o de una socialización acabada. Sin embargo, ni jacobinismo, ni “inmediatamente social”, afirma Abensour. La verdadera democracia no implica la negación de toda forma sino del formalismo, de la pretensión de hipostasiar esta forma. Se trata, entonces, de la afirmación de la capacidad autoinstituyente del pueblo de constituirse una forma política, un nuevo lazo político, que potencie esta misma capacidad y no que la paralice. La experiencia de la Comuna de París configuró esta forma política “singular” como “Constitución comunal”, una forma política que, para Marx, evita la autonomización y alienación o que evita volverse una forma organizadora, totalizante y unificadora, en la medida en que se constituye desplegándose en una “insurrección permanente contra el Estado-aparato”, es decir, contra aquello mismo que produce la autonomización y alienación. Aquí ya se pone de manifiesto el elemento central de la noción de democracia insurgente que desarrolla Abensour, esto es, la democracia como una acción permanente contra el Estado:

El término significa claramente que el advenimiento de la democracia es la apertura de un escenario agonístico que tiene por objetivo «natural» y privilegiado el Estado, o incluso que la democracia es el teatro de una «insurrección permanente» contra el Estado, contra la forma de Estado unificadora, integradora, organizadora. (Abensour, 2012b, p. 35)

Específicamente, la lucha que la democracia entabla permanentemente contra el Estado es doble: por un lado, contra el Estado “antiguo”, forma organizadora ya instituida, y contra el Estado “nuevo”, toda pretensión de cristalizar y paralizar la acción autoinstituyente del pueblo. En esta cesura entre la doble lógica del Estado y la lógica de la democracia como apertura a la acción del pueblo tiene lugar la democracia insurgente.

El énfasis en la acción del pueblo es fundamental para esta concepción de la democracia. En primer lugar, porque señala una distancia radical con respecto al liberalismo: no se trata de la oposición clásica liberal entre el individuo como ciudadano y el Estado, sino del pueblo, la comunidad política del *todos unos*, contra el Estado, forma unificadora del *todos Uno* — tal como se explicaba anteriormente—. En segundo lugar, y en relación con lo anterior, porque la lucha contra el Estado como forma unificadora, negadora de la pluralidad, es una lucha permanente por mantener la interrogación enigmática que tiene la sociedad sobre sí misma o, en otros términos, es una lucha constante por preservar la no-identidad del pueblo consigo mismo. Y, en tercer lugar, porque, dado que el pueblo no tiene una identidad ya establecida —no preexiste a su autoinstitución política como pueblo—, la temporalidad de la democracia no es una temporalidad de la presencia o de la autocoincidencia, sino del acontecer, de la discordancia.

A partir de este énfasis en la acción del pueblo se puede comprender también por qué Abensour designa esta concepción de la democracia como “insurgente” en lugar de “insurreccional”:

Si he preferido democracia insurgente a democracia insurreccional se debe a que, gracias a la forma verbal, puedo hacer notar dos características:

- La democracia no es un régimen político, sino que en primer lugar es una acción, una forma de acción política, específicamente aquella en que la irrupción del demos, el pueblo, en la escena política —en oposición a lo que Maquiavelo llama los «grandes»—, lucha por el establecimiento de un Estado de no dominación en la ciudad.

- La acción política concernida no es la de un instante, sino la acción continúa inscrita en el tiempo, siempre a punto para resurgir debido a los obstáculos hallados. Se trata del nacimiento de un proceso complejo, de una institución de lo social, orientado a la no dominación que constantemente se concibe para mejor perseverar en su ser y deshacer los movimientos de oposición que amenazan con aniquilarla y regresar a un estado de dominación. (Abensour, 2012b, pp. 42-43)

Ahora bien, ya se han expuesto las razones por las cuales Abensour toma distancia con respecto a la noción de democracia salvaje de Lefort: a saber, porque es una concepción de la democracia que, a pesar de todas sus virtudes —y que Abensour no duda en retomar—, puede recaer en la consecuencia del reforzamiento estatal por medio de la centralidad en la lucha por los derechos; es decir, puede caer en la mistificación del Estado como marco insuperable y en la pérdida de la oposición constitutiva de la democracia contra el Estado. Pero, si esta oposición constitutiva de la democracia es reapropiada a partir de la lectura del joven Marx, ¿por qué elaborar una noción distinta a la noción de verdadera democracia de Marx? En otras palabras, ¿qué es lo que falla en la concepción de Marx para que sea necesario elaborar una noción distinta?

Para Abensour, volver a Marx significa encontrarnos con un pensamiento que resignifica la cuestión política en su irreducible especificidad y en relación con la democracia, como un conflicto entre la lógica del Estado y la lógica de la acción democrática del pueblo. Marx nos plantea, entonces, otra vía que supera la disyuntiva entre, por un lado, un rechazo a la democracia por concebirla como una forma de dominación y, por otro lado, una moderación o domesticación de la democracia bajo el dispositivo ideológico del Estado democrático o el Estado de derecho. La disyuntiva solo funciona bajo la presuposición de que la democracia está inevitablemente asociada al capitalismo, al liberalismo, al Estado y al sistema electoral de representación; y, por tanto, partiendo de una crítica de la dominación no se puede sino rechazar también la democracia, y al hacerlo desde de la defensa del orden establecido no se puede sino moderar los excesos a que la democracia podría dar lugar. El valioso aporte de Marx, para Abensour, radica en cuestionar de raíz esa presuposición y afirmar, tal como lo plantea el filósofo francés, que la democracia o se opone a la lógica del Estado o no es democracia.

Sin embargo, hay un elemento fundamental para repensar la democracia que Abensour retoma tanto de Arendt como de Lefort, y que parece ausente en el pensamiento de Marx: la pluralidad y

el conflicto. La política en cuanto acción y en cuanto vínculo, y no como dominación o *techné* — que es la forma en que Abensour la comprende— implica que tiene lugar en el espacio conflictivo del vivir-juntos; aún más, es la acción instituyente de ese espacio. A pesar de que, según Abensour, Marx concibe la política no como dominación, sino como vínculo, no lograría dar cuenta de la dimensión constitutiva (ontológica) de la pluralidad y el conflicto, porque, por un lado, piensa el conflicto solo en términos de clase y, por tanto, como histórico y superable en la verdadera democracia; y, por otro lado, porque piensa la verdadera democracia en relación con el *demos total* bajo la lógica de la filosofía de la subjetividad propia de la modernidad. En palabras de Abensour:

Es necesario subrayar que Marx piensa la verdadera democracia bajo el signo de la unidad —es decir, permanentemente trabajada por una voluntad de coincidencia consigo misma—, y que está por lo tanto lejos de un pensamiento de la democracia como forma de sociedad que se constituye acogiendo la división social, que se distingue por reconocer la legitimidad del conflicto en la sociedad. (Abensour, 1998, p. 102)

Debido a que Marx permanece anclado a la filosofía de la subjetividad moderna, tiene una concepción positiva de la unidad y negativa del conflicto, y por eso concibe la verdadera democracia en relación con la voluntad de coincidencia, con un objetivo de reconciliación, con la desaparición del conflicto, con la negación de la exterioridad y alteridad; y no concibe que esa voluntad de coincidencia y afirmación de la unidad podría llevar a formas de dominación, ni que es posible concebir una relación entre la división social, el conflicto y la libertad.

Esta relación de la democracia con la coincidencia de sí está reflejada en la noción de *demos total* de Marx. Como se exponía anteriormente, Marx piensa la verdadera democracia desde la soberanía del *demos* como totalidad (*demos total*) o como realización total³⁶, y por eso afirma Abensour:

³⁶ No obstante, como el propio Abensour reconoce e insiste en ello, el pensamiento de Marx está lleno de tensiones internas y sobre este asunto no deja de estarlo. Teniendo en cuenta que para Marx el *demos* no preexiste a su actividad instituyente, esto significa que la identidad del pueblo no está dada y que permanece como una interrogación abierta. Y esta inesencialidad e indeterminación del *demos* entran en tensión con la voluntad de coincidencia de sí y de realización total con la que, por momentos, Marx piensa el *demos total*. Así, no habría una respuesta unívoca frente a la pregunta de si Marx da primacía a la valoración positiva de la unidad bajo la figura del *demos total* en detrimento de un pensamiento de la pluralidad. En palabras de Abensour, esa ambigüedad y tensión “viene a moderar nuestras críticas anteriores, ya que este elemento de idealidad propio del elemento político democrático, que contiene una voluntad colectiva en busca de su identidad, permite recuperar una parte de indeterminación que obstruía el proyecto de una realización total” (1998, p. 107).

Hacer lugar a la división sería menoscabar el estatuto mismo del demos total tomado como centro y medida de todas las cosas, según el modelo de la conciencia de sí, del conocimiento de sí; sería introducir una diferencia perjudicial, abrir una brecha que comprometería al mismo tiempo la obra continuada de recentramiento y de totalización del demos que, cediendo a la fascinación de lo mismo, se auto-constituye en el perfecto dominio de su actuar, en la plena adecuación de sí a sí. (Abensour, 1998, p. 104)

Por esta razón, Abensour considera necesario tomar distancia de Marx y pensar la democracia de una forma ligeramente distinta, aunque significativa: la democracia insurgente es concebida como:

La manifestación de la relación política como producto del sujeto real, el «demos total». Sin embargo, vale la pena aclarar, alejándose de Marx y del término, prefiriendo el todos unos, que el cuerpo del pueblo no es concebible como un organismo sustancial, que recae sobre sí mismo, sino como un cuerpo dividido, hecho trizas, en marcha hacia la búsqueda interminable de una identidad problemática. (Abensour, 2012b, p. 41)

Pero la noción de democracia insurgente no solo se distancia de Marx por su aparente afirmación de unidad y negación del conflicto como constitutivo de la sociedad política, sino que se diferencia también en otro sentido. Como lo explica el propio Abensour, mientras que el concepto de verdadera democracia destaca la lógica de la democracia en su oposición a la lógica del Estado, la noción de democracia insurgente surge más bien de la situación que crea esta oposición y se interesa por el “deseo” (en términos maquiavelianos) y la disposición continua que la anima. Lo específico de la democracia insurgente, agrega el filósofo francés, es que tiene lugar dentro de una situación de “deconstrucción del campo político”, dentro de una cesura entre la doble lógica del Estado que surge de esta disposición continua a la insurrección (Enaudeau, 2014, pp. 133-134).

Así pues, se puede comprender la noción de democracia insurgente como la articulación de la “democracia salvaje” de Lefort, que señala la dimensión constitutiva del conflicto en la democracia y la política, y la “verdadera democracia” de Marx, que señala la dimensión constitutiva de la lucha permanente de la democracia y la política contra el Estado. A partir de esta articulación, la democracia insurgente se puede concebir mediante tres rasgos principales: en primer lugar, por no situar el conflicto en el Estado, lo cual evitaría el “conflicto primero” o el “conflicto mayor”, sino

en el “exterior”³⁷, contra el Estado mismo. La democracia insurgente es el nombre para la acción autoinstituyente del pueblo contra el Estado, por eso “no es una variante de la democracia conflictual, sino su exacto opuesto” (Abensour, 2012b, p. 41.).

Es necesario detenerse un momento en esta primera característica. ¿Qué significa exactamente que no es una variante de la democracia conflictual? Cuando Abensour usa el término “conflicto mayor” o “conflicto primero” para referirse al conflicto entre la democracia y el Estado, ¿qué lugar tiene el conflicto señalado por la noción de “división originaria de lo social”? ¿Es la división originaria de lo social ese conflicto interno? Si se tiene en cuenta, además, el siguiente pasaje que se encuentra en el análisis que Abensour realiza de las consecuencias de la verdadera democracia de Marx, estas interrogantes parecen tener mayor relevancia:

Ese conflicto generador de libertad [reconocido por Maquiavelo y Montesquieu] es multiplicado: a este espacio político donde se forman los polos antagonistas, donde se enuncian objetos de litigio, donde se organizan las luchas, se agrega un nuevo conflicto esencial entre la democracia y el Estado; no solamente porque los grandes se apoderan del Estado y el pueblo se opone a los grandes, sino porque el Estado representa para la democracia un peligro permanente de degeneración. (Abensour, 1998, p. 127)

A partir de este pasaje y de la formulación de ese primer rasgo de la democracia insurgente, pareciera que el conflicto entre la democracia y el Estado es un conflicto distinto que se agrega al conflicto señalado por la división originaria de lo social; que este, en efecto, fuera un conflicto interno al Estado. Sin embargo, ¿no debería ser el conflicto señalado por la división originaria de lo social el “conflicto mayor” o “el conflicto primero”, y no el conflicto entre la democracia y el Estado, justamente porque aquel no es derivado, porque es originario a la existencia de la sociedad y de otros conflictos concretos y particulares?

Tal vez para evitar esta contradicción se podría preguntar, acerca de esto último, si para Abensour el conflicto entre la democracia y el Estado es un conflicto concreto y particular, tal como el conflicto de clase que es “englobado y superado” por la división originaria de lo social. El conflicto

³⁷ La razón por la cual presento la idea de exterioridad entre comillas, es que, desde mi perspectiva, es una cuestión problemática y contradictoria dentro del pensamiento de Abensour. Como se explicará más adelante, en la última sección de este capítulo, aunque el filósofo francés utilice explícitamente esa palabra, hay elementos en su obra para interpretar la oposición entre democracia y Estado no desde una relación de exterioridad, sino de causalidad interna o dialéctica.

de clase, así como otros tipos de conflictos particulares (étnicos, raciales, de género, de especie, etc.), pueden concebirse como superables, pero eso no significa la afirmación de la reconciliación total, o que todo conflicto desaparezca. Para Abensour es posible concebir otras formas de conflicto que no suponen dominación, fundamentalmente porque, como se veía anteriormente, el conflicto es concebido como constitutivo de toda sociedad, es concebido como un rasgo ontológico del vivir-juntos (del hecho ontológico de la pluralidad), y porque el conflicto es concebido como la “fuerza creadora de libertad”³⁸. Por eso su negativa a pensar el conflicto solamente en términos positivos (es decir, empíricos), o a pensarlo solamente en términos de clase.

Así pues, si el conflicto entre la democracia y el Estado es un conflicto concreto y particular, podría ser superable. Pero esto es justamente lo que denuncia Abensour: la oposición entre la lógica de la acción del demos (la democracia) y la lógica de la forma de unificación, totalización, mediación y reconciliación (el Estado pasado-presente, y el Estado por venir) es una oposición permanente, consustancial a la democracia misma; nuevamente, es un rasgo ontológico del ser-democrático: “la lucha contra el Estado está siempre presente en la existencia de la democracia” (Abensour, 1998, p. 131). La democracia es concebida, no como un régimen político entre otros, sino como la acción autoinstituyente del pueblo que acoge la división originaria de lo social y el conflicto, y mantiene abierta la ruptura consustancial de su ser. La democracia y la política, ontológicamente, carece de todo *arkhé*, de todo principio, y esta “incompletud” y esta indeterminación ontológica conducen a la institución democrática de lo social a su permanente movimiento y apertura al conflicto. Es decir, la capacidad de la democracia de acoger la división originaria de lo social y el conflicto conlleva, en última instancia, al conflicto contra el Estado. La manera como acoge la institución democrática de lo social el conflicto de la división originaria, que expresa la carencia de *arkhé* de la sociedad democrática, es conduciéndolo hacia el Estado, que expresa justamente lo mismo:

³⁸ Justamente porque el conflicto político tiene que ver con emergencia de la libertad, esto es, con la aparición de una comunidad de agentes que se constituyen como tales a través de la acción y el conflicto mismo, es que para el filósofo francés se debe distinguir de la dominación y de dos formas de degeneración a conflictos no políticos: el conflicto armado o guerrillero y el conflicto discursivo. En el primero, el conflicto entre adversarios políticos se convierte en confrontación violenta y de aniquilación entre enemigos. Y en el segundo, el conflicto se reduce a su dimensión puramente discursiva como debate de ideas en un espacio ya definido. Esta última domesticación del conflicto político tiene dos consecuencias, según Cervera-Marzal (2013, p. 145): primero, el debate termina sustituyendo a la acción; y, segundo, se descalifica o deslegitima a los agentes del conflicto sustituyéndolos por representantes competentes para el debate.

La democracia insurgente nace de la intuición de que no hay verdadera democracia sin reactivar la impulsión profunda contra toda forma de arché, impulsión anárquica que se dirige entonces prioritariamente contra la manifestación clásica del arché —a la vez principio y mandato— a saber, el Estado. (Abensour, 2012b, p. 42)

Por tanto, el conflicto entre la democracia y el Estado es el “conflicto primero” o el “conflicto mayor”, porque expresa el conflicto de la división originaria de lo social. No es una instanciación de la división originaria de lo social, ni se trata de un conflicto distinto, sino el mismo conflicto constitutivo de la democracia y de la sociedad. Pero, entonces, ¿cuál es el conflicto interno? ¿Cuál es esa democracia conflictual a la que se opone Abensour? Se puede pensar que el desplazamiento del conflicto interno al conflicto externo que menciona Abensour refleja el mismo desplazamiento de la “democracia salvaje” de Lefort al de “verdadera democracia” de Marx. Es decir, en cierto sentido la “democracia conflictual” se podría concebir como la domesticación liberal de la democracia, y el conflicto interno como la multiplicidad de conflictos concretos y particulares que, en su lucha por los derechos, son absorbidos, integrados y mediados por el Estado, y que al hacerlo refuerzan el aparato de reconciliación mistificadora del Estado ocultando el conflicto constitutivo de la democracia que es la lucha contra dicho aparato.

El segundo rasgo específico de la democracia insurgente es que esta se constituye como una “lucha continua por la acción contra el hacer” (Abensour, 2012b, p. 42). Según el filósofo francés, uno de los “esquemas fundadores” de la filosofía política, en cuanto proyecto fundacionalista, es la reducción de la *praxis* por la *poiesis* (de la acción por el hacer). Esto tiene como consecuencia pensar la política como un hacer, como gobernanza, como una gestión técnica-administrativa o como dominación. Abensour se distancia de esta concepción tradicional y piensa, de la mano de Arendt, la política como acción, y esto significa pensar la política como acción de concierto y como la inauguración de un nuevo comienzo, esto es, como la irrupción en un orden dado. Debido a que la democracia insurgente es una lucha permanente contra la doble lógica del Estado (el Estado antiguo ya constituido y el nuevo Estado que amenaza por constituirse), es decir, tiene lugar en una cesura entre esas dos lógicas y se constituye como un movimiento permanente de irrupción y apertura de dicha cesura, la democracia insurgente es concebida no como régimen político, sino como forma de acción del pueblo, y por eso también como lucha continua contra la reducción de la política a la dominación y al hacer, es decir, al Estado.

Por último, la tercera característica de la democracia insurgente es que “reemplaza la oposición entre lo social y lo político, por la de lo político y lo estatal” (Abensour, 2012b, p. 42). Como se puede intuir, Abensour toma distancia de Arendt porque ella parece no haber concebido la articulación entre lo social y lo político, algo que sí retoma de Lefort y de Marx. Lo político y lo social son comprendidos por Abensour en una relación constitutiva porque, por un lado, lo social no está dado o no preexiste a su institución política, y lo político no tiene lugar sino en el espacio conflictivo de lo social. A partir de esta articulación y del cuestionamiento de la asociación tradicional de la política al Estado, del cuestionamiento de que el Estado es la forma acabada de la política o su realización, la democracia insurgente afirma, entonces, en su lugar, la oposición entre la actividad autoinstituyente de la comunidad política del *todos unos* (la política) y la forma mistificadora, totalizante y destructiva de afirmación de la unidad o del *todos Uno* (el Estado).

Ahora bien, a partir de estos tres rasgos es evidente que la concepción de la democracia y de la política de Abensour es muy distinta de la concepción tradicional y que, a partir de ella, se puede afirmar que no vivimos en democracia sino en regímenes que, aunque se autodenominen como democráticos, se acercan más a una oligarquía o, incluso, en algunos casos, al autoritarismo, pues en realidad domestican la democracia hasta anularla y despolitizarla. Sin embargo, ¿podemos vivir en democracia (en su acepción insurgente)? Si la democracia es una actividad permanente, es puro movimiento, ¿tiene sentido afirmar que se puede vivir en democracia? ¿Cómo se logra vivir en democracia? ¿Qué consecuencias tiene esta concepción para las prácticas políticas y los proyectos emancipatorios? Si la política se opone al Estado, y esto es lo específico de la democracia insurgente de Abensour, ¿significa que toda práctica política debe desplegarse al margen y en contra de la institucionalidad? ¿No riñe esta concepción con la manera como se piensa generalmente hoy en día la posibilidad efectiva de transformaciones sociales? Si se piensa en los procesos de los gobiernos progresistas en Latinoamérica de las últimas décadas, ¿no indica esto que el Estado y las instituciones parecen ser el marco necesario para las disputas políticas emancipatorias?

Se podría interpretar la concepción de Abensour como una postura marginalista y purista que se desentiende de las luchas concretas y reales por la transformación social debido a su oposición al Estado y a toda forma de institucionalidad. Pero ¿esto es así? Cuando Abensour afirma que la democracia se opone permanentemente al Estado, ¿implica que está rechazando toda forma de

institucionalidad? Se intentará mostrar, a continuación, que la oposición entre política y Estado que señala la democracia insurgente de Abensour conduce a cuestionar también la asociación tradicional entre institución y Estado, o mejor, a cuestionar que el Estado es la culminación de la institucionalidad. A partir de este cuestionamiento se puede comprender en qué sentido la concepción de Abensour sí da lugar a las instituciones y por qué su invitación hacia una reconceptualización de la noción de institución abre el camino para concebir la democracia, no solo como proceso destituyente, sino también reinstituyente.

1.4 Democracia insurgente e instituciones emancipatorias

Como no deja de insistir Abensour, la democracia no es un régimen político entre otros; no es una forma de gobierno sino una forma de acción. La noción de democracia insurgente pretende señalar justamente ese rasgo específico de la democracia en cuanto acción autoinstituyente y eso implica resaltar, además, que se constituye como una insurrección permanente contra toda forma de cristalización de esa capacidad autoinstituyente. Debido a que lo estatal es comprendido como la expresión máxima de lo estático o de la lógica de cristalización, la democracia, en tanto movimiento y dinamismo, se dirige continuamente contra el Estado. Abensour no piensa entonces el Estado solamente como un conjunto empírico de funciones, sino en su dimensión simbólica, en cuanto conjunto de articulaciones de sentido, sistema y totalidad unificadora que se asume como portadora de universalidad y de una falsa integración.

Justamente esta es una de las diferencias que el propio Abensour resalta con respecto a Rancière, pues éste contrapone a la “política” la noción de “policía”, pero entendida en términos de gobernabilidad o “maquinaria instrumental” y no en su dimensión simbólica como Estado (Abensour, 2012b, p. 36). Es decir, como si la noción de Estado que usa Abensour designara algo más de lo que la noción de “policía” de Rancière señala, y este algo más es un carácter de totalidad que permite contraponerla a la política como acción en su ejercicio de denuncia y reapropiación de esa pretendida universalidad que asume la lógica estatal en tanto sistema o totalidad unificadora. En este sentido se comprende por qué Abensour, en reiteradas ocasiones, asocia Estado a dominación, no tanto por la dominación empíricamente efectiva bajo el monopolio de la violencia a manos del Estado, sino porque comprende el poder estatal en su representación simbólica, en

cuanto sistema de mediación-domesticación de los conflictos, integración y reconciliación de la sociedad, es decir, como dominación del *Uno*³⁹.

Esta concepción hegeliana del Estado que Abensour retoma con una valoración negativa puede ser criticada como simplificadora frente a otras concepciones del Estado, como la concepción relacional de Jessop o Poulantzas, que sostiene que el Estado no conduce necesariamente a la dominación porque es, ante todo, una relación social que puede configurarse de diferentes maneras. En esta misma vía se puede criticar la concepción de Abensour como inefectiva porque podría afirmar que la política, al oponerse permanentemente al Estado, al oponerse a la posibilidad de transformación a través de la institucionalidad estatal, solo se limitaría a denunciar y a manifestarse como estallidos momentáneos que siempre tienden a desaparecer. Si es así, no habría posibilidad de una transformación que perdure en el tiempo, porque esto supone un proceso de institucionalización, algo a lo que una concepción de la política como acción no parece dar lugar. Es decir, la democracia, comprendida como una insurrección permanente contra el Estado o como la actividad continua del pueblo, no parece dar espacio para la institucionalización porque la democracia sería puro movimiento, pura dinámica efervescente; algo que evidentemente entra en tensión con la estabilidad que confieren las instituciones. Sería entonces una concepción necesariamente negativa con respecto al Estado y que sostiene la imposibilidad de algún vínculo entre la democracia y la institución.

En efecto, Abensour pretende cuestionar la asociación tradicional del Estado con la política o la democracia, y, en este sentido, se puede interpretar como presuponiendo una definición fundamentalmente negativa del Estado. Esto se debe, además, a que su crítica a dicha asociación no solo toma como referente la forma de Estado autoritaria o totalitaria, sino incluso, provocativamente, su forma menos nociva y más aceptada: el Estado de derecho (*État de droit*, *Rechtsstaat*). Para Abensour, la limitación del poder a través de la norma o del derecho, que sería la pretensión formal del Estado de derecho, ha terminado en la ilusión de un perfeccionismo normativo, en la absolutización jurídica de una totalidad acabada y cerrada que ha conducido a “la

³⁹ Esta concepción del Estado como dominación refleja también la gran influencia que ejerce en Abensour la antropología política de Clastres y la distancia con respecto a Lefort. Para Clastres, lo que muestran aquellas sociedades que dentro de la antropología clásica eran concebidas como atrasadas por tener un déficit de Estado, de ley o de historia, es que, por el contrario, se constituyen como comunidades políticas antiestatales, porque comprenden que toda aparición de poder político separado de la sociedad conduce a que ese poder se asuma como unificador y dominador. Lefort, por su parte, critica esta idea de Clastres al insistir que el Estado no es solamente un instrumento de dominación, sino que el Estado democrático puede ser también un instrumento de libertad e igualdad. Véase Lefort (2006).

verticalidad de las normas jurídicas y su organización piramidal para dar nacimiento a una nueva concentración del poder, a un poder unitario y jerárquico, con desprecio por todas las formas de autonomía” (1998, pp. 129-130). La moderación de la democracia que opera el Estado de derecho para contrarrestar las tendencias autoritarias del propio Estado, se convierte, mediante la autonomización de su forma, en un nuevo absolutismo contra la democracia y que “bajo una cubierta de formalismo está dispuesto, a integrar no importa qué, incluso la tortura” (Grelet, et. al, 2015). Por tanto, a la democracia no le queda sino llevar a cabo la operación de reducción con el fin de “resituarse” el Estado de derecho a su lugar o a su justa medida. Mediante la reducción, aparece como lo que es: un dispositivo que se sitúa desde el punto de vista de salvaguarda jurídico del individuo, en lugar de la invención de un *vivere civile*, “de un actuar político orientado hacia la creación de un espacio público y la constitución de un pueblo de ciudadanos” (Abensour, 1998, p. 130). Por esta razón, para el filósofo francés, el Estado de derecho pertenece más al paradigma del liberalismo jurídico que al republicanismo cívico. Se trataría, entonces, de la misma lógica de una forma hipostasiada que se asume como autónoma y absoluta; que no se reconoce como parte sino como el todo que media, integra, unifica y domina. Así, la democracia pone en evidencia permanentemente esta lógica simbólica del Estado y por eso su especificidad es la insurrección continua frente a esta forma hipostasiada.

Pero, como se mencionaba anteriormente, la democracia, para Marx y para Abensour, no supone la negación de toda forma. La democracia instituye el vínculo político a través del conflicto y, al mismo tiempo, es la institución de un espacio conflictivo entre la acción autoinstituyente y la autonomización de la forma-Estado. Tal como lo afirma el propio Abensour, la democracia es “una forma extraña de experiencia política que, desarrollándose en la durabilidad y la efectividad, se da instituciones políticas” (2007b, p. 273). La democracia insurgente, insiste Abensour, no supone entonces una apuesta contra toda forma política, ni supone una apuesta contra toda institucionalización, ni contra la ley, ni contra el poder sin más, porque la democracia insurgente constituye en sí misma, paradójicamente, un impulso de institucionalización de una forma política (una comunidad política) donde el poder, en cuanto poder-con, es poder de actuar en común.

En el prefacio de la edición italiana de *La democracia contra el Estado*, Abensour examina la crítica de que su concepción de democracia insurgente conduce a un antagonismo entre insurgencia e institución, o, en otros términos, que la democracia insurgente, al resaltar el carácter instituyente

de irrupción del orden establecido, no puede pasar de esa negatividad a un modelo positivo de acción. Sin embargo, para Abensour, el ejemplo concreto que permitiría debilitar ese aparente antagonismo, y, por el contrario, concebir una posible relación entre democracia insurgente e instituciones, es el derecho de insurrección en la Constitución francesa de 1793.

Lo que pone de manifiesto este derecho a la insurrección es el reconocimiento de la capacidad del pueblo de darse instituciones (o reapropiarse de ellas) para afirmar esta capacidad autoinstituyente en el momento en que se pretenda negarla; en el momento en que la dominación de unos pocos se imponga sobre el deseo de libertad del pueblo. Concebir la política y la democracia como acción no supone para Abensour mantenerse en la temporalidad de la efervescencia instantánea y del presente. Lo que muestra el derecho de insurrección es justamente que una manera de garantizar el despliegue de la acción del pueblo es dirigirse a las instituciones que promueven el ejercicio de esa capacidad instituyente. Por eso, afirma Abensour, la democracia insurgente no es en sí misma hostil a toda institución, ni a toda relación con el pasado ni a la permanencia en el tiempo, sino que es “selectiva”. La democracia es aquella actividad instituyente que, precisamente, se da instituciones políticas o que se dirige a determinadas instituciones a partir del criterio de no-dominación; selecciona aquellas instituciones autónomas y emancipadoras que garanticen, posibiliten o reproduzcan la acción del pueblo contra la dominación y rechaza aquellas que apuntan contra la acción del pueblo y a reforzar la dominación.

Por eso, la definición del Estado como el conjunto establecido de instituciones en una sociedad, o la asociación tradicional entre Estado e institucionalidad, o institución y Ley, es problemática para Abensour, porque esa asociación presupone que toda institución comparte el mismo quietismo o inmovilismo que el aparato estatal. Pero, además, pueden existir instituciones de una comunidad política contra el Estado, lo cual muestra que esa identificación rígida no se sostiene. Por el contrario, la institución, afirma Abensour, “más matriz que marco, contiene una dimensión imaginaria de anticipación, que posee en sí misma la fuerza de iniciar, crear costumbres, o más bien actitudes y comportamientos, que se dirijan hacia la emancipación que ella misma anuncia” (2012b, p. 46). Esta concepción anticipatoria de la institución, que, en lugar de constreñir o limitar, posibilita e impulsa la innovación y creación, permite que el carácter duradero o de permanencia de las instituciones no derive irremediabilmente en un inmovilismo, sino que se comprenda como dotando a la experiencia política de una “dimensión sostenible”.

Por eso no hay incompatibilidad entre la temporalidad de la democracia insurgente, como una temporalidad de efervescencia dinámica, y la temporalidad de las instituciones, como una temporalidad de estabilidad. De lo que se trata, sostiene Abensour, es que la estabilidad de las instituciones no sea concebida como resistencia u obstáculo para el cambio, sino como plataforma de apertura a él:

en la hipótesis de una democracia contra el Estado, de una democracia insurgente que implica un distanciamiento de la soberanía, de la ley, en nombre de la institución, ésta solo puede elegir el camino de una mayor plasticidad, de una mayor apertura al acontecimiento, una mayor disposición para dar cabida a lo nuevo. (Abensour, 2012b, p. 47)

Así pues, el antagonismo entre democracia insurgente e instituciones solo se presenta en la medida en que se concibe la primera como pura agitación instantánea y la segunda como un “estatismo marmóreo”. La democracia insurgente se puede concebir, por el contrario, como un movimiento permanente que busca inscribirse en el tiempo, que busca cierta permanencia o una estabilidad relativa, pero sin abandonar su carácter dinámico y sin petrificarse. La democracia es, entonces, un proceso permanente de institucionalización, o, en otras palabras, un movimiento abierto, paradójico y enigmático que tiene lugar en el juego entre destitución y reinstitución.

Esto no significa que la tensión entre la temporalidad de la democracia y la de la institucionalización se resuelva o desaparezca, sino que esta tensión se hace fecunda a partir de su articulación. Algo que se podría manifestar también a partir del doble carácter de la temporalidad de la democracia, como lo piensa Abensour: una temporalidad doble constituida por la continuidad y la discontinuidad. Al igual que Rancière y Arendt, Abensour piensa que la política y la democracia no son tan recurrentes en la historia humana, debido a su modo de manifestación —no como régimen político sino como acción del pueblo—. Precisamente, debido a esta discontinuidad se podría pensar en una incompatibilidad intrínseca con la institucionalización. Pero para Abensour la democracia es, al mismo tiempo, continua por sus intenciones, porque es una disposición permanente:

Pienso la historia de la libertad bajo el signo de la discontinuidad, con momentos fuertes de emergencia entre grandes zonas grises. Estos momentos son la invención de la democracia griega, la república romana, las repúblicas italianas de la Edad Media, las grandes revoluciones modernas. [...] Pero la historia de la democracia —historia compleja, caótica— debe tomar en

cuenta tanto los grandes acontecimientos como los acontecimientos menores, la innumerable multiplicidad de los actos de resistencia, de rebelión durante los períodos llamados “calmos” donde el orden estatal parece reinar, aunque al consultar los archivos, es un estado permanente “de intranquilidad” que incuba. (Grelet, Lèbre y Wahnich, 2015)

Otros ejemplos de democracia insurgente que señala Abensour mostrarían también esa continuidad: la Comuna de París, las corrientes antiburocráticas en 1968, la Revolución alemana de 1918-1923, la Revolución española, la oposición obrera en la Unión Soviética, los Consejos Obreros en la Revolución húngara de 1956, los distintos actos de desobediencia civil, etc. Así pues, la democracia no es discontinua por su oposición a la institucionalización, sino por su modo de manifestación y porque la instauración de un estado de dominación hasta ahora la ha superado. Pero es continua porque se presenta permanentemente contra ese estado de dominación y porque busca desarrollarse en cierta estabilidad. Incluso se podría pensar que estos ejemplos muestran que no se trata de un simple estallido momentáneo o que no se trata de una denuncia perpetua, sino que, justamente, porque reflejan una intención de institucionalizarse, estas experiencias políticas han sido negadas y destruidas.

Más allá de estos ejemplos que utiliza Abensour, se pueden pensar otros casos un poco más recientes que pondrían de presente la posibilidad de institucionalización de experiencias democráticas contra el Estado, como los movimientos de ocupación de plazas o el proceso de las comunidades Zapatistas y la de Cherán K’eri en México, la revolución de Rojava al norte de Siria, entre otros. Podría objetarse, tal como lo hace Žižek, que estas experiencias políticas de autonomía contra el Estado, aunque puedan parecer muy valiosas, no conducen a una transformación efectiva y universalizable por su negativa a institucionalizarse en la forma-Estado y se limitan a lo que puedan conseguir a nivel local; por lo cual, entre otras cosas, son muy vulnerables y susceptibles de no perdurar en el tiempo. Teniendo en cuenta esta crítica, ¿cuál es el alcance de la institucionalización de la democracia insurgente de Abensour? ¿Esta institucionalización de la democracia insurgente, aunque pretenda cierta estabilidad, está condenada al fracaso por su rechazo a la forma-Estado? ¿Es incompatible, incluso en términos estratégicos, la institucionalización de la democracia insurgente con la forma-Estado?

Contrario a la dicotomía entre anarquía o Estado que parece preocupar a Žižek, Abensour pretende ir más allá de esta dicotomía. Lo que señala la democracia insurgente es una contradicción entre el

Estado y otra forma de comunidad política no estatal. Se trata de otra forma de comunidad política muy diferente porque, en palabras del filósofo francés, “es antijerárquica, antiautoritaria, fuertemente pluralista, surgida de los movimientos populares. En cuanto tal, ella resiste y se opone a los procesos de integración y de unificación del Estado; al rechazar toda mediación y representación, ella tiende siempre a la democracia directa” (Enaudeau, 2014, p. 147). Efectivamente, la apuesta de Abensour es una invitación a pensar la política y la democracia como irreducibles al pretendido monopolio del Estado, pero también contra aquellas propuestas de negación de toda forma política y de toda institución. Incluso en lo que podría parecer una matización de la oposición a la forma-Estado bajo la figura del “Estado de David” de Lévinas⁴⁰, lo que le interesa a Abensour es tomarse en serio la sobresignificación del Estado que conduce a reducir su estatus como forma política acabada o como único y privilegiado espacio para la acción política, pues se trata de pensar, ante todo, la excedencia de una comunidad política que se orienta, no contra las instituciones en general, sino constitutivamente contra la lógica de totalización, autonomización y unificación.

En consecuencia, la potencialidad de esta apuesta radica en resaltar los límites del estatismo. En resaltar que el Estado está sobresignificado por un exceso que es la actividad del pueblo, y que esta actividad permanentemente lucha por reducir la pretensión del Estado de centrarse sobre sí mismo y de acaparar como suyo el espacio de la política. Sin embargo, la actividad del pueblo en contra del Estado no significa una renuncia sin más a darse o reapropiarse instituciones apelando a un pretendido purismo político. La acción política del pueblo, un pueblo que se constituye como tal en la misma actividad instituyente en contra de la dominación, se dirige a aquellas instituciones que la potencian, incluso si hacen parte de la objetivación constitucional de un Estado, como el derecho a la insurrección. Por eso se puede afirmar que tampoco se trata de minimizar la

⁴⁰ En “La extravagante hipótesis”, Abensour (2007b) examina la crítica de Lévinas a Hobbes y la formulación de una hipótesis contraria con respecto al origen del Estado. El contra-Hobbes de Lévinas radica en que para este último el Estado no surge de la limitación de la violencia (Hobbes), sino de la responsabilidad con el otro. Para Lévinas este es un criterio que ayuda a distinguir entre dos formas de Estado: por un lado, tendríamos la forma-Estado centrada en sí misma, que se idolatra a sí misma (la estadolatría), y que, por lo mismo, se constituye como totalidad bajo el signo del Uno y que reduce la política a una técnica o a una gestión de los conflictos bajo el manto de la *Realpolitik* (el Estado de César, un Estado según Hobbes, como lo denomina Lévinas); y, por otro lado, tenemos una concepción dinámica del Estado que no lo asume como autónomo o como legitimado sobre sí mismo, sino que lo instala en un “espacio pluridimensional” que lo descentra, que impide que se constituya como totalidad cerrada y que conduce a que su legitimidad sea objeto de control y susceptible a la alteridad (el Estado de David, un Estado contra-Hobbes). Para Abensour, esta última forma de Estado, en lugar de asumirse como horizonte insuperable, reintroduce la exterioridad, y por eso “deja abierta la posibilidad de realización de un paso más allá, hacia la u-topía” (Abensour, 2007b, p. 297); es decir, abre el camino para un más allá de sí mismo, más allá del Estado.

importancia de la lucha por los derechos, sino que se trata de situarla en su lugar y de reconocer los peligros que podría conllevar si no es selectiva: cooptación del potencial político y emancipador de las distintas luchas, gestión administrativa del conflicto, y domesticación de la democracia y reforzamiento del Estado como forma hipostasiada. Justamente porque es selectiva la acción política en la democracia —esto es, porque las instituciones o son emancipadoras o domestican y cristalizan la acción del pueblo—, se podría evitar tanto la “estadolatría” como la marginalidad ingenua.

No obstante, es posible que, a partir del reconocimiento de la necesidad y posibilidad de transformación social a través del Estado, una limitación importante de la apuesta de Abensour sea esa negativa a pensar el Estado de otro modo. Por ejemplo, la posibilidad de concebir el Estado en el marco del posfundacionalismo o a pensar los mecanismos para la disputa por el sentido común, las instituciones o el Estado existente —como lo piensan Gramsci o Laclau a partir de la noción de hegemonía—. Es decir, es bastante problemática la identificación que hace Abensour del Estado exclusivamente como lógica de dominación. Primero, porque resulta reduccionista en la medida en que desconoce las posibles diferencias sustanciales entre formas de Estado, pues no es lo mismo un Estado totalitario o autoritario a un Estado liberal, así como tampoco es lo mismo un Estado con gobierno progresista a uno con gobierno neoliberal. Segundo, porque es simplista en tanto que define el Estado en su dimensión simbólica como sistema homogéneo, negando su materialidad como formación social y, por tanto, eventualmente heterogénea y contradictoria. Y tercero, porque conlleva a una dicotomía excluyente sobre la base de la aparente exterioridad absoluta entre democracia y Estado.

Precisamente, la reconceptualización de la democracia que realiza Balibar complica en gran medida este asunto del Estado, pero coincidiendo con varias hipótesis de Abensour. En lo que sigue, por tanto, se mostrará cómo Balibar piensa la democracia también como una forma de acción instituyente y conflictiva contra el Estado, pero admitiendo que este se encuentra atravesado también por el conflicto y que, en ese sentido, puede dar lugar a procesos de democratización.

2. Balibar y la *civilidad democrática*

En comparación con Abensour, la obra de Balibar ha tenido una mayor recepción, aunque tampoco hay una gran cantidad de estudios introductorios o de comentarios críticos sobre su pensamiento. La diversidad de temas abordados, la mayoría de ellos ignorados por sus contemporáneos —como el problema de la raza y su intersección con la clase, el problema del Estado-nación y las fronteras, la cuestión de la violencia, o la reconceptualización de categorías supuestamente propias del pensamiento liberal, como los derechos humanos, la ciudadanía o la civilidad—, ha contribuido a dicha recepción. El pensamiento de Balibar, como él mismo lo reconoce, lejos de constituirse en un sistema completo o cerrado, se presenta como una experimentación o exploración desde la coyuntura política. Por supuesto, el tema de la democracia emerge recurrentemente en sus reflexiones y en algunos casos se articula de manera explícita con esos problemas, conduciendo a un tejido complejo de conceptos que enriquecen una concepción que no pierde su orientación a la emancipación. Por consiguiente, no se trata de una concepción desencantada del comunismo o del marxismo que se resigna ante los presupuestos de la democracia liberal, sino de una reconceptualización de la democracia a través, y más allá, de Marx, cuyo centro se encuentra en la negación de la dominación, esto es, en la afirmación de la igualdad y la libertad.

2.1. La proposición de la *égalité*

Lo primero que salta a la vista al pretender examinar la concepción de la democracia de Balibar, es que ésta se piensa como expresión radical de la *isonomía*, e incluso como su equivalente. No obstante, por este término el filósofo francés no va a comprender simplemente igualdad —igualdad de derechos o igualdad ante la ley—, que es la traducción habitual de aquella palabra griega, sino una correlación inseparable entre igualdad y libertad. Por eso, Balibar propone traducirla como «igualibertad» o «*égalité*». Como es sabido, este es uno de los conceptos centrales y característicos de Balibar y su génesis puede ofrecer claves importantes para la resignificación de la democracia que está en juego.

El concepto aparece por primera vez en el ensayo *La proposition de l'égaliberté* de 1989. Allí, Balibar (2017) afirma que la igualdad y la libertad han sido pensadas como excluyentes por parte

del liberalismo y del progresismo social, aunque no por parte de los movimientos sociales y sus prácticas democráticas, donde “las reivindicaciones de igualdad y de libertad se condicionan una a otra” (p.33) —algo que va a ser crucial para repensar la relación entre los dos términos—. Y es que, curiosamente, ambas tradiciones coinciden en que la igualdad implica necesariamente la intervención del Estado, porque se trata, ante todo, de redistribución, mientras que la libertad supone necesariamente la limitación de dicha intervención estatal. De acuerdo con Balibar, la referencia acrítica al Estado como eje reproduce la relación excluyente entre igualdad y libertad en términos de derechos colectivos, para la primera, y de derechos individuales, para la segunda. A partir de esta distinción se traslada el problema a la paradoja entre «derechos del hombre» y «derechos del ciudadano». Los primeros son interpretados tradicionalmente como universales, inalienables y con subsistencia independiente de toda institución social; los segundos son interpretados tradicionalmente como particulares, positivos, instituidos y restrictivos. Sin embargo, para Balibar (2017), lo que enuncia la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789 es justamente lo contrario: en primer lugar, que no existe ninguna diferencia de contenido, sino que son exactamente los mismos derechos; y, en segundo lugar, que “la igualdad es idéntica a la libertad, es igual a la libertad, y a la inversa. Cada una es la exacta «medida» de la otra” (p. 40).

Ahora bien, la identificación entre igualdad y libertad no se debe comprender en términos esencialistas, como si existiera una identidad en la idea de una y otra, o como si compartieran la misma esencia. Se trata, por el contrario, de afirmar que las situaciones o condiciones históricas que hacen posible, o no, la igualdad, son las mismas que hacen posible, o no, la libertad. Es decir, para Balibar, la proposición de la igual libertad tiene estatus de certidumbre, porque materialmente se evidencia la identificación *práctica* de la igualdad y la libertad⁴¹. Lo cual implica que, si la igualdad y la libertad son afirmadas simultáneamente, también son refutadas simultáneamente bajo las mismas situaciones o condiciones históricas. En palabras del filósofo francés: “no hay ejemplo

⁴¹ En este sentido, es importante resaltar que la proposición de la igual libertad no es una versión de la fórmula liberal de la “igual libertad”. Tal como lo señalan Deleixhe y Lacroix (2014), en la fórmula liberal los dos conceptos obedecen a lógicas distintas y tiende a subordinar una a la otra, específicamente la igualdad en la libertad. Por el contrario, la originalidad de Balibar, afirman estos autores, es que no hace de la igualdad ni la consecuencia, ni la condición, ni el predicado ni el desarrollo de la libertad. El neologismo de igual libertad que propone Balibar tiene que ver entonces con “poner el acento en el hecho de que la libertad y la igualdad son los dos polos de una misma entidad que no lleva a cabo ninguna *ordenación lexical* de sus principios constitutivos con el objetivo de aliviar la tensión que la habita” (Deleixhe y Lacroix, 2014, p. 48).

de condiciones que supriman o repriman la libertad que no supriman o no limiten —es decir, no deroguen— la igualdad, y a la inversa” (2017, p. 41). De esto se trata, justamente, la universalidad negativa, excesiva o hiperbólica de la proposición de la igualibertad —la idea de que su certidumbre como verdad universal solo tiene el estatuto de una refutación—. Pero aquí reside también su indeterminación absoluta, pues las consecuencias del enunciado dependen enteramente de las relaciones de fuerza y de la dinámica específica de una coyuntura particular. Por esta razón, afirma Balibar, las condiciones históricas que determinan la construcción de instituciones coherentes con la igualibertad entran en tensión, constitutiva y permanentemente, con la universalidad de la proposición misma.

De ahí que la identificación entre ser humano y ciudadano, entre igualdad y libertad, introduzca una “oscilación indefinida” entre dos “políticas” antinómicas: una política de la insurrección —la política de la revolución permanente— y una política de la constitución —la política del Estado como orden institucional—. ¿Significa esto que habría una oposición constitutiva a toda forma de institucionalización? Es necesario destacar de antemano que, primero, el Estado no es la única forma de institución, y, segundo, la tensión constitutiva al interior de la proposición de la igualibertad no supone un rechazo a toda institución. Como se mostrará más adelante, de lo que se trata es de reconocer esta tensión para repensar la institución misma.

Por esta razón, y coincidiendo con Abensour, Balibar (2017) sostiene que “no hay Estado que sea por sí mismo, o por la sola forma de sus instituciones, democrático. Todo Estado, en grados ciertamente muy desiguales (que no es cuestión de amalgamar), es oligárquico y autoritario” (p. 207). En parte, esto se debe a que la democracia, en tanto igualibertad, no es un régimen político entre otros. Justamente, esa es la lección que el filósofo francés extrae de la historia de Heródoto, pues para nombrar esa extraña forma política que se distingue de la monarquía y de la oligarquía utiliza el término *isonomía*, una palabra que no designa un régimen político, sino una condición societal o, más bien, una práctica, una acción política. Tal como se señalaba anteriormente, Balibar piensa que el equivalente moderno para aquel término griego es la conjunción entre igualdad y libertad, la igualibertad, que encierra la aporía inherente de la democracia en su sentido radical, esto es, su carácter dinámico, contingente, indeterminado, y, por lo tanto, frágil. En palabras de Balibar (2017):

Lo que existe, en cambio, o lo que siempre puede volver a existir, haciendo de la ciudadanía no solamente una idea o un estatuto formal sino una actividad común a los miembros de la ciudad, son luchas por la democratización, resistencias al poder que este luego debe tener en cuenta y convertirse en su intérprete para reconquistar su legitimidad, procesos más o menos insurreccionales, aunque no necesariamente violentos, de redistribución o de reparto del poder, en particular del poder de expresarse, de dar su opinión y de enunciar uno mismo sus intereses. (p. 207)

En la cita anterior también resalta la idea del conflicto como inherente a la acción política democrática de la ciudadanía que se hace sujeto. Es una idea recurrente en el pensamiento de Balibar y que tiene sentido en la articulación de su batería conceptual. Para el filósofo francés, el conflicto es la “esencia”, o mejor, la especificidad de la política y la democracia. Es por este conflicto constitutivo que “la democracia no es una realidad establecida, o una constitución en el sentido material del término, pero tampoco es un mero ideal: es más bien una lucha permanente por su propia democratización y en contra de su propia conversión en oligarquía y monopolio del poder” (Balibar, 2012, p.16). Debido a que la inclinación espontánea de la igualibertad no está inscrita en la naturaleza humana, y que aquellos que detentan el poder no renuncian a sus privilegios voluntariamente, el conflicto emerge necesariamente en los momentos de insurrección que supone siempre la democracia. Como se mencionaba anteriormente, el liberalismo ha concebido históricamente el conflicto en términos negativos o moderados, es decir, ya sea como un mal que hay que extirpar de la comunidad política —porque genera división y disolución de la comunidad— o como mera diversidad de opiniones que pueden tramitarse y solucionarse consensualmente. Pero, contrario a esta concepción liberal, Balibar piensa que el conflicto político es inherente a la democracia y es lo que posibilita su potencia emancipadora. Además, sostiene que el conflicto, si es un conflicto *real*, no puede “canalizarse” formal, legal o jurídicamente, como pretende el liberalismo, pues aquel constituye siempre una amenaza al orden establecido y tiene que ver con luchas de liberación, demandas emancipatorias, revueltas contra la injusticia y la desigualdad, y transformaciones significativas. De ahí que “un conflicto que puede llamarse ‘real’ o ‘efectivo’ nunca se conforma con respetar las reglas establecidas, puesto que su objeto es precisamente la constitución y el contenido mismo del pluralismo” (Balibar, 2013, p. 153).

De este modo, si el conflicto político efectivo implica un elemento de ilegitimidad —del orden establecido—, y si la democracia y el conflicto mantienen una relación constitutiva, entonces la democracia no es ante todo un régimen político, porque la democracia es una práctica, una lucha permanente, que tiene lugar en la tensión irresuelta entre conflicto e institución: “la democracia nunca es algo que se tiene, que se puede presumir de poseer (por lo tanto, alcanzar o conferir); es solo algo que colectivamente se crea y recrea. No se logra, sino que siempre viene o llega a ser” (Balibar, 2012, p. 15). A esta combinación entre conflicto e institución, Balibar la va a denominar la «huella de la igualibertad», y, como se ha mencionado líneas atrás, la reivindicación de la identidad entre igualdad y libertad está estrechamente relacionada con la identidad entre la persona y la ciudadanía. Pero, ¿qué es exactamente la ciudadanía y cuál es su relación con la democracia? ¿Cómo se distingue Balibar de la comprensión liberal de ciudadanía?

2.2. El papel de la «ciudadanía» en la democracia

Según Balibar (2012), “la ciudadanía y la democracia no son lo mismo, pero están en una relación dialéctica” (p.13). Incluso, se puede pensar como una relación antinómica. La hipótesis del filósofo francés es que en la institución de la ciudadanía nace constantemente una contradicción a partir de la relación con la democracia misma. En otras palabras, el concepto de «ciudadanía democrática» constituye un problema insistente, un enigma sin solución definitiva, pero también el motor de las transformaciones de la institución política. Pero, ¿Por qué existe esa antinomia, o en qué sentido es una relación antinómica? Balibar parece responder a esta pregunta con otra hipótesis: la imposibilidad, producto de la crisis de la democracia “realmente existente”, de impugnar toda figura de la ciudadanía y de perpetuar cierta constitución de ella, conduce al agotamiento de sentido del concepto mismo de democracia.

Ahora bien, Balibar no va a comprender la ciudadanía como equivalente a nacionalidad, que es la comprensión tradicional del republicanismo moderno liberal, porque la identidad nacional no es, en absoluto, un factor de unidad de la comunidad de ciudadanos. Y es que, para Balibar, la reciprocidad es una dimensión constitutiva a la noción de ciudadanía; en otros términos, la idea de una ciudadanía sin comunidad es una contradicción en sí misma. Por esta razón, la ciudadanía es una comunidad de con-ciudadanos(as). No obstante, como subraya Balibar, la apelación a la

comunidad, o aquello que posibilita el entretejido de la comunidad, no puede suponer de ninguna manera homogeneidad o consenso, ya que la ciudadanía, en tanto «derecho a la política universal» —y no reconocimiento de derechos por la pertenencia a una identidad nacional—, no es algo otorgado o concedido, sino conquistado a través de la lucha e impuesto a pesar de la resistencia de los sectores privilegiados de la sociedad.

Así pues, la ciudadanía es el nombre para una comunidad de conciudadanos activos que ejercen todos, mediante la acción, su derecho a la política. Una comunidad contingente, indeterminada y frágil, puesto que no está cohesionada por el consenso y la unidad, y, sin embargo, persiste como comunidad. Este enigma de la ciudadanía lo expresa Balibar (2017) de la siguiente manera:

Es muy difícil conciliar la idea de una *comunidad ni disuelta ni reunificada* con una definición meramente jurídica o constitucional: pero no es imposible concebirla como un proceso histórico gobernado por un principio de reproducción, de interrupción y de transformación permanente. En realidad, es la única manera de comprender la temporalidad discontinua y la historicidad de la ciudadanía como institución política. (p. 12)

Es más, dejar de concebir la ciudadanía a partir de algún elemento ya dado o establecido —como la pertenencia nacional—, para pensarla como vínculo de reciprocidad en transformación constante, posibilita reconocer la profundidad de la democracia como invención, no como conservación, modelo o régimen. De ahí también el rasgo inherente de incompletud de la democracia y su carácter insurreccional. A propósito de esto, Balibar concibe dos modos simbólicos de subjetivación, o de constitución de la ciudadanía —del «ciudadano-sujeto»— que corresponderían y serían coherentes con la idea de una ciudadanía «insurreccional» o «insurgente». Una es la figura que denomina “minoritaria”, del sujeto marginal, de la subjetividad que resiste los procesos coercitivos de normalización neoliberal y del Estado nacional-social. En palabras del autor, el «ciudadano-sujeto» marginal es “un sujeto que inventa y configura con otros no tanto *utopías* como lo que Foucault llamó *heterotopías*: lugares de autonomía que también son maneras de protegerse activamente contra las formas nihilistas de la individualidad negativa y de la violencia autodestructiva” (Balibar, 2017, p. 29). La otra figura es la que denomina “mayoritaria”, del sujeto colectivo, que correspondería al de la militancia o al de aquella persona que se articula a un movimiento u organización para llevar a cabo diversas acciones colectivas en defensa de la democracia y contra opresiones múltiples (de género, de raza, de clase, de especie, etc.).

En la práctica, señala Balibar, las dos figuras no se encuentran radicalmente separadas. No obstante, en términos simbólicos sí se trata de formas de acción distintas y que implican prácticas sociales diferentes de grupos diversos de la sociedad. Es por esta diferenciación y diversidad que las categorías de «sujeto» y de «subjetivación» son insuficientes para el filósofo francés, y propone en su lugar, la medicación de otras nociones “operatorias” —aunque no las define ni las desarrolla lo suficiente— como la de los portadores, la de los sujetos y la de los actores. De ahí que la configuración de los portadores a actores a través de ciertas formas de subjetividad sea un ejercicio permanente de alianza y articulación en la lucha misma del proceso de democratización de la ciudadanía —o de «democratización de la democracia», que es el término que Balibar incorpora de Boaventura de Sousa Santos—. Por consiguiente, no existe una armonía preestablecida entre los sujetos dominados, ni una base natural ontológica o moral-teleológica, ni un sujeto empírico-transcendental que encarne la singularización de las opresiones y el destino emancipatorio:

La esfera de la acción política no está dada o prefigurada; es «faltante», como el pueblo mismo (...) Utiliza estructuras de comunicación históricamente producidas y derechos de expresión que contribuye a imponer ella misma para engendrar el actor político híbrido, colocado en un lugar determinado donde los conflictos del mundo se encuentran de manera singular, pero virtualmente eficaz a escala transnacional (...) compone diferencias, se forma él mismo atravesando las fronteras visibles e invisibles. Su tarea subjetiva y su problema permanente consisten en superar sus propias divisiones y divergencias de intereses tanto como en hacer retroceder a sus adversarios. (Balibar, 2017, p.30)

Para Balibar, podemos rastrear, por lo menos, tres ámbitos en los que estas luchas por la democratización de la ciudadanía tienen lugar en nuestra actualidad. Uno de ellos es el de la exclusión interna que ha afectado en Europa, principalmente, a inmigrantes indocumentados, pero que también se puede extender a otras regiones del mundo, como Latinoamérica, y que afecta a otros sectores de la sociedad, como comunidades indígenas o campesinas. En contraposición a la exclusión externa, estos sujetos no se encuentran *fuera* del sistema o de la sociedad, por lo menos en un sentido jurídico formal, pero sí se encuentran excluidos del derecho a reivindicar los derechos. Como se puede entrever, Balibar retoma la idea arendtiana del «derecho a tener derechos» para explicar la configuración de una ciudadanía democrática en este ámbito de exclusión, pues, contrario a una ciudadanía meramente “cívica”, que constituye un sujeto pasivo

depositario de derechos otorgados por la ley, de lo que se trata acá es de una capacidad activa para reclamar derechos en la esfera pública, de una lucha por la autonomía en la esfera de la acción pública.

Otro ámbito es el de la «ciudadanía diaspórica», que tiene que ver con el fenómeno de desterritorialización-territorialización y la demanda por el control democrático de la vigilancia de las fronteras por parte, no de los Estados, sino, sobre todo, de las propias comunidades. Ante la reacción represiva en sus fronteras de muchos países del norte global para evitar la llegada de refugiados y trabajadores del sur global, encontramos luchas por una ciudadanía parcialmente independiente del territorio que reclama, particularmente, el derecho de circulación y el derecho a la acogida. No obstante, el concepto de «ciudadanía diaspórica» no se inserta sin más a la tradición del cosmopolitismo. De acuerdo con Balibar (2012), no se trata de reivindicar una «ciudadanía mundial» o una «ciudadanía del mundo», sino “una ciudadanía en el mundo, o una cantidad cada vez mayor de prácticas y derechos cívicos *en el mundo* tal como es, esto es, en el complejo sistema de espacios y movimientos que forman la realidad de lo que llamamos «el mundo»” (p. 23).

Finalmente, otro ámbito es el de los derechos sociales. El punto central es que con las luchas de la ciudadanía democrática podemos percatarnos que los derechos sociales se han politizado radicalmente. Esto ha sucedido por el recrudecimiento del proceso de desmantelamiento de los derechos sociales producto de las políticas neoliberales a nivel global, y ha conllevado a que muchas personas se encuentren en la situación contradictoria de ser interpelados como sujetos políticos internos, pero excluidos también de la posibilidad de la participación política activa. Esto es, los derechos políticos se degeneran y la ciudadanía, en su sentido radical, se niega. Por eso, afirma Balibar (2012), “la democracia es un proceso, una lucha permanente por la democratización de sus instituciones históricas”, pero también que “está basada necesariamente en el conflicto. Es una democracia conflictiva, incluso si tiene que hacerse una distinción entre los conflictos políticos y la guerra civil” (p. 26).

Así pues, se tiene aquí un pensamiento preocupado por reflexionar acerca de la constitución del sujeto, o de los actores en la lucha democrática, a través del concepto de «ciudadanía», algo que no se encuentra en Abensour. Es decir, más allá de que utilicen conceptos distintos —en el caso de Abensour, como se explicaba previamente, el sujeto democrático es el pueblo o, mejor, esa totalidad plural que es la comunidad del *todos unos*— y de que comparten varios elementos al

respecto —la idea del carácter colectivo de este sujeto, la negativa a pensarlo como ya dado y como unitario, o la idea de que aparece en tanto sujeto en la acción política misma— en Balibar se puede encontrar una elaboración mayor al respecto. Otro asunto que diferencia el pensamiento de estos dos autores es que, a pesar de que se puede encontrar una alusión a la insurgencia o a la insurrección como rasgo específico del sujeto democrático, y de la propia democracia, en ambos autores, Balibar piensa el momento insurreccional de la acción democrática a través de la relación entre violencia y conflicto, tal como se puede intuir en la última cita con la distinción entre conflicto político y guerra civil. ¿En qué consiste dicha relación? ¿Cuál es el lugar de la violencia en esta distinción?

2. 3. Conflicto, violencia y democracia

Como se mencionaba anteriormente, Balibar comprende el conflicto como constitutivo de la democracia y de la acción política misma. Pero esta idea, al igual que sucede con Abensour, se encuentra con la dificultad de que el conflicto político puede identificarse fácilmente con conflicto violento o con la dominación. Por eso, Balibar analiza dos cuestiones a propósito de la relación entre violencia y conflicto. La primera tiene que ver con la manera en que se ha utilizado la violencia —extrema, en reiteradas ocasiones— para reprimir el conflicto. La segunda tiene que ver con la violencia que implica aquella exclusión interna a la que se hacía mención líneas atrás, donde la violencia a los grupos excluidos es ejercida para manipularlos o para eliminarlos en un proceso de despersonalización, y que trae como consecuencia la neutralización o destrucción de la posibilidad misma de acción política (Balibar, 2013). Emergen tres aporías inherentes a la idea de una «democracia conflictual»⁴²: 1. La aporía de la relación entre conflicto y legitimidad institucional; 2. La aporía de los diferentes tipos de conflictos políticos; y 3. La aporía de las formas históricas para regularizar o neutralizar el conflicto.

Sobre la primera aporía concerniente a la institucionalización del conflicto, Balibar sostiene que la democracia parece ser una máquina institucional que transforma el conflicto de dos maneras

⁴² Balibar utiliza explícitamente el concepto de «democracia conflictual», pero lo hace en un sentido distinto a como lo usa Abensour. Tal como se mencionaba previamente, Abensour lo utiliza con una connotación un tanto negativa para contraponerlo al de «democracia insurgente», pues la democracia conflictual se limitaría a señalar el lugar del conflicto al interior del Estado reforzándolo. Sin embargo, Balibar no usa el concepto para remitir a la localización del conflicto, si es interna o externa al Estado, sino para indicar la dimensión irreductible del conflicto en la práctica democrática y sus aporías.

posibles: una, sin abolirlo, y otra, “civilizándolo”. La primera es una formulación que denomina como fuerte, ya que implica un conflicto concerniente a ideologías e intereses, pero que contribuye a la existencia misma de la democracia; mientras que la segunda es una formulación que denomina débil, puesto que se funda en la idea negativa de que la democracia se adapta mejor a la moderación de las luchas sociales. Esta última forma de comprender el conflicto es la concepción típicamente liberal, en la que hay un reconocimiento de la heterogeneidad de intereses dentro de la sociedad civil, o en las actividades sociales de individuos, que deben ser expresados o representados en la sociedad política para ser tramitados y resueltos. Sin embargo, cuando el conflicto excede sus formas puramente simbólicas, como el debate o los canales institucionales tradicionales, el principio pluralista del liberalismo opera, paradójicamente, neutralizando o eliminando el conflicto mismo. Porque, como afirma Balibar (2013):

un conflicto que amenaza el orden constitucional, por muy flexible y abierto que se presente a sí mismo, ya no depende de las “reglas de juego” pluralista: es entonces incompatible con el liberalismo (...) ¿puede decirse que un conflicto que “canalizado” por medio de reglas que le imponen contribuir a un consenso, o traducirse en intercambio de argumentos, es todavía un conflicto *real* y no una ficción *jurídica*? (p. 150)

Como se mencionaba anteriormente, todo conflicto, comprendido en su sentido radical, *real*, o efectivo, se constituye en tanto oposición al orden instituido, y por eso, si se pretende reconocer de verdad el conflicto, no se puede domesticar. Para Balibar (2020), al igual que Abensour, el conflicto político oscila entre dos extremos de domesticación: de un lado, la guerra civil y, de otro, el simple pluralismo de opiniones bajo la forma del parlamentarismo y la lógica electoral. Así pues, en el proceso de democratización, el conflicto político se instituye, se hace institución, pero en articulación con las otras formas históricas de la práctica democrática: la representación y la participación.

En cuanto a la segunda y la tercera aporía, el filósofo francés sostiene que el único marco que puede funcionar para comprender, no solucionar, dichas aporías es el de la unidad de los opuestos, en el que se oscila entre dos polos abstractos de ciudadanía sin conflicto y conflicto sin instituciones. Pero esto significa, al mismo tiempo, reformular las implicaciones de las polaridades inherentes del concepto de lo político. De este modo, el conflicto es constitutivo a lo político en el sentido de que no hay una única o típica forma de conflictividad social o de sus expresiones políticas. De ahí

la imposibilidad de la institución del conflicto como solución al problema de la ciudadanía democrática, pues implica que la historia de la ciudadanía emerge del conflicto de las instituciones mismas, y se puede configurar “ya sea de manera progresiva (ampliando la igual-libertad), ya sea de manera regresiva (reduciendo o eliminando sus posibilidades, la ciudadanía misma)” (Balibar, 2013, p. 164).

Ahora bien, el papel de la violencia en esta discusión es fundamental, pues la política y la democracia, en tanto configuración institucional, se tiende a pensar bajo el presupuesto de la supresión de la violencia. Sin embargo, para Balibar, es necesario reconocer la posibilidad de que la violencia no se puede eliminar o superar. De hecho, a partir de la idea de que es necesario eliminar la violencia se han utilizado medios y formas que son en sí mismas violentas y terminan reproduciéndola. Dicho presupuesto conduce, entonces, a una perversidad intrínseca de la política. Por eso, para el filósofo francés, se requiere resaltar la equivocidad, diseminación y ambigüedad de las formas de violencia para cuestionar una aparente figura unificadora de la violencia y, así, aquel presupuesto de supresión.

La equivocidad alude a la incapacidad de dividir la violencia en una esfera privada y otra pública. Se puede definir la violencia como la violación de los límites, fronteras, barreras, protecciones, prohibiciones, o límites del yo. Pero eso significa que no es posible asignar con precisión la violencia a una esfera definitiva. Asimismo, tampoco es posible asignar claramente y de manera definitiva a los individuos o grupos a categorías como “víctimas” y “victimarios”. Por su parte, la diseminación hace referencia al hecho de que “el simple acto de trazar una frontera para controlar o reducir la violencia parece tener efectos inmediatos para perpetuarla, sino de exacerbarla” (Balibar, 2015, p 3). Y la ambigüedad alude a la incapacidad de asignar de manera definitiva todos los fenómenos de “no violencia” y “violencia” a los polos de positividad y negatividad.

De ahí que también sea preciso resaltar la incesante circularidad de la política sobre la doble negación de la violencia que consiste en la dualidad de las condiciones determinadas de un acto de violencia particular y a las condiciones universales de la violencia. La doble negación, como señala el propio autor, no se debe comprender en sentido dialéctico, sino en sentido práctico, pues alude a las dos formas, estrategias o lógicas, de negación práctica de la violencia: la «no violencia» y la «contraviolencia». La política no se debe comprender simplemente, por tanto, como una superación de la violencia o una apuesta hacia la no violencia, ni como una transformación de sus condiciones

determinadas que pueden requerir la aplicación de la contraviolencia. Salir de esta “circularidad infinita”, que Balibar denomina como «antiviolenca», permitiría concebir la política, no como medio, como instrumento, ni como fin, sino como “apuestas inciertas de confrontación con el elemento de alteridad irreducible que tiene consigo” (Balibar, 2015, p. 17), esto es, como «civilidad»⁴³.

Así pues, el concepto de «no violencia» remite a la idea abstracta de ausencia de violencia, y el concepto de «contraviolencia» remite a la idea de monopolización de la violencia mediante las formas represivas estatales. Ante estos dos conceptos, Balibar contrapone la noción de «antiviolenca» como una manera de tratar políticamente con el fenómeno de la violencia. Es decir, Balibar plantea como desafío, “no pensar cómo la política puede eliminar la violencia, sino cómo la violencia es permeada por la política, haciendo inmanente y crucial esta pregunta de la política en cualquier consideración sobre la violencia” (Gourgouris, 2020, p. 37). Por tanto, la antiviolenca es la forma de resistencia a la violencia —no pretensión de supresión ni instrumentalización— que es específica de la política de la «civilidad». Este concepto lo asocia Balibar con la idea de identificación y desidentificación⁴⁴, o, mejor, con ese distanciamiento interno de aquellas identificaciones asignadas que supone todo proceso de ciudadanía activa. Pero para comprender cabalmente este concepto, que resulta central en la obra del pensador francés, es preciso situarlo en relación con otros conceptos que le brindan contexto y lo definen.

Para Balibar, la democracia y la política se pueden pensar bajo tres conceptos y figuras: la *autonomía de la política* bajo la figura de la *emancipación*, la *heteronomía de la política* bajo la figura de la *transformación*, y la *heteronomía de la heteronomía* bajo la figura de la *civilidad*. El primero alude, no a la autonomía de una esfera de la actividad humana frente a otras, sino al principio de autonomía del pueblo, es decir, alude al principio que hace del pueblo, en tanto sujeto

⁴³ Balibar es consciente de que el término «civilidad» (*civilité*) puede prestarse para malinterpretaciones, pues podría asociarse a otros bastante problemáticos como el de «civilización» o «civilizar». Estos últimos son completamente ajenos al sentido que le da el filósofo francés, ya que la traducción francesa del latín *civilitas* (que a su vez traducía el término *politeia*) como *civilité* remite a la doble relación, que le interesa resaltar a Balibar, entre la ciudadanía y la moral pública o privada.

⁴⁴ La conceptualización del filósofo francés sobre la identidad es muy interesante y se puede sintetizar en tres tesis: la primera sostiene que toda identidad es transindividual —no es ni puramente individual, ni puramente colectiva—; la segunda tesis afirma que ninguna identidad es dada ni adquirida de manera definitiva, y por eso es conveniente comprenderla como procesos de identificación; y la tercera tesis sostiene que todo proceso de identificación es ambiguo, en el sentido de que un sujeto no tiene únicamente una identidad, sino un conglomerado de identificaciones (Balibar, 2002, p. 27-28).

de la política y *en* la política, la fuente y la referencia última para la emancipación. Se trata, por tanto, del despliegue efectivo de la universalidad intensiva⁴⁵ que supone la proposición de la igualibertad. El segundo concepto, la heteronomía de la política, lo extrae Balibar de la tesis marxiana expuesta en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* según la cual no hay política excepto en (o bajo) determinadas condiciones en las que los individuos y grupos ya se encuentran inmersos. No se trata de volver al determinismo económico que anula o niega la política, sino de reconocer que esas condiciones intrínsecamente la definen y le confieren realidad. Siguiendo a Marx, la transformación interna de las condiciones produce como su resultado, en la acción política misma, la necesidad de libertad y la autonomía del pueblo. Finalmente, la heteronomía de la heteronomía es un concepto que emerge del reconocimiento del problema de la violencia y la identidad como condición del despliegue de la política, o el problema de la violencia de las identidades. La civilidad es una forma política que regula el conflicto de las identificaciones; no que suprime toda violencia, sino que “excluye extremos de violencia para *crear un espacio* (público, privado) para la política (emancipación, transformación), y permitir a la violencia misma ser historizada” (Balibar, 2002, p. 30).

Ahora, la civilidad no significa educación cívica o socialización, sino una figura de la política que encuentra su sentido pleno en la antiviolenencia y en la democracia como autonomía de la ciudadanía desplegándose en el conflicto político a través de la tensión entre institución y constitución, o, como en ocasiones también la denomina, a través de la dialéctica entre insurrección e institución. Por eso no es arbitrario que Balibar denomine en ocasiones esta política como “insurgencia emancipatoria que simultáneamente perpetúa y eclipsa la constitución” (Balibar, 2015, p. 144). No obstante, ¿qué entiende exactamente por insurgencia o insurrección? ¿Son dos términos equivalentes? ¿Cuál es su relación con la democracia y en qué sentido se asemeja o se diferencia de la propuesta teórica de Abensour?

⁴⁵ En la obra de Balibar se pueden rastrear dos tipos de universalidad: la extensiva, que refiere a la simple agregación o inclusión de particulares a un universal, y la intensiva, que refiere a la expansión o despliegue de un particular hacia otros ámbitos o dominios. Este último tipo de universalidad se identifica, por tanto, al momento de universalización que lleva a cabo la operación de reducción democrática que conceptualiza Abensour.

2.4. La insurrección como práctica democrática de institucionalización

En varios momentos de su obra, Balibar es claro y explícito en su apuesta por retomar la “tradición de la insurgencia” para repensar la democracia en relación con la igualibertad y con la ciudadanía. En el marco de esta tradición, que se remonta a la primera modernidad, insurgencia e insurrección pueden comprenderse como sinónimos. Sin embargo, Balibar es enfático al señalar que la insurrección no puede identificarse con la violencia, incluso si históricamente la insurrección ha tomado formas violentas inevitables, porque, además, en nuestra actualidad los movimientos insurreccionales del “ciudadano contemporáneo” se enfrentan a la violencia institucional (militar o económica) que configuran la estructura oligárquica de los Estados en los que vivimos para monopolizar el poder y desposeer al pueblo (Balibar, 2012). El filósofo francés piensa la insurrección como:

el nombre general para una práctica democrática que construye la ciudadanía universal. Se puede hablar de una lucha permanente en la dirección de la democratización de las instituciones existentes, pero no exactamente de una línea de progreso, y menos aún de un modelo, porque esa lucha, que experimenta avances y retrocesos, nunca es homogénea. (Balibar, 2012, p. 17)

La insurrección es, entonces, una lucha permanente que se orienta simultáneamente hacia el pasado y hacia el futuro —y en esto coincide también con Abensour—, puesto que, por un lado, se basa en la fundación democrática de cualquier constitución cuya legitimidad no se derive de la tradición, revelación o eficiencia burocrática; y, por otro, en la medida en que el regreso a la insurrección, o de la insurrección, representa una posibilidad permanente cuando se enfrenta a las limitaciones y exclusiones que han formado la realización de la democracia históricamente o realimente existentes (Balibar, 2013). De este modo, la insurrección se caracteriza como la lucha continua por la democratización de la democracia, o de la ciudadanía democrática, en tanto institución de la igualibertad.

Balibar, en su obra *Ciudadanía*, desarrolla esta concepción de la democracia a partir de siete proposiciones. La primera proposición define la democratización de la democracia, no como un proceso para perfeccionar un régimen democrático ni un estado que trasciende virtualmente cualquier régimen, sino como una diferencia con respecto a las prácticas actuales de la política que confrontan la falta de democracia en las instituciones existentes y las transforma de manera más o

menos radical. En este sentido, la insurrección es constitutiva a esta práctica democrática. Pero no en el sentido de una simple interrupción momentánea de la continuidad del orden establecido — que, además puede ser violenta o no violenta—, sino, sobre todo, porque se trata de un proceso que permanentemente se renueva y que no tiene objetivos o formas predeterminadas, sino susceptibles a la contingencia de la coyuntura histórica.

La segunda proposición sostiene que no puede existir la democracia *como tal* —en su sentido originario o radical—, sin una transformación permanente que transgreda los límites y las formas institucionales reconocidas. Lo que significa que la democracia se identifica con su propia democratización a través de la lucha por instituir nuevos derechos, o defender derechos ya adquiridos —pues nunca los derechos son concedidos, sino conquistados mediante la acción política— que se encuentran amenazados a reducirse o desaparecer.

La tercera proposición reitera en la idea de persistencia en el proceso de democratización, o de “revolución dentro de la revolución” de Debray, pero añadiendo la articulación necesaria entre la crítica al capitalismo, tal como se puede retomar de Marx, y la cuestión de la ciudadanía. No obstante, se debe invertir la manera de la articulación, pues no se trata de afirmarla como un fin o un resultado, sino más bien como un medio o como un “motivo fuerza”.

En esta misma dirección, la cuarta proposición resalta la manera en que el proceso de democratización de la democracia implica dar prioridad a la transformación del concepto y de las prácticas de ciudadanía o de invención democrática —de luchas colectivas que constituyen la actividad política—, en tanto objetivos positivos o afirmativos, sobre la mera resistencia y oposición a leyes, políticas e instituciones no democráticas, en tanto objetivos negativos. Como consecuencia de esta tesis:

La transformación democrática de una sociedad o de un sistema económico (como el capitalismo) por medios o procedimientos no democráticos, incluso antidemocráticos, es radicalmente imposible (...) una lucha por la democracia es al mismo tiempo una experiencia de ciudadanía democrática, un intento de ampliar los espacios de libertad y de igualdad. (Balibar, 2013, pp. 209-210).

De acuerdo con Balibar, esta dimensión ha sido recuperada de los movimientos insurreccionales y revolucionarios del pasado por las diferentes luchas de distintos grupos subalternos alrededor del

mundo en la actualidad. Por eso, tal como sostiene la proposición cinco, la democratización de la democracia alude fundamentalmente al trabajo que los ciudadanos realizan sobre sí mismos en una situación histórica dada. Se trata de exceder los obstáculos externos e internos de sujeción —como lo señala la hipótesis de la servidumbre voluntaria de La Boétie— para afirmar la capacidad de participación y acción política, esto es, la capacidad de subjetivación.

Así pues, el proceso de democratización es una actividad que tiene lugar simultáneamente en diferentes escenarios. Tal como afirma Balibar (2013) en la proposición seis, la relevancia de esta concepción de la ciudadanía es que “hacia intervenir de manera sucesiva la insurrección, la conquista de la ciudadanía social y las aporías de la institución del conflicto (...) [sugiere] una compleja intrincación de varios movimientos cuya convergencia no es automática” (p. 213). Y no es automática porque tienen características heterogéneas; pueden tener como eje la lucha por la participación política, contra la exclusión de sujetos subalternos, contra el carácter oligárquico de las instituciones establecidas, o que se orientan frontalmente a la transformación radical y la justicia social. Sin embargo, la heterogeneidad de estos movimientos no supone la imposibilidad de su articulación, ya que están basados en la lucha contra toda forma de relación de dominación, y, por tanto, “no son pues ‘constituyentes’ más que a condición de que también sean ‘insurgentes’” (Balibar, 2013, p. 214).

Finalmente, la séptima proposición establece, por tanto, que la insurrección es una modalidad activa, esto es, la modalidad que trae en acción a la ciudadanía. La insurrección es el nombre para la “conquista de la democracia” o para “el derecho a tener derechos” —el “derecho a la ciudad” o el “derecho universal a la política”, como también suele llamarlo—, pero su contenido es la búsqueda incesante por la emancipación colectiva y el poder que otorga a sus participantes por la actividad política misma.

Ahora bien, de todo lo anterior se puede observar que la concepción de la democracia de Balibar no es opuesta a las instituciones o a la cuestión de la institución. De hecho, la noción de institución es un elemento central en su conceptualización, y su papel es fundamental para mostrar la compleja, necesaria y constitutiva relación antinómica que supone el proceso de democratización de la democracia. En palabras del filósofo francés:

el rol de las instituciones es reducir —sin suprimir— la multiplicidad, complejidad y conflictualidad de las identificaciones y sentidos de pertenencia (...) Es por eso que no hay

sociedad (una sociedad viable y vivible) sin instituciones y contra-instituciones (con las opresiones que legitiman y las revueltas que inducen). (Balibar, 2002, p. 29).

La articulación entre insurrección e institución, o como también lo denomina, el *devenir-institución de la insurrección*, permite entonces pensar en las invenciones democráticas abiertas e indefinidas que instituyen la libertad e igualdad. De ahí que Balibar (2020) sostenga que “el corazón de la insurrección democrática no consiste solamente en interrumpir el orden existente, sino en crear otro o en inventar formas de vida y, por tanto, de normas o reglas que sean ellas mismas democráticas” (p. 104).

Por supuesto, se debe distinguir entre instituciones estatales que utilizan la contra-violencia e instituciones para la igualibertad, que son las instituciones propiamente democráticas, ya que, para el filósofo francés, y al igual que Abensour, es una contradicción la idea de un Estado democrático, porque “todo Estado es una institución de relaciones de poder entre dirigentes y dirigidos, o entre los que gobiernan y los que son gobernados, incluso si esas relaciones no son arbitrarias o son sumisas a reglas y restricciones constitucionales” (Balibar, 2020, p. 105). No obstante, Balibar complejiza el problema del Estado de una manera muy interesante, pues sostiene que, aunque en la configuración estatal no hay democracia, “siempre puede haber en ella procesos de democratización, lo que en realidad puede ser aún más importante” (Balibar, 2013, p. 42). Esto sugeriría que no hay una relación de exterioridad absoluta entre las luchas por la democratización y el Estado, a pesar de su carácter tendencialmente oligárquico y autoritario, pues de lo que se trata es de poner de manifiesto la contestación permanente y el carácter excesivo de la democracia —o la «ilimitación democrática», como lo denomina Deleixhe (2014)—. Desde mi perspectiva, la razón por la cual Balibar no piensa la oposición al Estado en términos de exterioridad es su aceptación al «concepto relacional del Estado» de Poulantzas. En efecto, la relacionalidad niega que exista algo así como una sustancia u objetividad determinada del poder estatal, y, por tanto, tampoco habría una separabilidad del Estado respecto de configuraciones de las relaciones sociales. Por consiguiente, “en el sentido fuerte, el Estado, podría decirse, no existe, es decir, no existe como instancia separada. Lo que «existe» son las fuerzas y las relaciones de fuerza (incluso las fuerzas simbólicas o «inmateriales») materialmente combinadas en la forma del Estado” (Balibar, 2017, p. 110).

3. Repensar la democracia con Marx: el vínculo entre Abensour y Balibar

Para cerrar este capítulo, me gustaría volver a resaltar algunos elementos que relacionan a estos dos autores con el objetivo de sintetizar o articular la concepción de la democracia que estará a la base en los siguientes capítulos y que permite, además, ofrecer una posible respuesta a los cuestionamientos señalados en el capítulo anterior. La hipótesis de lectura para dicha articulación es la reactivación del pensamiento de Marx que llevan a cabo, de distintas maneras, tanto Abensour como Balibar. Reactivación que, no sólo los aleja de la tendencia de abandono o superación de Marx que es recurrente por parte de sus contemporáneos y que supondría la odiosa categoría de “post-marxistas”, sino que les permite conceptualizar la especificidad de la democracia y su relación con el problema de la institución.

Como se habrá podido notar, Abensour y Balibar pertenecen a una misma constelación teórica en la que se pretende concebir la democracia fuera de, y contra, los presupuestos del liberalismo. Su énfasis radica, por tanto, en poner de manifiesto el carácter dinámico, procesual, indeterminado y conflictual de la democracia, al pensarla como forma de acción o práctica política y no simplemente como un régimen político, una forma de gobierno y de Estado, o un conjunto dado de instituciones. Se trata de una lucha incesante de una comunidad de actores que se constituye como tal en su propio aparecer en el espacio político que instituye y que reafirma la proposición de la igualibertad contra la dominación en sus diversas concreciones e intersecciones —dominación capitalista, heteropatriarcal, racista, colonial, etc.—. Ya sea que se comprenda el sujeto democrático como *ciudadanía* o como *todos unos*, lo central es destacar su dimensión política, plural e insurgente. Es decir, el *demos* no se concibe como una categoría sociológica, sino política, porque no preexiste a su aparición, irrumpe en el orden establecido manifestando su capacidad para participar activamente e interrumpe el arreglo dado haciendo evidente el conflicto irreductible.

El conflicto en ambos autores es pensado entonces como constitutivo a la acción democrática y coinciden en que refleja un impulso insurgente contra el Estado en tanto que es excesiva e ilimitada, y por su indeterminación en cuanto a cualquier fundamento último. Igualmente reconocen que el conflicto político, aunque irreductible, se encuentra constantemente amenazado por dos formas de degeneración despolitizadora: la guerra, por un lado, y la domesticación discursiva del pluralismo parlamentario, por otro. Sin embargo, en Abensour y en Balibar no hay algo así como una oposición constitutiva a la institución como tal, pues la democracia y su exigencia hacia la no dominación o

la igualibertad no permanece presa a la instantaneidad o efervescencia de la acción, sino que se despliega también como actividad instituyente. Es decir, la democracia como acción busca darse instituciones, busca darse una forma en un juego interminable entre destitución y reinstitución, o entre insurrección y constitución. Y es justamente en este punto en que la inspiración del pensamiento de Marx en ambos autores se hace más relevante y patente.

A pesar de las diferencias en enfoques, en su diversa incorporación de autores o en el distinto abordaje temático, la lectura de Marx y la reactivación de ciertas ideas marxianas es un suelo común. Como se mencionaba líneas atrás, el rechazo al dogma marxista o al marxismo economicista-determinista no conduce a estos autores a una negación o superación de Marx, así como tampoco un reemplazo de la filosofía de la democracia sobre la filosofía de Marx. Por el contrario, se llega a la reconceptualización de la democracia a través de Marx en diálogo con otros autores, por supuesto. De ahí que se proponga, como lo hace Deleixhe (2020), la etiqueta «joven marxistas», en lugar de “post-marxistas”, para enmarcar a Abensour y Balibar. En el caso del primero, la clave marxiana versa en la idea de la operación de reducción que lleva a cabo la democracia para retraer la pretensión totalizante del Estado y expandir el impulso instituyente, concretado en la idea de «constitución comunal» como forma política; y en el caso del segundo, tal como lo señala Ingram (2015), la clave marxiana recae en la historización de la igualibertad que lleva a ir más allá de una demanda hiperbólica y a pensar las condiciones de posibilidad de su estabilización y concreción a través de la institución, esto es, el movimiento que va de la política de la emancipación a la política de la transformación.

Ahora bien, en el capítulo anterior se enunciaba una serie de cuestionamientos a las teorías de democracia radical en general. Una tenía que ver con la aparente oposición constitutiva entre la democracia y la institución, pero, como se ha explicado, no hay tal oposición en estos dos autores, sino un esfuerzo teórico por pensar la institución como irreducible al Estado y a lo meramente social. La institución es también lugar de conflicto y de tensiones, pero necesaria para la democracia como forma de acción. Otro cuestionamiento apunta a una supuesta contradicción con el enfoque posfundacional por una primacía extracontextual de la espontaneidad democrática. Sin embargo, para Abensour y Balibar, el conflicto que despliega la democracia no se da en términos de espontaneidad y organización. Si bien las prácticas democráticas tienen lugar de manera irruptiva, y no están predeterminadas por sujetos ya constituidos, eso no implica que sea

inherentemente desorganizada, ya que, en la medida en que se trata de una comunidad de actores, hay, por el contrario, una tendencia inherente hacia la organización que supone la energía autoinstituyente. Esto se aprecia claramente en la emergencia recurrente, en cualquier experiencia democrática radical, de asambleas, consejos y otras formas organizativas centradas en la participación activa y directa, lo cual también permite responder al cuestionamiento de una aparente ausencia de criterios para evitar la deriva violenta del conflicto político. Esto supondría que cualquier sistema de reglas es antidemocrático, pero, nuevamente, la democracia no se opone a toda forma política, ni a la ley en general, ni al poder en sí mismo, ni a las normas como tal. La democracia tiene que ver, por el contrario, con el autogobierno que pone de presente la capacidad de cualquiera de darse colectivamente instituciones, normas y reglas, siempre y cuando estén orientadas contra la dominación y hacia la igualibertad. Precisamente, este es el criterio o fundamento contingente por el cual la democracia es selectiva en torno a las instituciones, las cuales se convierten en la condición para dar apertura al conflicto político sin domesticarlo.

Finalmente, otro cuestionamiento tenía que ver con la aparente relación de exterioridad entre la democracia y el Estado que conducía a la marginación y al aislamiento. Pues bien, aunque Abensour en reiteradas ocasiones habla explícitamente de una exterioridad en la oposición entre democracia y Estado, pienso que esto resulta contradictorio, o por lo menos ambiguo, por su insistencia en dos elementos conceptuales complementarios que tienen un papel central en su propuesta filosófica: la hipótesis de la servidumbre voluntaria y la dialéctica de la emancipación. La importancia que Abensour le confiere a estas dos hipótesis es que señalan, por un lado, la fragilidad inherente de la democracia debido a la condición ontológica de la pluralidad, y, por otro, la causa *interna* de degeneración que conduce a su opuesto: el *todos unos* puede convertirse en *todos Uno* y la emancipación puede convertirse en dominación. Pero esto no significa rendirse ante el catastrofismo o la parálisis, sino reconocer que la democracia no supone una sociedad reconciliada o un estado acabado, porque es, más bien, una lucha permanente de autoemancipación. Por consiguiente, la oposición entre las dos lógicas —la de la totalidad plural y la de la totalidad unificadora— no puede suponer exterioridad absoluta.

Así mismo lo piensa Balibar, aunque con un matiz significativo: aunque la democracia se constituye de manera incesante contra el Estado, puede haber en la configuración estatal procesos de democratización. Y esto se debe a su naturaleza relacional, a que el Estado no es una entidad

homogénea y separada de la sociedad en términos absolutos, en la medida en que está atravesada y formada por relaciones sociales. De modo que Balibar, sin caer en una postura estatista o estado-céntrica que concibe el Estado como culminación necesaria de la política y como único espacio para la emancipación, sí abre la posibilidad, contrario a Abensour, para complejizar el Estado más allá de su innegable funcionamiento histórico como aparato de dominación⁴⁶. Así pues, en ambos autores se sugiere una oposición íntima complementaria: si Abensour enfatiza la fragilidad inherente de la democracia que puede dar pie a relaciones de dominación y a configuraciones totalizantes, Balibar enfatiza también la complejidad inherente del Estado que puede dar lugar a procesos de democratización.

Ahora bien, a pesar de lo anterior, en estos autores se puede encontrar un mismo vacío, y es la ausencia de *desarrollo* sobre la cuestión de la institución y del Estado. En otras palabras, se ha intentado mostrar en este capítulo que tanto Abensour como Balibar permiten pensar la relación entre la democracia y la institución, más allá de su reducción estatista, y que destacan dicha relación como necesaria y constitutiva. Pero ninguno ahonda de manera suficiente en el tema y la vía a explorar queda solamente sugerida, pues todavía permanecen diversas interrogantes abiertas que merecen ser examinadas. Por ejemplo, ¿cuáles son las características o los rasgos conceptuales que pueden tener las instituciones para que se configuren como democráticas en sentido radical? ¿Cómo pensar la relación tensa entre conflicto e institución más allá de las formas jurídicas y procedimentales liberales? ¿De qué manera puede la institución impulsar la actividad política y reducir su dimensión restrictiva? ¿Cómo se concretan, o se han concretado históricamente, las instituciones democráticas radicales? Estas interrogantes serán asumidas como ejes dentro de los siguientes capítulos que pretenden prolongar, de la mano de otros autores y autoras, aquella vía abierta por Abensour y Balibar.

⁴⁶ Balibar se refiere explícitamente a Abensour cuando, al reconocer que este también concibe la democracia en términos de insurgencia, interpreta la oposición constitutiva a la forma-Estado que supone el concepto de «democracia insurgente» como una oposición equivalente a la institución como tal. Así lo describe Balibar: “La expresión de «democracia insurgente» también fue instalada por Miguel Abensour en el centro de los desarrollos que aportó a su lectura de las tesis de Marx sobre la «verdadera democracia» como alternativa a la «forma Estado». Yo me distingo de Abensour en que pienso que la institución —lugar del conflicto— no puede ser reducida ni a la an-arquía ni al estatismo” (Balibar, 2017, p. 221).

Segunda parte
La cuestión de la institución

Capítulo 3

El institucionalismo y la resignificación del concepto de institución desde la fenomenología de Merleau-Ponty y de Arendt

En el capítulo anterior se han reconstruido las concepciones de Abensour y Balibar sobre la democracia. Se ha mostrado cómo se articulan estas dos apuestas teóricas entre sí señalando también algunas diferencias, pero sobre todo se ha pretendido exponer la manera en que los dos autores dejan abierta la posibilidad para repensar la institución. La relevancia de esta posibilidad, vale la pena mencionarlo nuevamente, radica en que la democracia radical se piensa convencionalmente como opuesta a toda institución o a todo proceso de institucionalización. Sin embargo, lo que se puede extraer de estos dos autores es todo lo contrario; que la democracia radical sí supone una relación particular con la institución, pero repensando ésta de una manera distinta a la concepción tradicional.

Justamente este es el propósito central de esta segunda parte de la investigación, a saber, examinar cómo se puede repensar el concepto de institución para que sea compatible con la democracia radical tal como es caracterizada por Abensour y Balibar. No obstante, debemos dejar de lado a estos dos autores para ese propósito, pues, como se mencionaba al finalizar el capítulo anterior, sus reflexiones sobre el tema no tuvieron el desarrollo suficiente como para abordarlo con la rigurosidad que amerita. Para dicho examen considero que el pensamiento de Merleau-Ponty y de Arendt pueden arrojar una luz distinta y más enriquecedora. ¿Por qué estos dos autores? No solo porque mantienen una afinidad teórica, filosófica y política cercana a la de Abensour y Balibar, sino porque pienso que su aproximación filosófica peculiar, su fenomenología política, brinda una novedosa manera de comprender el concepto de institución en contraste con la teoría tradicional.

Este capítulo tiene como objetivo, por tanto, analizar la teoría tradicional de la institución para compararla con la concepción fenomenológica de Merleau-Ponty y de Arendt. Se pretende mostrar que dicha teoría tradicional, por su énfasis en la dimensión instituida del concepto de institución —es decir, en lo formal-jurídico y en el Estado—, pero también por su predominante enfoque racionalista presenta ciertas limitaciones para pensar la relación entre democracia radical y la institución, fundamentalmente porque, como se verá, su modelo es la democracia liberal. La hipótesis que orienta el capítulo es que, por el contrario, la fenomenología de la institución que se

puede rastrear en Merleau-Ponty y en Arendt ofrece varios rasgos conceptuales para pensar las instituciones democráticas radicales y que esto se debe a la centralidad de la acción política en este enfoque.

1. La «teoría tradicional de la institución»

Puede ser acertado pensar, como sostiene Peters (2003), que la preocupación por las instituciones, la pregunta sobre qué son las instituciones y cómo deberían ser, se encuentra ya explícita e implícitamente en los autores clásicos del pensamiento occidental desde Aristóteles, pasando por Hobbes, Locke o Montesquieu. Sin embargo, esa preocupación no toma forma como teoría consolidada y exclusiva sino hasta el siglo XIX con el surgimiento de la sociología y la ciencia política en tanto disciplinas diferenciadas. De hecho, la concepción de sentido común sobre las instituciones parece reflejar en gran medida la definición más convencional propuesta por la sociología de Durkheim⁴⁷ (2001): “Se puede llamar *institución* a todas las creencias y todos los modos de conducta *instituidos* por la colectividad” (p.31, último énfasis añadido).

Siguiendo la línea trazada por su maestro, Marcel Mauss y Paul Fauconnet definen la institución de la siguiente manera:

¿Qué es, en efecto, una institución sino un conjunto de actos o de ideas *instituidas* que los individuos encuentran delante de ellos y que se les impone en mayor o en menor medida? [...] Entendemos por esta palabra, por tanto, los usos y los modos, los prejuicios y las supersticiones, así como las constituciones políticas o las organizaciones jurídicas esenciales; porque todos esos fenómenos son de la misma naturaleza y no difieren más que en grado. En suma, la institución es, en el orden social, lo que la función [vital] es en el orden biológico. (Mauss, 1971, p. 19; énfasis añadido)

Para Mauss, las instituciones son tan vitales que una sociedad sin ellas sería simplemente un agregado social inestable y efímero; es decir, no sería una sociedad propiamente dicha. En este sentido, la institución es lo que permite la estabilidad del orden social, porque ella misma es fundamentalmente estabilidad. Como se puede notar, estas definiciones coinciden en este aspecto

⁴⁷ Como es sabido, Durkheim incluso hace de la institución el objeto de estudio específico de la sociología en su obra seminal *Las reglas del método sociológico*, al establecer que la sociología es la “ciencia de las instituciones”.

central que es recurrente en la mayoría de las teorías de la institución, a saber, en la dimensión *instituida*. Como bien lo señalan Laval y Dardot (2017), ese énfasis reduce la institución a lo instituido, y de este modo se refuerza una comprensión de la institución como algo esencialmente estático, marmóreo o sedimentado⁴⁸. No en vano la comprensión del sentido común nos dice que una institución es algo que *ya* está allí, e incluso que siempre ha estado allí como si fuera permanente o natural. Evidentemente, una institución no es un objeto natural y depende enteramente de los actos humanos, del acto de instituir. Pero ciertas teorías de la institución parecen tender a omitir este hecho evidente cuando la reducen a la dimensión instituida ignorando la dimensión instituyente.

En efecto, esta reducción es un elemento generalizado en gran parte de la «teoría tradicional de la institución». Por este término voy a comprender aquí la aproximación clásica de la sociología y de la ciencia política, incluyendo incluso algunos desarrollos recientes del «nuevo institucionalismo». También incluyo la teoría de la institución de Searle, quien ha sido uno de los pocos autores dentro de la disciplina de la filosofía que se ha ocupado del tema de manera más o menos sistemática. A continuación, examinaré primero la propuesta de este último para tener una referencia del concepto de institución en sentido general, y poder discernir luego las características de la institución política que proponen las diversas teorías del institucionalismo.

1.1 La filosofía de la institución de Searle

El aporte filosófico más significativo de Searle en la teoría de la institución ha sido reconocer la importancia del lenguaje para el análisis y constitución de las instituciones. Es un giro importante, ya que las concepciones previas, según el propio Searle, presuponen el lenguaje para luego analizar qué es una institución y cómo funcionan. Por el contrario, el enfoque del filósofo estadounidense, muy propio de la tradición analítica, se caracteriza por analizar en el lenguaje mismo las condiciones de posibilidad, o la estructura lógica, de las instituciones. Por esta razón, su análisis se centra inicialmente en las oraciones que reportan “hechos institucionales”, las cuales expresan una

⁴⁸ Sin embargo, el propio Mauss reconoce que la sociología no puede restringirse al estudio de la institución como supuestamente inmóvil, pues resulta en una mera abstracción. Las instituciones —afirma— viven y cambian sin cesar, y su formación, funcionamiento y transformación constituyen los fenómenos propiamente sociales que son el objeto de estudio de la sociología.

característica significativa: que la realidad institucional, aunque puede ser epistemológicamente objetiva, es ontológicamente subjetiva o dependiente del observador.

A partir de esta apreciación ontológica, la teoría de las instituciones de Searle tiene como eje tres elementos fundamentales: la intencionalidad colectiva (que abarca las intenciones, creencias y deseos colectivos), la asignación de función (que es la capacidad colectiva de otorgar función a objetos que no los tienen intrínsecamente), y la función de status (que indica la característica mediante la cual algo adquiere una función que solo puede realizar por la aceptación colectiva de un status correspondiente). La función de estatus es, para Searle (2005), el “pegamento” que mantiene a las sociedades humanas, ya que son cruciales para configurar la realidad institucional (p. 9). Esta función tiene la forma lógica “*X cuenta como Y*”, y podemos encontrarla en diversos ejemplos: como la institución del dinero (donde un objeto metálico o un pedazo de papel *cuenta como* valor de cambio de otra cosa), o las reglas de juego de un deporte (donde ciertos movimientos de los jugadores *cuentan como* puntos para ganar el juego).

Si bien la función de estatus es un elemento fundamental, no es suficiente para configurar una institución, ya que ésta requiere ser regularizada. Es decir, no basta con que algo tenga la forma lógica *X cuenta como Y*, pero solo para un individuo. La función de estatus debe convertirse en regla por la asignación colectiva de la función que, además, orienta el comportamiento colectivo. Searle establece en este punto una distinción conceptual importante entre reglas regulativas y reglas constitutivas: las primeras tienen la forma “haz X” y regulan actividades que pueden existir independientemente de la regla; las segundas tienen la forma “X cuenta como Y”, pero, además de regular, constituyen el propio comportamiento que regulan (sin la regla el objeto o el comportamiento no existe como tal).

Esta distinción es crucial, ya que se podría pensar que, si una institución es un sistema colectivamente aceptado de reglas, cualquier tipo de regla podría configurar un hecho institucional. Pero, por ejemplo, las reglas o convenciones del calendario o del sistema de medición no constituyen hechos institucionales por sí mismos. Es decir, el hecho de que para una gran parte de la población en el mundo sea el año 2023 (y no el año 4721 del calendario chino) o que un objeto pese 2 kg (y no 4.4 lb) no significa que sea por una diferencia institucional o que sean hechos institucionales distintos. Esto se debe a que aquellos hechos no implican obligaciones, derechos o

responsabilidades colectivamente reconocidas. Es decir, los hechos institucionales contienen o conllevan una deontología específica, o, como lo denomina Searle, unos “poderes deónticos”⁴⁹.

Por tanto, los hechos institucionales son cualquier hecho que tenga dicha estructura lógica y en el que la función de estatus implique una deontología de acuerdo con las reglas constitutivas. En palabras de Searle (2005):

Un hecho institucional es cualquier hecho que tiene la estructura lógica *X cuenta como Y en C*, donde el término *Y* asigna una función de estatus y (con algunas excepciones) la función de status contiene una deontología. Una institución es cualquier sistema de reglas constitutivas de la forma *X cuenta como Y en C*. (p. 10)

Como se había mencionado anteriormente, el lenguaje en esta teoría juega un rol crucial, ya que provee los medios de representación de la función de estatus. Sin un medio de representación no es posible la asignación colectiva de la función, ya que ésta no se encuentra en el objeto como una propiedad más del mismo, sino en el estatus asignado. Un cuchillo, afirma Searle (2005), cortará sólo en virtud de su estructura física, pero un billete no puede ser intercambiado por otra cosa solo por su estructura física, sino que funciona como dinero solo si es reconocido y aceptado como valor de cambio válido, y esto es posible gracias al lenguaje (p. 12). Sin el lenguaje, entonces, no es posible la función de estatus ni las obligaciones, requerimientos y deberes que pueda contener, y sin éstas no es posible ninguna institución. De hecho, por esta razón Searle (2005) sostiene que el lenguaje es la institución social fundamental que hace posible cualquier otra institución: “puedes tener lenguaje sin dinero, propiedad, gobierno o matrimonio, pero no puedes tener dinero, propiedad gobierno o matrimonio sin lenguaje” (p. 12).

Ahora bien, esta teoría de la institución resulta útil para comprender y delimitar qué es una institución en su sentido más amplio, pero no nos indica cómo funcionan las instituciones (qué es lo que nos impulsa a crearlas o a seguirlas)⁵⁰, o cómo poder diferenciar entre tipos de instituciones.

⁴⁹ Esta idea, de que las instituciones no son reducibles a simples reglas o a cualquier tipo de reglas, es compartida por otros autores influyentes en la teoría de la institución, como Parsons (1990), North (1990) o Hodgson (2006). Todos coinciden en que las instituciones son un *sistema* de reglas establecidas o convenidas que *estructuran* las interacciones sociales, o que *regulan* o *gobiernan* las acciones destinadas a un fin inmediato de acuerdo con sistemas de valores de una comunidad particular, y por eso no pueden ser simplemente reglas.

⁵⁰ Este aspecto es analizado por Hodgson (1990) desde una perspectiva pragmatista. En síntesis, sostiene que las instituciones funcionan porque las reglas son incorporadas como hábitos de pensamiento y comportamiento compartidos. La adquisición de hábitos es, entonces, el mecanismo psicológico clave para proveer a las instituciones de estabilidad, poder y autoridad normativa (p. 7).

Acerca de esto último, si toda institución es una regla constitutiva que tiene aquella estructura lógica de la función de estatus, ¿existe alguna diferencia específica entre instituciones culturales, económicas, sociales o políticas? ¿Qué es lo que caracterizaría una institución política y por qué se tiende a concebir con un carácter rígido y coercitivo?

1.2 Las dos grandes corrientes institucionalistas

Como se ha señalado en la sección anterior, las instituciones son reglas constitutivas y prácticas que prescriben conductas en un contexto determinado y para sujetos específicos a través de la estructura de sentido que es el lenguaje. Expresan propósitos comunes, ofrecen dirección y sentido al comportamiento, además de explicar, justificar y legitimar códigos de conducta. Por eso, no solo constriñen a los sujetos, sino que crean las condiciones de lo que es posible hacer⁵¹.

A partir de esta definición general se puede pensar que las instituciones políticas son una instancia, entre varias, de una misma lógica estructural. Sin embargo, ¿no hay algo específico en la política que implique un complemento a dicha definición? Aunque la disciplina de la ciencia política, más que la sociología o la filosofía, se ha centrado en el estudio de las instituciones, parece obviar esta pregunta o presupone implícitamente su respuesta, y esto lo vemos en los diferentes enfoques teóricos en que se ha desplegado.

La historia del análisis de las instituciones en ciencia política se ha dividido en dos grandes campos teóricos: el denominado “viejo institucionalismo” y el “nuevo institucionalismo”. El primero se desarrolló desde finales del siglo XIX hasta comienzos de la década de 1950 —cuando el conductismo y el enfoque de elección racional desplazó el análisis institucional— contribuyendo a la comprensión de la gobernanza, esto es, de las reglas, procedimientos y organizaciones formales de gobierno. Se caracteriza por centrarse en las estructuras, describiendo el funcionamiento de las instituciones ya existentes en la esfera política de las democracias liberales, y, fundamentalmente, en las reglas y organizaciones formales, dejando de lado las convenciones informales externas al Estado. De acuerdo con Rhodes (1995), su enfoque es puramente descriptivo, no explicativo o

⁵¹ Esta es una definición de March y Olsen (1989), pero que, como se puede ver claramente, comparte muchos elementos de la concepción de Searle.

acumulativo, y su objeto de análisis se enmarca sobre todo en las estructuras formales-legales de gobierno y del Estado. Por esta razón, su influencia en los estudios constitucionales, donde se analizan diversos arreglos institucionales, o en la administración pública, donde se requiere el conocimiento de las instituciones de gobierno que tiene un determinado país, ha sido muy importante. Adicionalmente, Peters (2003) describe el viejo institucionalismo a partir de cuatro características fundamentales: su legalismo —pues reduce las instituciones políticas a las leyes—, su estructuralismo —ya que establece una fuerte determinación, si no absoluta, de las estructuras sobre los individuos—, su holismo —pues se centra en los sistemas íntegros sin abordar instituciones aisladamente—, y su historicismo —ya que presupone la inserción de las instituciones en un desarrollo histórico previo—.

El nuevo institucionalismo, por su parte, que emerge y se vuelve realmente influyente desde 1980, constituye una reacción, no sólo al viejo institucionalismo, sino también al giro “conductista” en la ciencia política. De acuerdo con March y Olsen (1984, 2006) —quienes acuñaron el término—, el nuevo institucionalismo retoma del giro conductista la idea de que la conducta y el poder político se derivan principalmente a través de relaciones *informales* dentro y más allá de las instituciones gubernamentales —y esto constituye un desplazamiento con respecto al institucionalismo legal-formal—. Pero rechaza la tendencia reduccionista del conductismo que explica los fenómenos políticos en términos puramente cuantitativos y observables en las consecuencias de las conductas de individuos atomizados, ya que esto conduce a priorizar un enfoque economicista y a rechazar, u omitir, cualquier análisis institucional por la invisibilización del papel de las estructuras organizacionales o reglas en las conductas individuales.

El nuevo institucionalismo pretende entonces rescatar el enfoque institucional para el análisis político y se ha desarrollado, según Lowndes y Roberts (2013), bajo tres grandes características: 1) Si bien toma como punto de partida las reglas y estructuras formales, amplía su objeto de estudio e incluye convenciones y coaliciones informales que configuran la conducta política. 2) Se rehúsa a concebir las instituciones políticas en su sentido puramente formal-legal, y pretende ofrecer una perspectiva crítica sobre la manera en que ellas encarnan valores y relaciones de poder. 3) Rechaza el determinismo y sostiene que las instituciones constriñen conductas individuales, al mismo tiempo que cambian y se alteran a través de la agencia de los sujetos. Estas características se pueden rastrear en las diversas corrientes del nuevo institucionalismo, desde el enfoque de elección

racional (el cual ha sido predominante), pasando por el institucionalismo histórico, sociológico, empírico, internacional, hasta el institucionalismo constructivista y feminista⁵².

Ahora bien, la diferenciación entre viejo y nuevo institucionalismo manifiesta un problema importante a la hora de examinar qué es una institución, y aún más una institución política, a saber, el problema de la distinción entre lo formal y lo informal. Si las instituciones son concebidas como reglas o sistemas de reglas, es necesario aclarar si se trata de reglas formalizadas como leyes, u otras regulaciones escritas, por ejemplo, o si también incluyen otras formas de reglas que están encarnadas en la conducta sin que exista una formalización previa, como rutinas, costumbres, hábitos, normas sociales y la propia cultura. Según Rothstein (1996), una institución política podría comprenderse como una conducta repetitiva que no está inscrita en alguna formalización y que influye el proceso político, o podría comprenderse como un conjunto de reglas formales que ya han sido decididas en un proceso político. El problema es el siguiente: al incluir hábitos, prácticas culturales o rutinas, podría abarcar la mayoría de cosas que orientan las conductas individuales, pero tiene el riesgo de diluir demasiado el concepto de institución debilitando su definición o delimitación. No obstante, si las instituciones se conciben solo como reglas formales, se pueden omitir una gran cantidad de reglas que existen y que son dadas por sentido o que se encuentran implícitas en cualquier organización política y que condicionan las conductas políticas.

Pero este problema de la demarcación entre reglas formales e informales no es el único abordado por la tradición de la teoría de las instituciones; la cuestión de la estabilidad y del cambio también es un asunto de vital importancia. Las instituciones han sido pensadas por el viejo institucionalismo en términos de estabilidad como estructuras permanentes. Pero esto no explica cómo o por qué las instituciones cambian. Asimismo, si se piensan como hábitos o costumbres temporales y cambiantes, como algunas corrientes del nuevo institucionalismo, no es evidente en qué sentido son instituciones. No obstante, según Lowndes y Roberts (2013), una nueva fase de la teoría de

⁵² A pesar de la gran variedad de corrientes que se han desarrollado, retomando el análisis de Lowndes y Roberts, hay tres que destacan por su impacto e influencia en el campo: el institucionalismo de elección racional, que concibe las instituciones políticas como sistemas de reglas e incentivos (las reglas de juego de una sociedad) en los cuales los individuos pretenden maximizar sus utilidades o intereses; el institucionalismo histórico, que se centra en cómo el diseño institucional de los sistemas de gobierno, pero también procedimientos o convenciones informales, afectan la toma de decisiones futuras de los individuos; y el institucionalismo sociológico, que estudia la manera en que las instituciones, entendidas como normas, convenciones culturales y marcos cognitivos, crean sentido para los individuos. Para una descripción más detallada de cada una de las corrientes de nuevo institucionalismo véase Lowndes y Roberts (2013).

las instituciones ha logrado articular dos tipos de explicaciones sobre la estabilidad y desestabilización de las instituciones. Por un lado, a partir de una concepción relacional de la institución en la que ésta se piensa como necesariamente articulada con otras instituciones que refuerzan sus efectos o las complementa, la desestabilización se explica como producto del cambio en el entorno institucional en el que se enmarcan. Por otro lado, a partir de una concepción dinámica de la institución en la que se sostiene que las instituciones se encuentran continuamente estabilizadas, restauradas y redefinidas, el cambio, la vulnerabilidad y estabilidad se explican como condicionadas por la agencia política humana. De este modo, se puede observar que en la teoría de las instituciones converge la idea de una “relativa estabilidad” en las instituciones, y que no es posible sostener ya una pretendida estabilidad absoluta.

Otro problema fundamental abordado en la teoría de las instituciones consiste en establecer si estas “determinan” o “forman” la vida política o si ésta se constituye a partir de la contingencia en la que las reglas, prácticas y narrativas institucionales no producen impactos significativos sobre las conductas políticas. Si, por un lado, se da una preeminencia a la primera opción, se deja por fuera del análisis la agencia humana; pero, por otro lado, si se da preeminencia a la segunda, no se comprende claramente en qué sentido dichas reglas pueden constituir instituciones. Nuevamente, los desarrollos recientes en teoría de la institución han articulado estas dos posturas acerca del dilema entre determinación y contingencia, mostrando cómo las instituciones políticas operan de manera situada y multidireccional entre instituciones en un contexto institucional amplio, además de funcionar a partir de su mutualidad constitutiva entre agentes e instituciones. La “determinación” se presentaría, no por los efectos de una institución particular sobre las conductas, sino por la forma en que las relaciones entre instituciones configuran el sentido de ciertas conductas; y la contingencia, por otro lado, emerge debido al propio contexto de instituciones relacionadas y que, por esa misma relacionalidad, se ven afectadas por la agencia humana en dicho contexto.

Ahora bien, aquella “nueva fase” a la que se hacía mención tiene que ver con ciertas teorizaciones interdisciplinarias dentro de la ciencia política que incorporan elementos de la filosofía postestructuralista, de la geografía crítica y de la filosofía política agonista liberal. Justamente, estos desarrollos se desmarcan, en cierto sentido, del institucionalismo convencional. Veamos en qué sentido.

1.3 Otros desarrollos de la teoría de las instituciones políticas: institucionalismo crítico, posestructuralista y agonista

El campo de la teoría de las instituciones en la ciencia política es complejo, como se podrá apreciar de la exposición anterior. Es un campo teórico en el que difícilmente se pueda rastrear una progresión en las discusiones, ya que se encuentra atravesado por tensiones, giros, rupturas y relaciones. De ahí, la gran cantidad de corrientes, enfoques y perspectivas desarrolladas. Dentro de esas rupturas, me interesa particularmente explorar una fase reciente por su coincidencia, afinidad y acercamiento con algunas ideas y conceptualizaciones de la filosofía política contemporánea.

La primera fase, como se puede entrever, se identifica con el denominado viejo institucionalismo; la segunda, con algunas corrientes del nuevo institucionalismo (específicamente el enfoque de elección racional, el institucionalismo histórico y el sociológico); la tercera, aunque también podría inscribirse bajo la etiqueta de “nuevo institucionalismo”, además de constituir un giro más radical en varios elementos respecto de otros enfoques con dicha etiqueta, es una fase aún incipiente y que sigue desarrollándose. Me voy a concentrar en tres.

En primer lugar, el *institucionalismo crítico*, que trabajan Cleaver y De Koning (2015), se caracteriza principalmente por poner en cuestión el presupuesto básico de la elección racional de gran parte del pensamiento institucionalista. Esta distancia le permite enfocarse, en su lugar, en una complejidad multi-escalar de las instituciones que se interrelaciona con la vida social. Dicha distancia también le permite resaltar el carácter histórico y dinámico en la formación de las instituciones a partir de la agencia humana, y señalar la interacción entre arreglos institucionales formales e informales.

Una tesis importante de esta perspectiva que se desprende de las premisas anteriores es que las instituciones no se conciben con un propósito definido en su diseño, sino que se adaptan de manera flexible desde otros arreglos o configuraciones colectivas. Esto implica abandonar la idea de una relación simple y unidireccional entre las formas institucionales y sus “resultados”, porque las instituciones tienen un dinamismo inherente producto de las acciones humanas que, a su vez, tiene lugar gracias a la combinación de racionalidades económicas, emocionales, morales y sociales por la diversidad de concepciones de mundo de los agentes.

Este dinamismo se ha conceptualizado como *institutional bricolage*, es decir, como un proceso a través del cual los agentes ensamblan, forman y reconfiguran de manera consciente o inconsciente los arreglos institucionales a partir de componentes de diferentes orígenes que son reutilizados para nuevas funciones. Por ejemplo, reglas, prácticas, normas o relaciones son configuradas y adaptadas para atribuir sentido y autoridad ante desafíos cotidianos y que se encarnan en la vida práctica (Cleaver y De Koning, 2015).

Sin embargo, no se trata de invertir la relación unidireccional. Los agentes, aunque forman las instituciones, también son formados por ellas. El institucionalismo crítico sostiene una mediación entre la determinación y la contingencia mostrando cómo las acciones están definidas por el lugar que ocupan en un sistema social y por dinámicas de poder, pero al mismo tiempo enfatizando la diversidad y creatividad de las identidades y las prácticas, así como el poder de resistir y cambiar arreglos institucionales.

Es justamente por este último aspecto que esta perspectiva es “crítica”, ya que se ocupa de las maneras en que los actores ejercitan y experimentan el poder más allá de las instituciones públicas tradicionales de toma de decisiones. Además, es crítica en la medida en que cuestiona dos presupuestos básicos del modelo predominante de elección racional: el individualismo metodológico y la tesis de la utilidad. Por un lado, sostiene una concepción relacional del individuo donde la acción es parcialmente el resultado de una estrategia consciente y es formada por el grado de reconocimiento de autonomía del agente o por su pertenencia a un grupo social. Por otro, rechaza el modelo racional en el cual las explicaciones basadas en la utilidad predominan la elección de las personas. Desde esta perspectiva, las emociones, más que la racionalidad de medios y fines (o el principio de utilidad), juegan un papel central en las elecciones o decisiones que orientan las acciones de los agentes, por ejemplo, la ira o indignación que motivan prácticas de resistencia.

De este modo, como lo plantean estos autores, esta perspectiva se concentra en los agentes y sus capacidades frente a las instituciones, y no tanto en el funcionamiento de las instituciones convencionales (formales), porque se ocupa principalmente de abordar el problema del espacio de maniobra que ofrecen las instituciones para los agentes y la cuestión sobre en qué medida las instituciones formadas a través del proceso de bricolaje pueden ser transformadoras.

En segundo lugar, el *institucionalismo posestructuralista* complementa la descripción constructivista que concibe las ideas y el discurso como constitutivo de las instituciones, y sostiene

que toda institución existe como una entidad discursiva con aspectos formales y no formales (Moon, 2013). Al igual que el institucionalismo crítico, desde esta perspectiva se conciben las instituciones, no de manera unidireccional, sino como constituida por reglas, tradiciones, alianzas, y, más importante todavía, por antagonismos y contradicciones internas. Esto indica que el análisis de las instituciones no se puede reducir al funcionamiento de las reglas puestas en juego, sino, sobre todo, se debe prestar atención a la manera como dichas reglas son interpretadas por los “actores institucionales” y en los desacuerdos sobre estas interpretaciones.

Los aspectos formales (las reglas oficiales y codificadas), son comprendidas como discursivas y como aquello que estructura las relaciones de poder entre individuos y las instituciones. Mientras que los aspectos no formales, también discursivos, son comprendidos como los entramados dinámicos de sentido, comprensión, normas e ideas que están inmanentes en la vida práctica, pero también vinculados estrechamente con las reglas formales. Por tanto, esta diferenciación no se plantea de manera dicotómica, sino dialéctica: las estructuras formales no definen de manera absoluta las acciones, sino que ejercen una influencia sobre las normas, ideas e interpretaciones no formales, dándoles forma y constriñéndolas en cierta medida. Al mismo tiempo, estos aspectos no formales tienen implicaciones causales sobre las consecuencias de los procesos formales.

El elemento central de esta perspectiva radica entonces en el énfasis sobre el conflicto, antagonismo, tensión y contradicción que emerge en las relaciones intra-institucionales. Pero también en la idea según la cual las instituciones no son producto de una elección racional entre los individuos, sino que son producto de relaciones de poder que, como dispositivos discursivos que son, producen y configuran subjetividades, al mismo tiempo que se ven confrontadas y transformadas por su dinámica interna.

En este aspecto coincide bastante con la tercera perspectiva: con las apuestas de diseño institucional desde la *democracia agonista*⁵³. Ese enfoque, adelantado principalmente por Paxton (2020) y Wingenbach (2011), tiene como eje central el rechazo a un presupuesto básico presente en otros

⁵³ Como se explicaba en el primer capítulo, autores como Connolly, Honig, Mouffe o Tully han desarrollado el agonismo como una apuesta teórica sobre la democracia que pretende trascender el enfoque de la democracia deliberativa y de la racionalidad comunicativa por medio de un énfasis en el conflicto y su papel para la legitimidad de la democracia. Mientras que la aproximación deliberativa concede una importancia central al ideal meta-político del consenso, el agonismo sostiene que el conflicto y el enfrentamiento democrático deben ser principios y procedimientos reconocidos como presupuestos para regular la vida política.

enfoques institucionalistas, a saber, que el consenso es el propósito de las instituciones políticas⁵⁴. Desde el agonismo, dicho ideal normativo del consenso es perjudicial, porque al asumir que la discusión política se da a través de la aceptación de principios compartidos, neutrales y universales, fortalece la dominación de la mayoría y profundiza la marginalización, exclusión y opresión de grupos minoritarios. Así, la apuesta normativa e institucional de la democracia agonista pretende promover la unidad, no a través del consenso, sino del reconocimiento del conflicto, entendido como desacuerdos verbales en los cuales los ciudadanos perciben sus valores como inconmensurables o incompatibles.

Según Paxton, la democracia agonista, y, por tanto, su despliegue institucional, gira en torno a tres principios: la contestación política, la contingencia y la interdependencia necesaria. Por un lado, la contestación política es comprendida como el involucramiento apasionado y personal (no mediado o limitado por una pretendida discusión racional y neutral) de los ciudadanos entre sí mismos en la esfera pública. Para incentivar institucionalmente este principio se propone, además del rechazo al consenso y de la apropiación del conflicto, una participación directa y apasionada entre los ciudadanos para que colectivamente se consideren los valores en juego de la sociedad, y se empoderen a través de la participación en el proceso político. Por otro lado, la contingencia es comprendida como el reconocimiento de que cualquier consenso es provisional y debe ser susceptible de ser cuestionado. Las instituciones agonistas que se orienten bajo este principio, por tanto, deben ofrecer la posibilidad a los ciudadanos de compartir perspectivas, de criticar las normas y valores sociales, de canalizar las formas de desafiar y formar las prácticas, procesos y actores políticos, junto con la capacidad de cuestionar la exclusión y dominación. Finalmente, la necesaria interdependencia remite al compromiso de usar el conflicto como una fuerza productiva que posibilite la unión de los ciudadanos a través de un proceso común (no de valores comunes). Por eso, se trata de fomentar, desde las instituciones, el reconocimiento de que la propia identidad solo se completa a través de la participación con otros en la diversidad, y que, por tanto, es configurada y reconfigurada colectivamente. Además, pretende incentivar la interacción conflictiva entre ciudadanos por medio de un proceso común guiado por la escucha, el respeto y la responsabilidad.

⁵⁴ De acuerdo con Rothstein (1996), este ideal, teorizado por Rawls y Habermas, ha sido apropiado e incorporado como presupuesto dentro de la mayoría de los enfoques institucionalistas (tanto del “viejo” como del “nuevo”).

Algunas de las instituciones agonistas concretas propuestas por Paxton que encarnan estos principios son, por ejemplo, el denominado *Participatory Budgeting*, las asambleas de ciudadanos, un “Día de la contestación”, la representación proporcional como una forma más pluralista de votar en las elecciones, el modelo de disposición semi circular de los asientos del Parlamento Escocés, limitación en la elección de representantes políticos, entre otras⁵⁵.

Tanto los principios como las propuestas concretas reflejan una concepción de la institución que resulta interesante en diferentes aspectos. En primer lugar, las instituciones son comprendidas, no solo en su potencial restrictivo al reforzar relaciones de poder o al pretender preservarse, sino en su potencial emancipatorio, buscando proveer a los ciudadanos de herramientas para fortalecer la autonomía, la igualdad y la libertad. Por esta razón, en segundo lugar, al igual que otros enfoques del nuevo institucionalismo, conciben a los ciudadanos con la capacidad de formar y modificar las instituciones, y no como sujetos pasivos que interiorizan las reglas que constituyen las instituciones. Por tanto, éstas son dinámicas y reconfigurables: no sólo forman el comportamiento de los agentes, sino que son formadas por ellos. En tercer lugar, esta idea conduce también a resaltar el carácter necesariamente incompleto e imperfecto de toda institución. Es decir, la institucionalización no es un proceso final, sino un catalizador para fomentar la democracia bajo los principios agonistas. En cuarto lugar, aunque se conciben las instituciones de manera simplificada como las “reglas de juego” (al igual que otras perspectivas en el nuevo institucionalismo), se abandona el énfasis tradicional en los resultados o consecuencias (*outcomes*) de las instituciones políticas sobre el comportamiento o la conducta de los individuos, y se prioriza el proceso de la contestación democrática misma. Por último, también se puede rastrear un intento de mediación o articulación entre instituciones informales, como “lógicas de apropiación”, reglas y normas habituales o culturales (prácticas, creencias, paradigmas y códigos), e instituciones formales (como leyes constitucionales, sistemas electorales y prácticas de participación a nivel local, nacional e internacional).

Ahora bien, una vez esbozado un panorama general de la teoría tradicional de la institución, ¿qué elementos pueden ser utilizados para una conceptualización distinta de las instituciones? ¿Qué limitaciones puede tener esta teoría? ¿Por qué sería necesaria una aproximación diferente a las instituciones políticas, particularmente para hacerla compatible con la democracia radical?

⁵⁵ Los detalles y la justificación de estas propuestas se pueden encontrar en Paxton (2020, pp. 165-181).

2. Repensar el concepto de institución: ¿hacia una fenomenología de la institución política?

A pesar de las diferencias que existen entre las diversas perspectivas dentro de la teoría de la institución, no se puede rastrear una definición clara sobre la especificidad de las instituciones políticas. Es decir, parecen presuponer que las instituciones políticas tienen las mismas características que cualquier otra institución, pero aplicada a la esfera política. Por tanto, depende entonces de qué se entienda por política para desprender de allí lo específico de la institución política.

En el viejo institucionalismo se encuentra una concepción estrecha de la política y de la institución, limitándola a la gobernanza y a las reglas formales-legales, respectivamente. En el nuevo institucionalismo, más allá de los desplazamientos teóricos, se mantiene una concepción tradicional de la política reduciéndola a una gestión administrativa, a lo social o a lo económico. Además, el énfasis en la elección racional y el individualismo metodológico conduce a una concepción simplista de la acción bajo el modelo de medios-fines y puramente individual, la cual no da cuenta de la especificidad de la acción política como vínculo colectivo e instituyente. Las instituciones son comprendidas en términos de “resultados” sobre las conductas de los individuos, a pesar de que se amplíe su registro para abarcar hábitos, prácticas y normas informales. Y esto pone en riesgo el reconocimiento del carácter procesual y dinámico que podrían tener las instituciones, ya que se limita a su función reguladora, omitiendo una posible función transformadora.

La importancia de esta posible función emancipadora sí se puede encontrar en el institucionalismo crítico, posestructuralista y agonista, junto con el énfasis en los agentes, en el dinamismo y antagonismo inherente de la política y de las instituciones. No obstante, estas perspectivas presuponen cuatro elementos que son cuestionados por las concepciones de democracia radical y es allí donde podemos encontrar algunas debilidades: en primer lugar, el conflicto es comprendido simplemente como conflicto entre opiniones diferentes (desconociendo el estatus ontológico que tiene el conflicto como constitutivo de la política); en segundo lugar, el Estado sigue concibiéndose como el marco insuperable dentro del cual tiene lugar la política, pues, aunque se conciben instituciones informales, éstas se piensan en relación con las instituciones formales del Estado y de gobierno (desconociendo la posibilidad de pensar instituciones políticas fuera y contra el Estado); en tercer lugar, presuponen que la democracia es un régimen político y que vivimos en democracia

(desconociendo la especificidad de la democracia como acción y el carácter oligárquico de los regímenes de gobierno actuales); y en cuarto lugar, presuponen una concepción estrecha de la transformación política, donde las instituciones, si bien pueden estar sujetas a cambios, se limitan a gestionar el conflicto, regularlo y a reformar el arreglo institucional (omitiendo una concepción de la emancipación como crítica radical a toda forma de dominación).

Sin embargo, se pueden retomar varios aspectos de la teoría de la institución, particularmente de los desarrollos recientes. Por ejemplo, resulta interesante la relación dialéctica entre determinación y contingencia entre los agentes y las instituciones, la distinción entre instituciones formales e informales, el énfasis en las contradicciones intrainstitucionales, la centralidad en los procesos en lugar de los resultados, y el reconocimiento de la dinámica inherente de las instituciones. Ahora bien, aunque en la fenomenología de Merleau-Ponty y de Arendt se pueden rastrear algunas resonancias con estos aspectos acerca del tema de la institución, la aproximación de estos dos autores brinda otros elementos adicionales al concentrarse en la acción política y su fenomenalidad, su aparición o manifestación. Como se mostrará a continuación, son estos elementos los que posibilitan una articulación mucho más coherente con las teorías radicales de la democracia.

2. 1 La institución como experiencia de sentido en Merleau-Ponty

En el año comprendido entre 1954-1955, Merleau-Ponty ofreció un curso sobre la institución y la pasividad como parte de su trabajo de investigador en el Collège de France. De ese curso tenemos el registro de sus anotaciones preparatorias junto con un resumen, presentado como introducción al mismo. En este curso Merleau-Ponty expone una concepción novedosa de la institución, por lo menos en el campo de la filosofía, ya que se aborda desde la fenomenología y circunscribiendo el “contenido filosófico” del concepto de *institución*.

Este concepto es la traducción que hace Merleau-Ponty del término técnico *Stiftung* de Husserl, que también ha sido traducido como *constitución* o como *fundamento primero*. Se enmarca en una discusión y en un problema muy concreto dentro de la fenomenología de la percepción elaborada por el filósofo francés años atrás al curso en el Collège de France: la cuestión de la consciencia constituyente o, en otras palabras, la cuestión sobre el acto por el cual la consciencia adquiere y funda un cierto sentido objetivo que permanece como estable y permanente en su experiencia. El

sentido técnico del concepto utilizado por Merleau-Ponty alude a una distancia con Husserl y a una oposición respecto a la noción de constitución. Es decir, el filósofo francés no concibe el mundo como constituido —como el resultado de las estructuras subjetivas—, sino como instituido —con una anterioridad ontológica frente a la conciencia. Tal como explica Lawlor (2003), que el mundo sea instituido “significa que hay un pasado que lo precede y que genera cada experiencia presente subjetiva. Que hay una tradición que siempre ha estado ya antes que cualquier acto individual” (p. 157-158). La institución es, por tanto, un advenimiento pre-subjetivo de sentido que es irreductible a las operaciones de una conciencia y por eso se opone a la constitución, porque, como afirma Merleau-Ponty, lo instituido tiene sentido sin mí, mientras que lo constituido tiene sentido solo para mí. Por eso, “si el sujeto fuera instituyente y no constituyente, comprenderíamos por el contrario que no sea instantáneo, y que el otro no sea sólo el negativo de mí mismo” (Merleau-Ponty, 2012, p. 97).

A través del análisis de la noción de institución en cuatro ordenes de fenómenos en lo que él denomina como la *historia personal o intersubjetiva* y la *historia pública* —el orden de la vida o del sentimiento, el orden de la obra de arte, el orden del saber y el orden de la institución histórica—, Merleau-Ponty busca dotar de cierto contenido concreto su comprensión de la institución más allá del problema estrictamente fenomenológico de la conciencia. En otras palabras, su concepción de la institución, aunque parezca delimitada a ese nivel de abstracción, se puede extrapolar a la institución en sentido particular y a la institución política específicamente, que es el interés de este capítulo. Pero primero, ¿cómo define el concepto de institución?

De manera explícita, el filósofo francés define la institución como el establecimiento en una experiencia de acontecimientos que la dotan de dimensiones durables, en relación con las cuales toda una serie de otras experiencias tendrán sentido y formarán una continuación, una historia (Merleau-Ponty, 2012, p. 8; 98). Lo primero que llama la atención de esta definición es que gira en torno al elemento recurrente en toda teoría de la institución: el carácter perdurable. No obstante, la estabilidad no se restringe a alguna función reguladora sobre las conductas —como se sostiene en la teoría tradicional—, sino que remite a la experiencia de sentido en el mundo, esto es, a la “experiencia compartida de lo que es a través del lenguaje” (2012, p. xxii), como lo describe Lefort en el prefacio a las notas del curso.

Junto a esta definición se enuncian otros elementos fundamentales y que marcan diferencias importantes respecto a la teoría tradicional de la institución. En primer lugar —aunque no hay en realidad un orden jerárquico en la exposición de estos elementos—, Merleau-Ponty sugiere comprender la institución fuera de la lógica de la soberanía subjetiva. Es decir, la institución no es un acto —no se produce en un acto deliberado del sujeto—, y, por tanto, coincide ontológicamente con el nacimiento y tiende a la serie —a la sucesión de experiencias en la trama de sentido—. En palabras del filósofo francés: “la institución reside en el mismo género de Ser que el nacimiento y como él tampoco es un acto: habrá más tarde instituciones decisorias y contratos, pero éstos deben ser comprendidos a partir del nacimiento y no a la inversa” (Merleau-Ponty, 2012, p. 8). A pesar de que esta idea pueda parecer contraintuitiva desde una comprensión de sentido común sobre lo que es una institución —como algo *diseñado* o *creado* deliberadamente—, esa especificidad no es más que el reflejo del reconocimiento radical de la contingencia en los asuntos humanos por parte de Merleau-Ponty; reconocimiento que, entre otras cosas, compone su crítica al marxismo ortodoxo y su determinismo económico. Por eso la relación de la institución con el nacimiento, porque éste inaugura un nuevo comienzo que no se puede determinar, ni controlar, ni predecir. Ahora bien, si la institución se encuentra atravesada por la contingencia y la indeterminación, ¿supone esto que se trata de un comienzo absoluto y que emerge de la nada o del vacío?

Justamente, otro elemento que enuncia el filósofo francés tiene que ver con la relación con el pasado o con ese campo de sentido que ya está siempre ahí. La institución, afirma Merleau-Ponty, es entonces “advenimiento de un sentido que es oblicuo y que no es superación pura, puro olvido” (Merleau-Ponty, 2012, p. 27). Si bien la institución implica una cierta ruptura con lo instituido, contiene en sí misma un vínculo inmanente con el pasado. Es decir, se trata de una “transformación que conserva”, como lo denomina el propio Merleau-Ponty, y por eso también concibe la revolución —el paradigma por excelencia de la ruptura radical— no como lo opuesto a la institución, sino como una *restitución* que supone, al mismo tiempo, una cierta ruptura o, mejor, una *diferencia*⁵⁶ con lo establecido (con el campo de sentido pre-dado) y una resignificación profunda con el pasado que abre futuro. Merleau-Ponty cuestiona, por tanto, ese “concepto vulgar” de la revolución como “estado que supera las contradicciones anteriores”, como “fin de la historia”,

⁵⁶ En palabras de Merleau-Ponty (2012): “Pero la institución tiene, sin embargo, sentido interno y sólo tiene sentido externo en razón de su sentido interno (...) Tal sentido interno induce justamente {al} sentido externo porque está abierto, porque es distancia en relación con una norma de sentido, *diferencia*. Es este sentido por distancia, deformación, que es propio de la institución” (p. 11).

o como “superación de la institución”. Para el filósofo francés, la revolución, en tanto institución o reinstitución, es real pero relativa, porque, por un lado, “las relaciones sociales ya no son las mismas, [es] absurdo querer retraerlas a las antiguas; ya no hay clases”, pero, por otro lado, “no es un fin de la historia, ni siquiera de la prehistoria, porque no es *Aufhebung* de la historia por sí misma, verdad absoluta de una consciencia absoluta, porque queda mucho por criticar y no se lo critica” (Merleau-Ponty, 2012, p. 33). De ahí que la institución sea real y nunca acabada, pues “hay verdaderamente cambio observable”, pero esa realidad retoma una institución originaria y por eso no es nunca un comienzo absoluto⁵⁷.

Por otra parte, esta dimensión oblicua de la institución revela una serie de aspectos dobles relacionados entre sí: que ella es restricción —porque “ella es sí misma”— y apertura —porque es “más allá de sí misma”—; pero también es particularizante — en tanto que restringe relativamente el campo de apertura que ella misma ha iniciado— y universalizante — en la medida en que es matriz simbólica que permite la apertura de campo futuro y común. Es decir, en la medida en que hace posible una serie de acontecimientos, o en tanto que es principio del acontecimiento. Como lo explica el propio Merleau-Ponty (2012), la institución es un acontecimiento-matriz que abre un campo histórico que tiene unidad, es “lo que hace posible [una] serie de acontecimientos, [una] historicidad: posibilidad de principio del acontecimiento (...) [La] institución en sentido fuerte [es] esta matriz simbólica que permite que haya apertura de un campo, de un futuro según dimensiones, de ahí la posibilidad de una aventura común y de una historia como consciencia” (p. 14).

Si la institución es comprendida, ante todo, como matriz simbólica de apertura, y no como marco de regulación, se comprende por qué el énfasis de la concepción de Merleau-Ponty recae en lo que podríamos denominar los procesos informales que la configuran y no tanto en su formalidad. Es decir, la institución no se limita, como en el viejo institucionalismo, a lo formal-legal, sino que enfatiza la dinámica del proceso instituyente. Así lo describe Merleau-Ponty (2012):

Sentido aparentemente claro: los «cuerpos» del Estado, leyes orgánicas, sometidas a procedimientos especiales de revisión —y los aparatos que ellas instalan. De todos modos, esto acentúa (en sentido psicoanalítico) [la] institución como letra sin espíritu. Lo que mutila la

⁵⁷ Merleau-Ponty utiliza acá los conceptos de *Endstiftung* (institución final) y *Urstiftung* (institución originaria), de Husserl, pero para aludir a esa realidad y esa dimensión procesual permanente de la institución, respectivamente. Este doble aspecto también lo denomina, en otras partes de sus notas preparatorias, como fin y comienzo.

institución. La institución [no es solamente] lo que ha sido fijado por contrato, sino esto más funcionamiento. Institución verdadera: [es el] marco efectivo de la dinámica del sistema, oficial o no”. (p. 13)

Finalmente, otro elemento que se puede rastrear a partir de este énfasis en el dinamismo y la contingencia del proceso instituyente es su dimensión vinculante. Como se mencionaba anteriormente, los otros, para el filósofo francés, no son lo opuesto o lo negativo a mí mismo, fundamentalmente, porque nos encontramos ya inmersos en un campo de sentido compartido y abierto. Es decir, lo instituido no está simplemente cerrado sobre sí, sino que es apertura que instituye un vínculo, algo que Merleau-Ponty (2012) piensa a través de la alegoría de la bisagra:

Un sujeto instituyente puede coexistir con un otro porque lo instituido no es el reflejo inmediato de sus propias acciones, sino que puede ser retomado enseguida por él mismo o por otros sin que se trate de una recreación total; lo instituido es entonces como una bisagra entre los otros y yo, entre yo y yo mismo, la consecuencia y la garantía de nuestra pertenencia a un mismo mundo. (p. 97)

Así pues, nos encontramos con un pensamiento sobre la institución que aprovecha la ambigüedad del concepto mismo. Como muy bien lo describe Lefort en su prefacio, Merleau-Ponty resignifica el concepto tomándolo en su doble sentido: como acción que da un comienzo y como estado de cosas establecido. Para Lefort, su originalidad radica en pensar la institución como fundación, pero no como “el producto de un acto”, y la institución como establecimiento, pero conteniendo “al mismo tiempo que la posibilidad de su perpetuación, bajo la forma de la repetición, incluso de la petrificación, la posibilidad de la reactivación de la fuerza instituyente. (...) La institución supone una no-coincidencia entre lo instituyente y lo instituido” (Lefort en Merleau-Ponty, 2012, XV).

A pesar de que estas ideas puedan tener cierta resonancia con algunas de la teoría de la institución en ciencia política, particularmente de los desarrollos recientes (como la idea de la contradicción interna, la idea del dinamismo y contingencia inherente, la idea del doble carácter regulador y transformador, o la idea de la distinción formal/informal), la concepción de Merleau-Ponty tiene un rasgo peculiar y muy potente como consecuencia de su análisis fenomenológico. En primer lugar, su concepción implica desplazar la cuestión de la institución del campo de las conductas de los individuos al campo de la experiencia del mundo, de ser-en-común. Es decir, según Merleau-Ponty, se trata de pensar la institución como “aquello con lo que cuento a cada momento”, que no

es observable, pero que es condición de “visibilidad” de las relaciones de sentido que configuran el mundo.

En segundo lugar, implica dejar de pensar la institución como algo sobre lo cual se tiene control o como algo que la subjetividad diseña y produce, para pensarla como algo que adviene o acontece a la experiencia de actuar, de inauguración de un nuevo comienzo. Sin embargo, en tercer lugar, el hecho de que acontezca no presupone una perpetuación inmutable de lo establecido o ya instituido, porque la institución contiene una relación interna entre la conservación del pasado y la apertura al porvenir, al futuro, a una infinitud de posibilidades de realización de sentido. Este énfasis en la temporalidad que subyace a la ontología de la institución no se encuentra en la teoría tradicional ni en sus desarrollos ulteriores, y le permite sostener de manera creativa una ambigüedad inherente a la institución: al mismo tiempo que la institución acontece en una acción como comienzo y en relación con acontecimientos del pasado, contiene en sí la capacidad de establecerse, perpetuarse, e incluso cristalizarse, pero también de reactivar la fuerza instituyente de la cual emerge.

Por esta razón, en cuarto lugar, esta es una concepción que tiene como eje central el resaltar la tensión creativa o productiva inherente a la institución en diferentes ángulos: pasado-futuro, restricción-apertura, particularizante-universalizante, comienzo-fin, yo-otros. Este énfasis permite pensar las instituciones como matriz y no solamente como marco, es decir, como entramado que posibilita relaciones de sentido y no como límite al conjunto de relaciones; como bisagra que posibilita experiencias y no como dispositivo regulador.

En definitiva, a partir de Merleau-Ponty se pueden encontrar varios elementos que sugieren una aproximación distinta de la institución en general. Sin embargo, el autor no desarrolla sistemáticamente estas ideas sobre la institución más allá de lo expuesto en el curso del Collège de France ni en otros textos⁵⁸, y, menos aún, las circunscribe al examen particular de la institución política. A pesar de esto, pienso que es posible realizar una lectura “institucional” de su concepción política, específicamente acerca de la *institución revolucionaria*. Esto no sólo permitiría concretar en cierto sentido la abstracción de dichas reflexiones sobre la institución, sino que también puede resultar valioso para destacar la relación con Arendt —el otro referente importante en este

⁵⁸ No obstante, para algunos comentaristas, como Paul Mazzocchi (2013, 2015), las reflexiones sobre la institución son prolongadas en otros términos dentro de su ontología de la *carne* en su obra tardía e inconclusa, y que ha sido publicada póstumamente en *Lo visible y lo invisible*.

capítulo— y la articulación con las concepciones radicales de la democracia expuestas anteriormente.

2. 2 La política de la vida en plural: la lectura merleau-pontiana de Maquiavelo y Marx

Como se sabe, la obra de Merleau-Ponty contiene un momento político a través de dos textos principales: *Humanismo y terror* de 1947 y *Las aventuras de la dialéctica* de 1955. Siguiendo a Mazzocchi (2015), aunque los especialistas en el filósofo francés oscilan entre, por un lado, una omisión tajante de estas obras —por considerarlas poco rigurosas y de menor calidad— para dar prioridad a las que son exclusivamente fenomenológicas, y, por otro, un menosprecio de su obra filosófica centrándose en su pensamiento político —pero interpretándolo simplemente como una retirada del marxismo hacia el liberalismo y reformismo—, en estos textos se pueden encontrar elementos muy significativos que dan forma a una interesante comprensión de la política desde la fenomenología y que se aleja del binarismo simplista y excluyente marxismo/liberalismo.

Dicho binarismo supone que la ruptura o cuestionamiento de uno de los lados conduce inmediatamente a la aceptación del otro. Sin embargo, uno de los elementos que permite afirmar que Merleau-Ponty supera este binarismo es el hecho de que el filósofo francés no solo rechaza el determinismo económico y la filosofía de la historia del marxismo ortodoxo, sino también el racionalismo y consensualismo que está a la base del liberalismo. En otras palabras, abandonar ciertas ideas de una interpretación cuestionable del pensamiento de Marx, no lleva a Merleau-Ponty a aceptar sin más el liberalismo. Aquel doble rechazo se desprende del reconocimiento radical de la contingencia y del conflicto en la vida política: por un lado, pensar la política como atravesada por la contingencia permite dejar de lado cualquier intento de proyección teleológica, mecanicista y reduccionista; y, por otro lado, destacar la imprevisibilidad de la acción política junto con su impureza fundamental —con su despliegue inherentemente conflictivo—, permite poner en entredicho la búsqueda infructuosa de armonía y consenso.

Y es que, para Merleau-Ponty, esto se deriva de la evidente fenomenalidad del ser-en-el-mundo, de nuestra encarnada relacionalidad con los otros ya instituida, como se mencionaba líneas atrás. “La acción política es en sí impura, porque es acción de uno sobre otro y porque es acción entre

varios” (Merleau-Ponty, 1968, p. 26), afirma el filósofo francés. Pero por eso mismo también se pregunta:

¿La condición humana será tal que no exista para ella una buena solución? ¿No existe algo así como una desconfianza de la vida en común? ¿Toda acción no nos compromete en un juego que no podemos controlar totalmente? ¿Existe una especie de maleficio de la vida en común? (Merleau Ponty, 1968, p. 32)

En efecto, ese “maleficio” (*le maléfice de la vie à plusieurs*) —que convendría mejor traducir por el maleficio de la vida entre varios o en plural— explica la imperfección, la finitud y la persistencia de realización en la política como acción, pues del hecho ontológico del vivir juntos en un mundo compartido no se sigue la comunión armoniosa, sino la azarosa e indeterminada tarea de vinculación en la diferencia en tanto que somos seres actuantes. Y contrario a lo que podría darse a entender por el uso de una palabra cargada con un sentido negativo o peyorativo como el de “maleficio”, para Merleau-Ponty, el conflicto e indeterminación no solo son constitutivos a la política como actividad que se despliega en las relaciones humanas concretas, sino que son la condición de posibilidad de la libertad misma. Como lo enuncia el filósofo francés, “a la libertad le es esencial existir sólo en acto, en el movimiento siempre imperfecto que nos une a los otros, a las cosas del mundo, a nuestras tareas, mezclada a los azares de nuestra situación” (Merleau Ponty, 1968, p. 18).

El reconocimiento positivo de la contingencia y del conflicto lo recupera Merleau-Ponty de Maquiavelo, a quien consideraba un pensador indispensable e injustamente malinterpretado. A propósito de esto, afirma que una de las razones que nubla nuestra comprensión del florentino reside en que “une el sentimiento más agudo de la contingencia o de lo irracional en el mundo con el gusto de la conciencia o de la libertad en el hombre” (Merleau-Ponty, 1964, p. 272), algo que la tradición ha ignorado o considera incompatible. En la lectura renovada que realiza el filósofo francés en su *Nota sobre Maquiavelo* de 1949 —y que impulsa posteriormente la influyente interpretación de Lefort— el elemento de opacidad comprensiva coincide con la originalidad:

A cada momento Maquiavelo habla de opresión y de agresión. La vida colectiva es un infierno. Pero es original en esto: habiendo postulado el principio de la lucha, va más allá sin olvidarlo jamás. En la lucha misma encuentra algo más que el antagonismo. (Merleau-Ponty, 1964, p. 265)

En otras palabras, para Merleau-Ponty, la aguda mirada de Maquiavelo sobre las relaciones humanas y la historia sugiere que, aunque hay un flujo incesante de cambios, de azar e incluso opresiones que impiden afirmar un hilo de predestinación hacia un estadio final de armonía, dicho flujo tiene como principio de inteligibilidad el conflicto y que es algo más que la pura confrontación, porque es también condición de la libertad misma. De ahí que Maquiavelo postule igualmente, en coherencia con su republicanismo, un principio de comunión: “Colocando el conflicto y la lucha en los orígenes del poder social, no quiso decir que el acuerdo fuera imposible, quiso solo subrayar las condiciones de un poder que no fuera mistificador, y que es la participación en una situación común” (Merleau-Ponty, 1964, p. 269-270). Por eso, no se debe entender el conflicto como un supuesto antropológico que reside en el egoísmo intrínseco de los seres humanos en tanto individuos, sino como la posibilidad siempre presente de rivalidad por el hecho ontológico de la vida en plural.

Ahora bien, si el poder, tal como lo entiende el filósofo francés en clave maquiaveliana, no tiene un origen trascendente o mistificador, sino que reside en el espacio plural y conflictivo de las relaciones encarnadas o corporales, esto significa que el poder no es una propiedad, algo que se posea o un objeto a disposición y control, sino que es una relación que tiene que ver con la acción política misma que se despliega en el espacio entre varios. Por esta razón, Merleau-Ponty (1964) afirma que “es pues una condición fundamental de la política desarrollarse en las apariencias” (p. 271), porque es en ese espacio de aparición, ese espacio visible por otros, donde tiene lugar el poder como acción y eso que Lefort va a denominar, siguiendo a su maestro, la *carne de lo social*.

A pesar de que Merleau-Ponty valora la insistencia de Maquiavelo en el problema del poder, el florentino no está exento de críticas, como, por ejemplo, que “cree que los hombres son inmutables, y que los regímenes se suceden en ciclo”, o que afirme que “habrá siempre dos clases de hombres, los que viven y lo que hacen la historia” (Merleau-Ponty, 1964, p. 276). Esta limitación que encuentra el filósofo francés debilita la coherencia con el reconocimiento de la contingencia y plantea un dualismo muy cuestionable entre objeto y sujeto —algo que Merleau-Ponty rechaza desde su *Fenomenología de la percepción*, pasando por su ruptura con Sartre, hasta su ontología de la *carne*—. Pero curiosamente, es en Marx donde rastrea una posible salida, específicamente en su preocupación por la historicidad en las relaciones humanas. El filósofo francés interpreta el denominado “materialismo histórico” de Marx como, más bien, un *materialismo práctico* que

supone una concreción de la historia en las relaciones humanas en su propia manifestación a través de la *praxis*. Esta lectura no solo le permite objetar el determinismo económico de las interpretaciones ortodoxas que hacían de la ideología (la religión, la cultura y la política) un epifenómeno de la economía, sino recuperar el carácter contingente de la comprensión marxiana de la historia: ésta no se reduce a la economía ni hay una relación de causalidad entre ellas, sino que la historia, dado que no tiene una significación única, se despliega en la multiplicidad y *entresignificación* de actividades que componen la existencia humana concreta o la *vida interhumana* donde ninguna determina de manera absoluta a la otra: “La concepción del derecho, la moral, la religión, la estructura económica se entresignifican en la Unidad del acontecimiento social como las partes del cuerpo se implican una a otra en la Unidad de un gesto” (Merleau-Ponty, 1997, p. 189, nota 18).

Por tanto, la teoría de la revolución basada en la afirmación a priori de una teleología que conduce a la realización del proletariado como sujeto histórico —a la superación del conflicto o de la lucha de clases, a la coincidencia de la sociedad consigo misma y al fin de la política y de la historia misma— es, para Merleau-Ponty, ajena al pensamiento de Marx. Lo específico del análisis marxiano sobre la historia es, según Merleau-Ponty (1977), “admitir que existe a la vez una lógica de la historia y una contingencia de la historia, que nada es absolutamente fortuito, pero también que nada es absolutamente necesario” (p. 186). Al igual que Maquiavelo, el filósofo francés percibe una preocupación en Marx por rastrear elementos de inteligibilidad en la contingencia, una lógica inmanente que da sentido a los eventos azarosos e impredecibles que son producto de la acción humana, pero sin elevarlos a una síntesis o estadio final ni a una trascendencia metafísica: “el retorno de la humanidad al orden, la síntesis final, no son necesarios y dependen de un acto revolucionario cuya fatalidad no está garantizada por ningún decreto divino, por ninguna estructura metafísica del mundo” (p. 186).

Por supuesto, la lectura de Marx que realiza Merleau-Ponty no es, como puede esperarse, completamente apologética. Los cuestionamientos que hace a la teoría de la dictadura del proletariado sostenida por la ortodoxia marxista, en la cual se identifica de manera irrestricta el partido y el proletariado excluyendo la pluralidad y la oposición, encuentra sus presupuestos en la tesis que mezcla objetivismo y subjetivismo, tesis que ya se encontraba en el pensamiento de Marx, según el filósofo francés, cuando “admite que la revolución está presente antes de haber sido

reconocida” (Merleau-Ponty, 1974, p. 100). De ahí que Merleau-Ponty, en *Las aventuras de la dialéctica*, rompa tajantemente con el concepto de la revolución permanente —sobre todo con la interpretación de Trotsky.

El concepto de revolución permanente indica una apuesta por mantener el impulso instituyente cuando aquella se hace institución. Sin embargo, al momento de proponer una “crítica oficial” que supuestamente posibilita ese impulso, lo que se revela, de acuerdo con Merleau-Ponty, es una caricatura y que, en el fondo, la revolución permanente, al eliminar la oposición, contiene dentro de sí la cuestionable idea del fin de la historia. Esta objeción de Merleau-Ponty en *Las aventuras de la dialéctica* va aún más lejos, pues la extiende a la noción general de revolución: “el fracaso de la revolución sería la revolución misma. La revolución y su fracaso serían la misma cosa” (Merleau-Ponty, 1974, p. 248). Por tanto, no es un accidente o una casualidad el hecho de que históricamente la mayoría de las revoluciones hayan fracasado cuando se vuelven régimen de gobierno limitando o anulando la oposición y la libertad, pues se trata de su lógica interna y específica:

Es que nunca pueden ser, como régimen constituido, lo que eran como movimiento, y precisamente porque ha tenido éxito y ha llegado hasta la institución, el movimiento histórico ya no es el mismo, es porque se "traiciona" y se "desfigura" al hacerse. Las revoluciones son verdaderas como movimientos y falsas como regímenes. (Merleau-Ponty, 1974, p. 236)

Ahora bien, como se puede entrever, la noción de revolución que está en juego acá es la que en el curso sobre la institución denomina como el “concepto vulgar” de revolución, esto es, una concepción que sigue anclada a la idea del proletariado como sujeto destinado para conducir la culminación de la historia resolviendo todas las contradicciones y solucionando el conflicto social. Tal como se indicaba, Merleau-Ponty se distancia de esa concepción simplista y sugiere no pensar la revolución como lo opuesto a la institución, sino como reinstitución. Esto supone resaltar la relación dinámica entre lo instituido y lo instituyente, no como momentos claramente diferenciados, sino como un proceso continuo que se despliega en la acción política de la vida en plural. Así pues, ¿para qué nos sirvió este corto recorrido por la lectura que hace Merleau-Ponty de Maquiavelo y Marx para concebir la institución socio-política? Para poner de manifiesto que la institución socio-política tiene lugar en el espacio de aparición de la acción atravesada por el conflicto, la contingencia y la entresignificación. Es más, ella sería en sí misma ese espacio de

aparición que impulsa nuevas acciones, que permite fluir la multiplicidad de significaciones abiertas por ellas y que, por tanto, no se cierra sobre sí misma. De ahí que la institución socio-política sea ese continuo juego de *reactivación creativa*, como lo denomina Etienne Tassin (2012a), entre la estabilidad relativa de la dimensión instituida, la acción destituyente y el proceso de reinstitución.

Planteada así, la concepción de la institución de Merleau-Ponty coincide enormemente con la propuesta teórica de Hannah Arendt sobre la política, pero, como se verá a continuación, esta propuesta permite, en primer lugar, pensar la concreción de dicha concepción sobre la institución, y, en segundo lugar, comprender la lógica de permanencia relativa de la institución política. En otras palabras, Merleau-Ponty no ofrece una institución socio-política particular o concreta que encarne sus elementos específicos conceptualizados⁵⁹, y tampoco explica qué es lo que hace que la institución tenga estabilidad relativa. Pero estos dos aspectos, entre otros, pueden ser abordados desde la aproximación fenomenológica a la acción política que realiza Arendt.

2. 3 La institución en la fenomenología de la acción de Arendt

Contrario a Merleau-Ponty, Hannah Arendt no elabora de manera sistemática sus reflexiones sobre la institución en un texto concreto o particular. Tampoco desarrolla una teoría completa sobre las instituciones. Pero sí podemos encontrar, en su extensa obra, ideas explícitas en torno al concepto de institución, así como también podemos extraer de su pensamiento sobre la política, en sus ejes centrales, diferentes planteamientos que darían forma a una concepción de la institución política.

El análisis fenomenológico realizado por Arendt de las actividades que constituyen la condición humana, particularmente la acción, ofrece una particular y original concepción de la política que

⁵⁹ A propósito de este aspecto, es necesario señalar que en *Las aventuras de la dialéctica* Merleau-Ponty (1974) sí menciona, en el marco de su cuestionamiento a la teoría de la dictadura del proletariado y de la revolución permanente, que el parlamento “es la única institución conocida que garantiza un mínimo de oposición y de verdad” (p. 256). Su defensa del parlamentarismo en esta obra es coherente con su crítica a la democracia directa, la cual interpreta como un “concepto político pomposo” que contiene “el sueño del ‘fin de la política’ del cual se quiere hacer una política. Del mismo modo que el ‘poder proletario’, éste es un problema que se presenta como si fuese una solución, una pregunta que se da como respuesta, una superación de la historia en idea” (Merleau-Ponty, 1974, p. 247). No obstante, como él mismo lo reconoce, su defensa del parlamentarismo solo fue una propuesta provisional e insuficiente, y por eso en el curso del Collège de France de 1954-1955 comienza a desarrollar sus intuiciones sobre la revolución como institución.

implica una resignificación de varias nociones importantes que se encuentran en juego. Por ejemplo, la propia noción de acción o de libertad.

Sobre el primer concepto, Arendt lo comprende como contrapuesto al hacer, ya que se trata de una actividad que escapa de todo control subjetivo individual. Contrario al hacer o a la fabricación, la acción no se rige por el modelo de medios y fines, no está condicionada por una finalidad previa, y no surge del arbitrio de una subjetividad. La acción es un acontecimiento que irrumpe espontáneamente inaugurando un nuevo comienzo, pero tiene lugar en el vínculo con los otros. Es decir, la acción solamente es posible como acción de concierto, cuando los seres humanos actúan juntos. En palabras de Arendt (2005):

La acción y el discurso necesitan la presencia de otros no menos que la fabricación requiere la presencia de la naturaleza para su material y de un mundo en el que colocar el producto acabado. La fabricación está rodeada y en constante contacto con el mundo; la acción y el discurso lo están con la trama de los actos y palabras de otros hombres (p. 211-212).

Por la condición ontológica de la pluralidad, las consecuencias de la acción escapan a cualquier previsión subjetiva anterior a la acción misma, y también por eso constituyen a los actores mismos, quienes no pre-existen como tales antes de que la acción tenga lugar. Es decir, por un lado, lo que caracteriza a la acción es la revelación del agente o actor, no del autor de la acción. El actor no es la causa de la acción, sino su producto; que nace y manifiesta *quién* es, no lo *que* es. Por otro, la acción también se caracteriza por dar nacimiento a una comunidad de actores que no está dada por rasgos sociológicos (nacionales, étnicos, raciales, de clase, etc.), sino que se hace manifiesta en y por la acción⁶⁰.

Es por esta razón que, para Arendt, la acción constituye la actividad política por excelencia. Pero también porque la acción tiene una estrecha relación con la libertad. Sobre este segundo concepto,

⁶⁰ Además de estos dos rasgos, Tassin (2013) interpreta la fenomenología de la acción de Arendt a partir de una paradoja más que ordena el espacio público: junto con la paradoja del actor y del autor, y la paradoja de la comunidad de actores y de sus pertenencias comunitarias, la paradoja de lo instituyente y lo instituido resulta fundamental para rescatar el pensamiento de Arendt de interpretaciones liberales o deliberativas. De acuerdo con Tassin, la noción de espacio público arendtiano dista radicalmente de las concepciones deliberativas, como la de Habermas, en la medida en que dicho espacio no busca producir consensos ni está al servicio de una racionalización de las decisiones colectivas y en tanto que la acción política no se reduce a la acción comunicativa ni a la acción instrumental. La fenomenalidad de la acción política en Arendt supone una *revelación* de los actores en y por la acción, una puesta en *relación* de los actores entre sí, configurando comunidades de actores, y la *institución* del espacio de aparición y visibilidad gracias al actuar juntos.

Arendt sostiene que la acción y la política presuponen la libertad. Incluso, ésta es la razón de ser de la política. Y es que la libertad no es concebida por la filósofa alemana, contrario a la tradición del pensamiento político, ni como restringida al campo de la interioridad, de la voluntad, ni como libertad negativa, ni como libre albedrío, ni como seguridad, ni como libertad de empresa, y mucho menos como soberanía. El campo originario de la libertad es la política, y esta consiste en dar existencia a algo que no existía antes (Arendt, 2020b, p. 239). ¿Qué es lo que emerge con y por la libertad? Fundamentalmente, nosotros mismos. Ser humano y ser libre son términos equivalentes, porque el ser humano es en sí mismo un principio. Así, lo que existe y no existía antes es la aparición del ser humano en tanto que actor y en tanto que perteneciente a un mundo común. Por eso, la libertad no es algo que se posea, sino algo que se despliega cuando actuamos, cuando aparecemos en ese espacio de visibilidad.

Por tanto, como la libertad es la capacidad de comenzar algo nuevo, acción y libertad son “la misma cosa”, como afirma Arendt. Pero también, como consecuencia, la libertad sólo es posible entre iguales y en relación con otros: si toda acción es acción de concierto, y actuar es ser libre, la libertad solamente puede manifestarse como vínculo entre actores, como poder-con. La libertad no es soberanía, ni dominación, o poder-sobre otros, sino el vínculo que surge del espacio de aparición en el que, paradójicamente, nos distinguimos⁶¹ *con* otros por medio de la palabra y la acción.

Ahora bien, Arendt advierte que no toda relación humana es expresión de un vínculo de libertad. De hecho, la mayoría de las relaciones humanas están basadas en la necesidad de supervivencia o en relaciones de dominación a través de la violencia, y esto se debe a que la libertad es frágil. La fragilidad de la libertad y de la política radica en las mismas condiciones que la hacen posible: la pluralidad y la natalidad. La pluralidad, porque el vivir-juntos no supone de entrada la unidad y el consenso, sino todo lo contrario. Es decir, la igualación y la distinción *con* otros implica reconocer el conflicto constitutivo de la pluralidad humana. Y la natalidad, porque, en tanto que somos seres-para-el-comienzo, esto significa que permanentemente irrumpen nuevos comienzos cada vez que

⁶¹ Tassin (2013, 2014) nombra esta capacidad de distinción como *singularización*, y por eso lo vincula con lo que en las discusiones contemporáneas se ha denominado como los modos o procesos de subjetivación. Es decir, la acción política como la comprende Arendt supone la capacidad de hacer visible la singularidad del actor o la comunidad de actores, pero no a partir de la búsqueda de reconocimiento ni de alguna afiliación identitaria esencialista, sino, por el contrario, a partir de un proceso de *desidentificación* de asignaciones sociales. Al desidentificarse de atributos y posiciones asignadas, la comunidad de actores se subjetiva políticamente en un proceso permanente, esto es, se hace visible como “sujeto” político.

actuamos. En otras palabras, la fragilidad reside en la contingencia que se hace patente por la pluralidad y la natalidad como condiciones humanas.

Debido a esta fragilidad inherente de la política, se requiere garantizar espacios de aparición de libertad que tengan cierta estabilidad y perdurabilidad. Es decir, la acción política, al mismo tiempo que implica un nuevo comienzo, implica institucionalización. Así lo describe Arendt (2020b): “Sin un ámbito público políticamente garantizado, la libertad carece de un espacio común mundano en el que pueda hacer su aparición”; “la razón de ser de la política es establecer y conservar un espacio en el que pueda mostrarse la libertad como virtuosismo” (pp. 235, 244).

Así pues, la necesidad de formar comunidades políticas e institucionalizarlas no radica en la necesidad de preservar la vida o la seguridad de la comunidad (regulándola o restringiéndola), sino fundamentalmente para preservar la libertad. Pero el proceso por el cual se garantiza ese espacio político de aparición de la libertad no puede apelar a algo trascendente o externo para su legitimación, porque eso significaría reproducir el gesto fundacionalista de reducir la política a algo fuera de sí misma. Para Arendt, la conservación, continuidad y estabilidad de la libertad no puede garantizarse sino por aquello que la ha hecho posible: la acción misma. En palabras de Arendt (2020b), “la continuidad de la existencia de las instituciones políticas, por bien o mal diseñadas que estén, depende de los hombres de acción, su conservación se consigue por los mismos medios que le dieron su ser” (p. 242).

A pesar de que en la cita anterior se utiliza un término relativo al “diseño”, Arendt parece indicar, sobre todo, que las instituciones políticas no se encuentran fuera de la lógica de la acción, y, en ese sentido, el “diseño” no puede remitir a un hacer premeditado. Es decir, las instituciones políticas se despliegan y son preservadas por medio de la acción, y por eso no podemos comprenderlas como cosas que hacemos con un fin ya dado:

La creencia popular en un «hombre fuerte» que, aislado y en contra de los demás, debe su fuerza al hecho de estar solo es pura superstición, basada en la ilusión de que podemos «hacer» algo en la esfera de los asuntos humanos –«hacer» instituciones o leyes, por ejemplo, de la misma forma que hacemos mesas y sillas o hacer hombres «mejores» o «peores». (Arendt, 2005, p. 212).

En este punto coincide con Merleau-Ponty, quien también concibe las instituciones como algo que acontece y no algo que surge como producto de un acto subjetivo y premeditado. Esto no significa que una vez instituida la acción política no haya espacio para, por ejemplo, codificarla por medio del pensamiento. De hecho, en repetidas ocasiones cuando Arendt se refiere a las instituciones políticas alude a constituciones o a leyes⁶² (aunque también a prácticas informales), y por supuesto que lo allí descrito, reescrito, enmendado o ampliado no aparece por arte de magia. Pero, desde mi perspectiva, lo que Arendt busca resaltar es que una constitución, que es al mismo tiempo acto instituyente (nuevo comienzo) y normas formales, es posible porque previamente ya hay un espacio de aparición que emerge a través de la palabra y la acción⁶³.

Ahora bien, esto nos conduce a dos preguntas fundamentales que no habían podido ser respondidas con contundencia y claridad desde los autores y corrientes presentadas anteriormente de la teoría tradicional de la institución: ¿qué es una institución política? ¿Cómo es posible la institución política?

Desde el pensamiento de Arendt, lo específico de la institución política es que se trata de una organización para actuar y adquirir poder (2005, p.352). Aunque parezca que esta posible definición no tiene mayor diferencia con la concepción tradicional, la resignificación de esas dos nociones en juego cambia por completo lo que es una institución política, porque, por un lado, ya se ha explicado que actuar implica acción de concierto, la revelación del actor y la comunidad de actores, la institución de un espacio de aparición o de visibilidad, y la inauguración de un nuevo comienzo, es decir, la libertad. Por otro, el poder no es dominación o poder sobre otros, sino poder actuar con otros; adquirir la capacidad colectiva de acción.

Por esta razón, Arendt se distancia de la teoría tradicional de la institución en la medida en que aquello que configura la democracia liberal no son realmente instituciones políticas en su sentido

⁶² De hecho, Arendt (1969) sostiene que, dentro de los factores que posibilitan ganar un marco de estabilidad en el flujo del cambio, y que resultan más perdurables que costumbres, hábitos y tradiciones, son los sistemas legales que regulan la vida en el mundo y nuestros asuntos diarios con otros (p. 79). No obstante, también afirma que, aunque la ley puede estabilizar y legalizar el cambio, éste solamente es posible como resultado de la acción, que es “extra-legal” (p. 80). Es decir, las instituciones formales-legales son necesarias para garantizar cierta dimensión perdurable, pero si lo que se busca es reconocer el carácter dinámico y transformador de las instituciones políticas, no se puede limitar al marco legal, porque el cambio procede de la acción política misma y su poder instituyente.

⁶³ Por eso Arendt sostiene que ya existía el “acto de fundación” (la institución política) antes de la revolución norteamericana y su constitución formal-legal. De hecho, es gracias a esta preexistencia del acto de fundación que esta revolución, contrario a la francesa, tuvo relativo éxito. Véase Arendt (2020a, p. 224; 2019, p.268).

originario, sino instituciones de administración que tienden hacia el reforzamiento de una sociedad oligárquica (2019, pp. 446, 452). La forma concreta que podemos encontrar en Arendt para ilustrar lo que se ha interpretado acá como su concepción de la institución política es la forma-consejo, o como ella lo denomina «el sistema de consejos», aquel “tesoro perdido de la tradición revolucionaria”.

El sistema de consejos es, para Arendt (2019), una forma de institución política nueva que se constituye como espacio público⁶⁴ para la libertad (pp. 412, 425, 427). Consejos como la comuna de París, los Soviets, los consejos alemanes de 1919 o de Hungría de 1956 —todos ejemplos de Arendt— hacen patente una forma nueva de gobierno y de poder, que se caracteriza por la espontaneidad —en el sentido de que no están determinados por una voluntad soberana previa que establece su fin—, por pretender ser órganos permanentes de orden y acción —es decir, no son órganos provisionales—, por la participación directa de todos en los asuntos públicos y por ser opuesta al sistema de partidos. En efecto, el sistema de partidos asume que la esencia de la política no es la acción, sino la administración y la gestión, y por eso pretende representar a los ciudadanos. Pero, según Arendt (2019), lo único que puede ser representado es el interés o el bienestar, no la opinión ni las acciones (p. 445). Y por eso el sistema de consejos se contrapone al sistema de partidos, porque el primero se despliega por la acción política que encuentra en ese espacio, a su vez, su lugar de manifestación, mientras que en el segundo la acción se anula o se niega. De ahí que Arendt sostenga que los consejos tienen una flexibilidad inherente que el sistema de partidos carece, pues los consejos no necesitan para su existencia de ningún programa previo, ni de una jerarquía o liderazgo que los movilice, sino el puro despliegue de la acción colectiva, la simple constatación de una comunidad de actores que se hace visible. En palabras de la pensadora alemana:

Merece destacarse finalmente la gran flexibilidad propia del sistema de consejos; su establecimiento no parece requerir condiciones especiales fuera del reunirse y actuar juntas un cierto número de personas de manera no pasajera. En Hungría hemos visto la formación simultánea de todo tipo de consejos, cada uno en correspondencia con un grupo humano que

⁶⁴ Siguiendo nuevamente la interpretación de Tassin (1992), es importante no confundir el espacio público con un espacio común, ya que para Arendt el espacio público es, como se explicaba, un espacio de aparición o de visibilidad de singularidades, es decir, un espacio heterogéneo de *difusión* o *distanciación* que vincula a través de la acción, mientras que el espacio común es un espacio homogéneo de *fusión* que unifica a través de la pertenencia a un ser-común.

existía con anterioridad y en que la gente convivía de modo habitual, o en que sencillamente las personas se encontraban de manera regular y se conocían entre ellas. Así, los consejos de vecinos surgieron del mero vivir juntos y devinieron luego consejos de distrito y de otras demarcaciones; los consejos revolucionarios surgieron del combatir juntos; los de escritores y artistas nacieron —la idea es tentadora— en los cafés; los consejos de la juventud, en la universidad; los militares, en el ejército; los de funcionarios, en los ministerios, los de trabajadores, en las fábricas, y así sucesivamente. La formación de un consejo dentro de cada grupo dispar hizo del mero y azaroso estar juntos una institución política. (Arendt, 2007, p. 68)

De la cita anterior se pueden extraer dos características importantes de los consejos. La primera especificidad de los consejos en tanto institución política radica en su origen contingente e indeterminado —pues no se desprende de una teoría revolucionaria previa, ni de las maquinarias de los partidos o sindicatos—, sino de la pura fenomenalidad de la acción colectiva. Por eso Arendt (2015) afirma que los consejos “surgieron de forma enteramente espontánea en cada ocasión, como si jamás hubiera existido nada semejante. Por eso, el sistema de consejos parece corresponder a la verdadera experiencia de la acción política y surgir de esta” (p. 175). Y la segunda especificidad de los consejos radica en la potencialidad para universalizar la política, en su capacidad para impulsar la acción, para desplegar a través de ésta una multiplicidad de comunidad de actores vinculados en su actividad instituyente. Por eso, la universalización de la política, o la politización efectiva de la sociedad⁶⁵, condujo a la configuración de una gran diversidad de consejos, los cuales Arendt destaca particularmente de la experiencia húngara. Esa potencialidad de despliegue de la acción política en la forma-consejo incluso la lleva a sugerir que a partir de ella se puede repensar el Estado:

⁶⁵ Justamente, por esta politización de la sociedad es que Arendt diferencia la experiencia de los consejos de las comunas hippies o comunidades similares. Según la pensadora alemana, éstas tienen como fundamento la renuncia al conjunto de la vida pública y de la política en general. Sus motivos son enteramente personales, pero “políticamente carecen de significado”. Por el contrario, los consejos no pretenden la renuncia a la política a través de la marginación, sino su universalización mediante el ejercicio de la acción política misma. Acción que, evidentemente, no se reduce a la actividad electoral: “Los consejos dicen: queremos participar, queremos discutir, queremos hacer oír en público nuestras voces y queremos tener una posibilidad de determinar la trayectoria política de nuestro país. Como el país es demasiado grande para que todos nosotros nos reunamos y determinemos nuestro destino, necesitamos disponer de cierto número de espacios públicos. La cabina en la que depositamos nuestros sufragios es indiscutiblemente demasiado pequeña porque solo hay sitio para uno. Los partidos son completamente inservibles; la mayoría de nosotros solo somos electorado manipulado. Pero si solo diez de nosotros nos sentamos en torno de una mesa, expresando cada uno nuestra opinión, escuchando cada uno las opiniones de los demás, entonces puede lograrse una formación racional de la opinión a través del intercambio de opiniones” (Arendt, 2015, p. 176).

En esta dirección veo yo la posibilidad de formar un nuevo concepto del Estado. Un consejo estatal de este tipo, al que debería ser completamente extraño el principio de la soberanía, resultaría admirablemente conveniente para federaciones de los más variados géneros, especialmente porque en él el poder sería constituido horizontal y no verticalmente. (Arendt, 2015, p. 177).

Así que, de acuerdo con todo lo anterior, la institución política no es originariamente, o fenomenalmente, un conjunto de reglas que regulan las conductas políticas, sino el espacio de aparición (de visibilidad) de la libertad, de la acción de concierto, del poder-con, de las singularidades que, en el conflicto (en la pasión por la distinción dentro de la semejanza), se constituyen como sujetos y comunidades políticas. Este espacio de aparición, que hace posible la acción, emerge y se conserva (paradójicamente) por el juego reiterado de acciones políticas instituyentes que lo enriquecen, lo alteran o lo redefinen⁶⁶ (Tassin, 2013, p. 10).

Pero las instituciones políticas no solo son conservadas por las acciones que le dan nacimiento en primer lugar, sino también por otros tres elementos que resultan cruciales: la autoridad, la promesa y la memoria. De acuerdo con Arendt (2020a), la autoridad brinda permanencia y estabilidad (p. 150). No obstante, por autoridad no puede entenderse dominación o violencia, sino que es fundamentalmente *aumento* de la fundación, y por eso es vinculante y ejemplarizante (Arendt, 2020a, pp. 193-194). La autoridad no encuentra su legitimidad fuera del acto de fundación mismo o fuera de la acción misma en un absoluto externo, porque el origen lleva su propio principio. Es decir, el “absoluto” que confiere legitimidad y estabilidad, o del que se deriva la autoridad misma, “reside en el propio acto de dar origen a algo” (2019, p. 332)⁶⁷.

Otro elemento que brinda permanencia y que no procede de algo externo a la acción misma es la promesa. Para Arendt (2019), hay dos tipos de contratos: un contrato entre el pueblo y el gobernante basado en el consentimiento y un contrato entre singularidades basado en la promesa. El primero

⁶⁶ Esta idea también se relaciona con su concepción de la revolución: lo que caracteriza a la revolución, en lugar de la rebelión que utiliza la violencia y se basa en la satisfacción de las necesidades sociales, es la fundación de la libertad por medio de la acción política. Pero, si bien la revolución es un “nuevo comienzo” y acontece espontáneamente, esto no significa una ruptura absoluta con la tradición. De hecho, en coincidencia con Merleau-Ponty, la revolución toma su mayor impulso de la tradición, pero no hay una determinación causal de ella (Arendt, 2020a, p. 224; 2019, p. 270).

⁶⁷ El aumento al que se hace referencia no alude a un aumento territorial o a la creación incansante de constituciones (justamente esta fue una de las falencias de la revolución francesa, según Arendt), sino que alude a la fundación de la comunidad política a través de la acción, y por eso puede también expresarse en enmiendas a la propia constitución, como en el caso de la revolución norteamericana (2019, p. 332).

puede tener como resultado un gobierno legítimo, pero el segundo tiene como resultado una comunidad política. Tal como afirma Arendt (2020b), “toda comunidad política se lleva a cabo, y siempre fue así, dentro de un elaborado marco de lazos y conexiones para el futuro, como las leyes, las constituciones, los tratados, las alianzas, que derivan en última instancia de la facultad de prometer mantener las promesas ante las incertidumbres esenciales del futuro” (p. 258). En otras palabras, el vínculo político, el poder, que emerge de la acción de concierto en la contingencia o el “océano de la incertidumbre”, puede estabilizarse y preservarse a través de la promesa, ya que mantiene el poder brotando de la acción y garantiza un espacio que alberga la capacidad colectiva de acción. Fundamentalmente, porque “en la facultad de prestar y conservar las promesas, tenemos un elemento de la capacidad del hombre para construir su mundo” (Arendt, 2019, p. 287). Y es que, para Arendt, lo que está en juego en la política es el mundo, no la vida. Es decir, lo que se juega es ese entramado de relaciones de sentido, palabras y acciones humanas, no la simple supervivencia de las necesidades.

Sin embargo, y aunque las promesas son un elemento de estabilidad, no son suficientes para garantizar de manera perpetua una nueva autoridad o un mundo (Arendt, 2019, p. 299). Las promesas son susceptibles a dos limitaciones: estamos comprometidos a cumplir nuestras promesas suponiendo que no existan circunstancias inesperadas y suponiendo que la mutualidad inherente de toda promesa no se rompa. Sin embargo, afirma Arendt (1969), existe un gran número de circunstancias que pueden provocar que una promesa se incumpla, fundamentalmente la circunstancia del cambio. Y, por otro lado, la mutualidad de la promesa también se puede romper, por ejemplo, en nuestro contexto, por el fracaso de las autoridades establecidas para mantener las condiciones originales (p. 93).

De este modo, se requiere otro elemento que posibilite la estabilidad del acto instituyente. Ese elemento es la memoria: “Las experiencias y narraciones que surgen de los actos caen en la futilidad inherente del acto y la palabra viva si no son recordadas una y otra vez” (Arendt, 2019, p. 363). Debido a que la acción y la palabra no producen algo, en sentido estricto material (como la fabricación), lo que aparece gracias a ella es tan fútil y frágil como aquello de lo que emerge. Por eso, para volverse cosas del mundo, las acciones y las palabras, así como los pensamientos y las ideas, deben ser vistos, escuchados y recordados, para luego ser transformados y reificados en palabra escrita, pinturas, esculturas, documentos, monumentos o cualquier otro tipo de registro.

Esto significa que la realidad y conservación de existencia del mundo humano, incluidas las instituciones políticas, requieren, no solo de la presencia de otros para ver, escuchar y recordar, sino también se requiere la transformación en cosas tangibles.

Así, nos encontramos con una especie de espiral en la que las instituciones políticas como espacio de aparición, que solamente pueden emerger a través de la acción, adquieren estabilidad y permanencia por medio de la facultad de la promesa, de la autoridad y de la rememoración; pero éstas, a su vez, son posibles por el poder instituyente que brota de la acción misma:

Sin la acción para hacer entrar en el juego del mundo el nuevo comienzo de que es capaz todo hombre por el hecho de nacer, «no hay nada nuevo bajo el sol»; sin el discurso para materializar y conmemorar, aunque sea de manera tentativa, lo «nuevo» que aparece y resplandece, «no hay memoria»; sin la permanencia del artificio humano, no puede haber «memoria de lo que sucederá en los que serán después». Y sin poder, el espacio de aparición que se crea mediante la acción y el discurso en público se desvanece tan rápidamente como los actos y palabras vivas. (Arendt, 2005, p. 227).

Como se ha pretendido mostrar a lo largo de este capítulo, la cuestión de la institución es un tema complejo que amerita ser examinado a profundidad. Sobre todo, si lo que se busca es intervenir en aquel vacío teórico en la concepción de la democracia radical respecto a las instituciones. Se ha mostrado que dicho vacío teórico puede ser subsanado a partir de una aproximación distinta que resignifique la noción misma de institución. Pero, para ello, era necesario contrastarla con una concepción general e influyente sobre las instituciones desde la filosofía, como la desarrollada por Searle, y con lo que se ha denominado acá como “teoría tradicional de la institución política”, que abarcaría los desarrollos teóricos desde la ciencia política del viejo institucionalismo y parte del nuevo institucionalismo. A partir de estas concepciones se puede caracterizar la teoría tradicional como aquella que concibe las instituciones políticas como las reglas formales-legales que regulan las conductas políticas de los individuos. En efecto, se trata de una comprensión convencional, en la medida en que las instituciones políticas que son objeto de estudio son las mismas que damos por sentadas: el Estado, las leyes, los ministerios de gobierno, el congreso, el sistema electoral, etc.

Justamente, lo novedoso de algunos enfoques teóricos del nuevo institucionalismo (el crítico, postestructuralista y agonista) es que amplían el rango de lo que es una institución hacia prácticas y hábitos informales. Además, hay una comprensión dinámica, contingente y multidireccional de

las instituciones que resalta la importancia de la relación con los agentes y del proceso de contestación y transformación. Sin embargo, aunque se reconocen instituciones informales y un papel importante en la configuración del arreglo institucional formal, pareciera que todavía se mantiene la idea de que las instituciones políticas son desde un principio objeto de diseño y deben limitarse a la lógica estatal.

Esta es una diferencia importante respecto al enfoque fenomenológico —tal como se ha denominado en este trabajo a la concepción de Merleau-Ponty y Arendt—, pues este último permite pensar en instituciones políticas fuera de la lógica convencional del Estado y originariamente no como productos de fabricación o diseño, sino como el despliegue de la acción política misma en el juego continuo entre destitución y reinstitución; el juego entre la irrupción del orden establecido y la permanencia relativa. Es decir, desde esta aproximación las instituciones políticas son «matrices de apertura» o «espacios de aparición de la libertad» que emergen y ganan estabilidad a través de la acción, y por eso no son reducibles a los órganos de gestión o administración de la vida pública. De ahí que tenga sentido la idea de una *fenomenología de la institución*, porque es una aproximación no subjetivista ni intencionalista que parte de la fenomenalidad de la aparición de la acción política, esto es, en tanto aparición como actividad instituyente⁶⁸. Pero también con esto queda claro por qué se articula mejor con las concepciones radicales de la democracia que se explicaban en el capítulo anterior, pues estas concepciones se caracterizan por comprender la democracia como una forma de acción, no como un régimen político. La acción, en toda su significación conflictual, contingente, indeterminada, plural, abierta y permanente, es, por tanto, el punto de partida para comprender tanto la institución como la democracia.

Así pues, las instituciones políticas, además de pensarse en términos de antagonismo y de tensión interna —entre fragilidad y estabilidad, entre universalización y particularización, entre principio y fin, entre lo formal y lo informal, entre dinamismo y conservación, entre conflicto y relativa unidad—, son pensadas como algo distinto. Pero, ¿cómo concretar estas ideas abstractas sobre la institución política? ¿Qué limitaciones tiene esta concepción? Es posible que, al abordar algunos ejemplos ofrecidos por Arendt, Abensour y Balibar se puedan responder estas preguntas. Por esta

⁶⁸ Siguiendo la sugerencia de Tassin de una *fenomenología política*, una de las tesis centrales del enfoque fenomenológico es la identificación entre ser y aparecer, o ser y manifestación. Justamente, la concepción de Merleau-Ponty y de Arendt sobre la institución parten de esa dimensión fenomenal, de aparición, visibilidad o manifestación al remitir su origen en la acción política, cuyo ser es su aparecer.

razón, resulta conveniente examinar experiencias políticas concretas que reflejan una puesta en escena de la democracia como acción y de la capacidad instituyente de la comunidad política distinta a la forma-Estado. Las experiencias de los consejos (como la Comuna de París, la alemana o la húngara), así como la de algunos procesos autonómicos latinoamericanos, podrían ofrecer algunas claves para dar forma, redefinir o enriquecer esa concepción fenomenológica de la institución política, pues pueden ser concebidas como experiencias políticas de institucionalización de democracia radical, como se mostrará en el siguiente capítulo.

Capítulo 4

Experiencias políticas de institucionalización de democracia radical: el experimento de los consejos y de algunos procesos autonómicos en Latinoamérica

Tal como se ha mostrado en los capítulos anteriores, la democracia entendida en sentido radical — esto es, como una forma de acción instituyente que tiene lugar en la indeterminación y apertura al conflicto— no supone una incompatibilidad intrínseca con la institución. De hecho, a partir de las concepciones de Abensour y Balibar se pudo constatar que la democracia implica, por el contrario, un impulso instituyente al interior de su lógica contestataria. Es más, necesita de ese impulso de institucionalización para ganar una singular estabilidad y permanencia que garantice, al mismo tiempo, su dinamismo propio.

Por supuesto, en términos teóricos, para que esta compatibilidad sea coherente y posible, es necesaria una concepción distinta del concepto de institución, pues la perspectiva tradicional del institucionalismo, por un lado, se centra en gran medida en el carácter rígido y coercitivo que tienen las instituciones para mantener el orden social y regular las conductas en función de ese fin; y, por otro, reduce la institución a lo instituido o la institución política al Estado. Justamente, lo que se ha pretendido mostrar a partir de la fenomenología de Merleau-Ponty y de Arendt, es que es posible otra concepción de la institución que resalta su carácter dinámico, abierto, intempestivo y ligado a la acción política, pero así mismo su ambigüedad inherente —la institución se despliega en el juego tenso pero productivo entre su dimensión instituyente y su dimensión instituida, entre la capacidad destituyente y reinstituyente—. Y es, en parte, esta concepción la que permite la compatibilidad teórica entre la democracia radical y la institución. Así pues, al hablar de *instituciones democráticas radicales* —de *instituciones insurgentes, instituciones emancipatorias o instituciones autónomas*⁶⁹—, se trataría entonces de instituciones no estatales; instituciones que se encuentran

⁶⁹ Aunque estos conceptos podrían comprenderse como equivalentes, en el sentido de que aluden a instituciones desplegadas en experiencias de democracia radical, su diferencia radica principalmente en la particularidad histórica y social de la que emergen y que son examinadas en este capítulo: las instituciones insurgentes remiten a la configuración institucional de la experiencia de la Comuna de París, las instituciones emancipatorias remiten a la experiencia de los consejos y las instituciones autónomas remiten a la experiencia de los procesos autonómicos.

*más acá*⁷⁰ del aparato estatal y que se constituyen *contra* la forma-Estado. *Más acá*, porque no se encuentran en una exterioridad absoluta respecto al Estado ni expresan el anhelo de un escenario aún por venir en el desarrollo histórico, sino que ya tienen lugar en el espacio cercano, próximo y vinculante de la acción política; y *contra*, en la medida en que permanentemente se despliegan evitando cristalizarse y totalizarse apuntando a la no dominación.

¿Cómo pueden ser, en términos concretos, estas instituciones? Ya se anunciaba anteriormente que una concreción histórica posible son los consejos y que Arendt intuía allí un potencial enorme para la experimentación política. La filósofa alemana no se equivocaba al respecto, y, como se veía, identificaba diversas características relevantes. No obstante, su lectura del sistema de los consejos también tiene algunas limitaciones, particularmente en lo concerniente a la exclusión de la cuestión social en la acción política. Y esto ya se puede observar en la experiencia política que precede al sistema de los consejos y que se convierte en su referente indiscutible: la Comuna de París, pero también en otras experiencias que se podrían denominar sin temor alguno como institucionalización de democracia radical, tal como ciertos procesos autonómicos en Latinoamérica.

Es necesario hacer dos aclaraciones preliminares. La primera es que dichas experiencias constituyen formas de acción política en las que irrumpe la capacidad de autogobierno —la participación de cualquiera en los asuntos que competen a la comunidad de actores— y en las que se instancia la apertura al conflicto, la indeterminación y la contingencia contra la dominación. Por eso se trata de experiencias de democracia radical. Y la segunda es que, al hablar de *experiencias políticas* se está haciendo una demarcación conceptual respecto a la noción de régimen, modelo o un simple estallido social. Considero que está en juego una verdadera experiencia en dos sentidos: en un sentido ontológico, desde la hermenéutica gadameriana, hay una transformación del ser de quienes actúan juntos y se revelan o se visibilizan en tanto que actuantes; y en un sentido nietzscheano, es una experimentación abierta que no tiene origen en una determinación intencional y que, por tanto, impide también su cierre como modelo preestablecido o aplicable ahistóricamente. También podría añadirse un sentido o *uso rancieriano*, como lo hace Quintana (2020), en tanto que

⁷⁰ La idea de cercanía e inmanencia de un *más acá*, como contraposición a la lejanía y trascendencia de un *más allá*, la retomo de la interpretación de Carmona (2018) sobre el derecho en Arendt. Para el filósofo español, Arendt “no postula una situación más allá del derecho, sino que interroga un *más acá* del derecho: ese más acá del derecho en el que está en juego la acción, que también es su fuente” (Carmona, 2018, p. 310).

la experiencia tiene que ver con “la manera de percibir, acoger, sentir, unas coordenadas de sentido, y los movimientos de desplazamiento y reconfiguración que pueden darse con respecto a ellas” (p. 74). Por eso no se trata de experiencias sensoriales externas u objetivas —como podría comprenderse desde el empirismo epistemológico— ni internas o subjetivas —como podría comprenderse desde la psicología o el psicoanálisis en tanto vivencia—, sino experiencias encarnadas con el mundo, esto es, a través del cuerpo y los afectos. Pero son políticas, y no meramente sociales o culturales, en tanto que, al revelarse la comunidad de actores, al escapar de la determinación intencional y al reconfigurar las coordenadas de sentido mediante desplazamientos afectivos se pone en juego la proposición de la *igualibertad*.

Ahora bien, en este capítulo se pretende analizar entonces aquellas experiencias políticas para rastrear en ellas, no tanto cómo la concepción fenomenológica de la institución encuentra un asidero empírico y concreto, o cómo se podría aplicar sobre ellas un aparato teórico y conceptual, sino para identificar las posibles limitaciones de esa aproximación fenomenológica y para extraer de dichas experiencias otros rasgos conceptuales de la institución política que complementarían aquella concepción. El capítulo, por tanto, se estructura en cuatro momentos: en primer lugar, se examina la experiencia de la Comuna de París y de los Consejos poniendo especial énfasis en la manera en que se articula, como se mencionaba líneas atrás, lo social y lo político en su despliegue institucional de *desarreglo sensible*; en segundo lugar, habiendo rastreado la relevancia de *lo común* en esa primera experiencia, se hace necesario una reconstrucción conceptual de la interpretación novedosa que hacen Laval y Dardot sobre dicha noción, la cual funciona como una especie de puente o bisagra con las experiencias autonómicas; por eso, en tercer lugar, se examinan algunos procesos autonómicos en Latinoamérica que considero significativos por su despliegue institucional; y, finalmente, se pretende poner de manifiesto la especificidad de los elementos conceptuales de estas experiencias en relación con el problema de la institución.

1. La experimentación política de la forma-Comuna y la forma-Consejo

1.1 La inédita institucionalización de la Comuna de París

La Comuna de París, aquella experiencia política que comenzó “formal u oficialmente” el 18 de marzo de 1871⁷¹ y terminó dos meses después de manera abrupta y violenta por la represión del gobierno de Thiers, ha sido objeto de diversas interpretaciones desde el momento de su emergencia hasta la actualidad. ¿Por qué resultan tan significativos los acontecimientos que allí ocurrieron, particularmente para la tradición de la izquierda? ¿Qué podemos extraer de dicha experiencia para abordar la cuestión de la institución política y la democracia radical? Frente a la primera pregunta, porque por primera vez en la historia del capitalismo un movimiento popular logró, no sólo suspender el orden establecido, sino ante todo *instituir una forma política distinta* que pretendía ir más allá y en contra de las relaciones basadas en el capital y el Estado. Por eso, frente a la segunda pregunta, la Comuna puede ser concebida como una experimentación que, lejos de disiparse en la efervescencia de la insurrección o de asumirse como estado intermedio y de transición, configura instituciones políticas no convencionales como puesta en práctica de la democracia en su sentido más originario: como poder del *demos*, como el gobierno de aquel o aquella que no tiene título o parte para gobernar.

Así, en el manifiesto de la Comuna, publicado el 19 de abril de 1871, se proclama la necesidad de consolidar la República en toda Francia —bajo la forma de federación de comunas⁷²— como la única manera compatible con el libre desarrollo de la sociedad. Pero esta autonomía consiste fundamentalmente en la capacidad de crear las instituciones necesarias para garantizar la

⁷¹ La historiografía sobre la Comuna tradicionalmente coincide en que ésta inicia con el Manifiesto del Comité Central publicado este día, y que expresa los deseos y demandas del pueblo que ha resistido a la pretensión del gobierno de Thiers de confiscar en Montmartre los cañones que pertenecían a la Guardia Nacional y ordenando disparar a quienes se opusiera. Sin embargo, de acuerdo con Ross (2016), la idea de una comuna social ya rondaba previamente a este hecho a través de diferentes asociaciones y comités que generaron los clubes revolucionarios, los cuales proliferaron por la ciudad. Estos clubes se constituían como espacios de aparición, vinculación y participación política para cualquiera, y precisamente por esto, como se verá, los clubes serán parte fundamental de la configuración institucional durante la Comuna.

⁷² Es necesario señalar que este impulso instituyente de los y las *communards* no se limita al territorio nacional a través del principio federativo, sino que incluso pretende superar las fronteras del Estado-nación y la concepción liberal de ciudadanía proclamando la República Universal. En efecto, como sostiene Tomba (2019), la universalidad de la República Universal no era un asunto de escala territorial, sino una resignificación de la ciudadanía política más allá de la identidad nacional, pues ser “francés/a” o “comunero/a” en ese momento no residía en la pertenencia nacional, sino en la práctica social y política. Esto se hace aún más evidente en el hecho de que muchos de los y las participantes en la Comuna eran extranjeros. Por primera vez en la historia de occidente, extranjeros sin ciudadanía oficial podían ser electos para hacer parte del auto-gobierno comunal.

“intervención permanente de los ciudadanos en los asuntos comunales” y la elección de los funcionarios comunales o de magistraturas sujetas a “control y revocación permanente”.

Si bien la Comuna asumió funciones de gobierno que podrían concebirse como convencionales — la fijación y distribución de los impuestos, la dirección de los servicios públicos, la organización de los magisterios, la policía interna y la defensa nacional, la educación o la administración de los bienes—, la diferencia significativa radica, entre otras, en aquellos dos elementos mencionados líneas atrás. Karl Marx, en el texto que escribió como manifiesto de la AIT sobre la guerra civil en Francia, identifica muy bien los elementos que hacen de la Comuna una experiencia inédita. En él, sostiene que lo ocurrido durante esos dos meses constituye “la forma política al fin descubierta para llevar a cabo dentro de ella la emancipación económica del trabajo” (Marx, 2014, p. 40), pues desplegó instituciones “realmente democráticas” que apuntaban al trabajo libre asociado al margen de la simple instrumentalización de la máquina del Estado. En otras palabras, era una forma política que se diferenciaba por su flexibilidad frente a otras formas anteriores fundamentalmente represivas.

Para Marx (2014), el carácter inédito de dicha forma política expresaba ya, por sí misma, su relevancia en la historia de la emancipación, más allá de las medidas concretas tomadas: “La gran medida social de la Comuna fue su propia existencia, su labor” (p. 47). Es decir, era la existencia fáctica de ciertas relaciones sociales que se desenvolvían en la cotidianidad y que derrumbaban las jerarquías establecidas acerca de quién puede hablar, hacer u ocupar un espacio político o social, lo que dotaba a la Comuna de un inmenso potencial⁷³. Esa existencia fáctica era pues un laboratorio de experimentación sin un modelo previo que se robustecía sobre la marcha a través de medidas concretas que “expresaban la línea de conducta de un gobierno del pueblo por el pueblo” (p.47). Estas medidas, como la supresión del ejército y la policía ante su sustitución por el pueblo armado; la implementación del sufragio universal de los funcionarios comunales —incluyendo funcionarios judiciales— revocables en todo momento; la articulación de la función legislativa y ejecutiva que encarnaba la Comuna; la decisión de definir un salario de obreros para las personas que asumían cargos públicos; y las medidas de secularización y de educación gratuita, son todas expresiones de

⁷³ No obstante, y a pesar de este potencial y significación histórica, Marx no omite dentro de su análisis los errores cometidos por parte de la Comuna. Los dos errores fundamentales, a juicio del alemán, fueron, por un lado, el exagerado respeto hacia la banca —al no haber confiscado los fondos del Banco de Francia que posteriormente permitió la financiación de la represión hacia la Comuna—, y la timidez ofensiva —que impidió avanzar hacia la toma de Versalles.

la singularidad de esta experiencia política frente al parlamentarismo y la política estado-céntrica. Por esta razón, Marx (2014) afirma que la Comuna destruye el poder del Estado, esa “máquina del despotismo de clase” que se hipostasia como “unidad independiente y situada por encima de la nación misma, en cuyo cuerpo no era más que una excrecencia parasitaria” (p. 37).

En efecto, la Comuna constituye una revolución sin precedentes también en la medida en que, tal como es anunciado en el periódico *La commune* el 19 de marzo de 1871, se trató de una revolución anónima en la que la influencia de grandes nombres, el prestigio de líderes o el artificio de los partidos no jugó ningún papel central; fue una revolución que tuvo lugar, y se mantuvo, por el pueblo mismo (Gluckstein, 2006 p. 14). El Comité Central de la Comuna o el Consejo Comunal no constituía un poder separado que actuaba por encima del pueblo, sino que emergía de su actividad permanente sobre los asuntos comunes a través del sufragio universal y del alto grado de rendición de cuentas⁷⁴. Contrario al modelo tradicional liberal de división de poderes entre las funciones parlamentarias y ejecutivas, el cual reduce, según Gluckstein, el control sobre esos poderes y de sus responsabilidades, la experiencia de la Comuna logra unificar al mismo tiempo las funciones legislativas y ejecutivas, de manera que los miembros electos del Consejo Comunal, pero revocables en cualquier momento, debaten, votan y llevan a cabo las decisiones tomadas en los distritos donde las comisiones locales los asisten.

De acuerdo con Gluckstein (2006), existieron tres niveles de interacción en la Comuna en los que se realizaba dicha unificación de funciones y que, además, impedía que el poder se ejerciera de manera centralizada, unidireccional y que se cristalizara en una esfera separada de la sociedad: el Consejo Comunal, que se localizaba en el Hôtel de Ville; las “secciones”, que eran cuerpos organizados como grupos, tales como la Unión de Mujeres, la Internacional, y otros sindicatos; y los parisinos mismos, que estaban constituidos principalmente por clase media y trabajadora —pues las clases acomodadas habían huido a Versalles. Tomba (2019) también concibe tres instancias en las que se desplegaban las nuevas instituciones de la Comuna, o sus *instituciones insurgentes* —como también las denomina—, y que dispersaban el poder de manera plural: el

⁷⁴ Por eso, la Comuna instaba constantemente a la participación política: “es más esencial que nunca que mantengan un interés en los asuntos públicos. Deberían juntarse, organizarse, reconstituir de alguna manera los Distritos... Con el esfuerzo de todos alcanzaremos el gran principio de renovación social: la emancipación de los trabajadores por los trabajadores mismos” (citado en Gluckstein, 2006, p. 47).

Consejo Comunal, los distritos (*arrondissements*), y los clubes, asociaciones u organizaciones populares en las que el pueblo mismo se organizaba para darse voz.

Estas lecturas sobre la Comuna coinciden y resaltan un aspecto central que suele ser pasado por alto en la mayoría de las interpretaciones, a saber, que se constituyó una experiencia novedosa de institucionalización. La interpretación de Lenin o de Trotsky, por ejemplo, señalan como limitación fundamental de la Comuna, y la causa principal de su derrota, el hecho de que no hayan pretendido tomar el aparato del Estado o que no hayan sido capaces de centralizar el poder. En palabras de Lenin (2014):

Y bien, si el proletariado y los campesinos pobres toman en sus manos el Poder del Estado, se organizan de un modo absolutamente libre en comunas y unifican la acción de todas las comunas para dirigir los golpes contra el capital, para aplastar la resistencia de los capitalistas, para entregar a toda la nación, a toda la sociedad, la propiedad privada sobre los ferrocarriles, las fábricas, la tierra, etc., ¿acaso esto no será el centralismo? ¿Acaso esto no será el más consecuente centralismo democrático, y además un centralismo proletario? (p. 57)

Trotsky (1972), por su parte, añade:

Si la acción revolucionaria del partido centralizado se hubiera encontrado a la cabeza del proletariado de Francia en 1870, toda la historia de Francia, y con ella toda la historia de la humanidad, hubiera tomado otra dirección. (p. 53)

La hostilidad a una organización centralizada —una herencia del localismo y autonomismo pequeño burgués— es, sin lugar a duda, el lado débil de cierta fracción del proletariado francés. La autonomía para los distritos, para los barrios, para los batallones o para las ciudades es la suprema garantía de la actividad real y la independencia para ciertos revolucionarios. Pero ese es un gran error que costó muy caro al proletariado francés. (p. 55-56)

Podemos hojear toda la historia de la Comuna, página por página, y encontraremos una sola lección: un liderazgo fuerte del partido es necesario. (p. 61)

Si se piensa que las instituciones políticas se reducen al Estado y al sistema de partidos, y que solo a través de ellas se puede alcanzar una transformación social radical, se niega la capacidad creativa instituyente de la experiencia de la Comuna y, con ella, el potencial emancipador de sus instituciones. Sin embargo, Marx ya lo había advertido en su reflexión sobre la Comuna: allí tuvo

lugar una *forma política* novedosa, una forma que se diferencia y se opone a la forma estatal. El concepto «forma política» no es gratuito, y señala precisamente la configuración de instituciones políticas. Contrario a Lenin y a Trotsky, quienes percibían en la experiencia de la comuna una forma “inmadura”, “desorganizada” y “transitoria” —o a medio camino de lo que creían era socialismo genuino, el socialismo de Estado—; pero también, contrario a ciertas lecturas del anarquismo clásico que veían como error fundamental de la Comuna el que se haya configurado justamente como una forma política y el que se haya arriesgado a crear instituciones políticas —pues la emancipación supone la negación de la política y de toda institución—; o finalmente también, contrario a la interpretación liberal como la de Habermas, que sostiene que la Comuna y el sistema de consejos es inherentemente anti-institucional⁷⁵, Tomba (2019) no deja de insistir en que el aporte fundamental de la Comuna fue su nueva configuración de lo político a través de nuevas instituciones y de nuevas relaciones de propiedad.

Por un lado, el exceso democrático que tuvo lugar en la Comuna y que se configuró como autogobierno, sostiene Tomba (2019), “excede la forma constitucional y mantiene abierta la forma política para su transformación al crear nuevas instituciones que proveen acceso universal a la política” (p. 83). Esta universalidad va más allá del modelo electoral de la democracia liberal, el cual reduce la participación política a momentos muy precisos y delimitados en las que se convoca a los individuos a ejercer su voto en elecciones parlamentarias o presidenciales cada ciertos años. El acceso universal, por el contrario, se organiza a través de grupos y asociaciones que se constituyen en instituciones insurgentes y espacios de práctica política⁷⁶: “Los clubes de los comuneros deben ser vistos como segmentos de la realidad política, instituciones que imponen sus reglas internas y, por lo tanto, un orden legal que redefine la realidad política en un sentido

⁷⁵ Para Habermas (1996), estas expresiones de “democracia consejista” provienen de un anarquismo ingenuo y utópico, dadas las necesidades organizacionales de la sociedad moderna, que se funda en redes horizontales de asociación y que considera suficientes para las prácticas de deliberación y de toma de decisiones, pero que, al final, resulta en una postura anti-institucionalista que disuelve el poder (p. 480-481).

⁷⁶ A juicio de Reeve (2020), las mujeres fueron excluidas de ese acceso universal a la política, al menos en el espacio del Comité Central, el Consejo Comunal o la Guardia Nacional, donde no podían votar o tomar decisiones (p. 46). No obstante, en otro sentido, el acceso a la política de las mujeres estuvo muy presente, tal como señala Ross (2016) acerca del papel de la Unión de Mujeres para la Defensa de París y los Auxilios a los Heridos. La Unión se constituyó en una de las organizaciones más efectivas durante la Comuna, creando comités en los que las mujeres participaban abierta y libremente para hacer política ocupándose de temas tan relevantes como el fin de la propiedad privada o las preocupaciones inmediatas de sostenibilidad de la vida (como la búsqueda de carbón o leña), pero también “preveía una reorganización completa del trabajo femenino y el fin de la desigualdad económica basada en el género, al mismo tiempo que respondía, como su nombre completo indica, a la situación de combate inmediato y la necesidad de servir a las ambulancias, de hacer bolsas de arena para las barricadas o de servir en estas” (p. 28).

pluralista” (p. 83). Es decir, el espacio político no se limita al espacio de la Asamblea o del Consejo Comunal, sino que se dispersa y se enriquece mediante los clubes. En ellos, se abordan los asuntos que competen a todos y se ejerce la supervisión o el control político sobre los mandatarios afirmando el principio del mandato imperativo⁷⁷. Este principio se contrapone al mandato libre del modelo parlamentarista de representación —en el que las decisiones del representante no están sujetas a sus electores—, pues su base es la capacidad efectiva de revocación del mandato en cualquier momento. De este modo, afirma Tomba (2019), “los mandatarios no eran menos responsables ante las asambleas de los distritos que a las asambleas de otros ciudadanos reunidos en clubes y asociaciones” (p. 91). Los y las comuneras, en definitiva, “cuestionaron el fundamento individualista de los derechos y la libertad, al ejercitar los derechos de grupos; cuestionaron la soberanía nacional, ejercitando el poder en sus asambleas y clubes; cuestionaron el principio de la representación política, ejercitando el mandato imperativo” (p. 101).

Por otro lado, en cuanto al problema de la propiedad, de acuerdo con Tomba (2019), la Comuna lo abordó no como un asunto que se resuelva cambiando de dueño, como una expropiación de la propiedad en favor del Estado o de las corporaciones —lo que significaría la nacionalización—, sino que apostaban por la universalización de la propiedad: “Las nuevas relaciones de propiedad estaban definidas en paralelo al principio de autonomía de las asociaciones practicadas en la política” (p. 105). Esto no es más que el ejercicio del derecho de usufructo sobre los medios de producción, que se hacen comunes mediante el ejercicio de la práctica política. De ahí que uno de los decretos promulgados en la Comuna fuera la ocupación de fábricas o edificios abandonados para la creación de asociaciones cooperativas de trabajadores.

Otras medidas sociales y económicas significativas que fueron implementadas en la Comuna, además de la revocación inmediata y en cualquier momento del mandato, el derecho igualitario para extranjeros, o la abolición de la burocracia y de la estructura política estatal, fueron las siguientes: mantenimiento de la Guardia Nacional —a pesar de que se imponía su eliminación por parte del gobierno de Versalles—; suspensión o anulación de la obligatoriedad de la renta de

⁷⁷ De acuerdo con Tomba (2019), el mandato imperativo no fue una creación de la Comuna, sino un principio que se remonta al siglo XIV con los procesos de resistencia a la concentración de poder que condujo a la monarquía absoluta y al moderno Estado-Nación, pero que fue evocado explícitamente durante la Revolución Francesa. Por esta razón, el mandato imperativo consiste fundamentalmente en el control y el derecho a la resistencia de los gobernados frente a aquellos que gobiernan, o, en otras palabras, consiste en el cuestionamiento a la división tradicional de mando y obediencia, o gobernantes y gobernados.

alquiler o refinanciación de la deuda a tres años —debido al desempleo acumulado del régimen anterior y a la guerra con Prusia—; eliminación de las tiendas de empeño —que aprovechaban la situación de desempleo para extraer pertenencias valiosas de los trabajadores por un valor mucho menor—; abolición de la jornada nocturna para los panaderos —que hasta ese momento debían trabajar exclusivamente durante la noche en condiciones precarias e injustas—; el traspaso de propiedad de talleres, fábricas o teatros abandonados a asociaciones cooperativas de trabajadores o artistas; abolición de la tipificación de relaciones “legítimas” e “ilegítimas” —que conllevaba a la discriminación de las mujeres a través de la imposición de un modelo tradicional de familia donde las mujeres casadas por la iglesia recibían la pensión de sus parejas fallecidas en la guerra, mientras que las mujeres no casadas no recibían dicha pensión—; derecho a la separación o divorcio; separación de la iglesia y la comunidad política; educación laica; educación gratuita y pública para primera infancia; disminución e igualación de los salarios para los mandatarios elegidos (alrededor de 6000 francos); y abolición de la pena de muerte.

Finalmente, otro aspecto fundamental desplegado por las instituciones insurgentes de la Comuna es el desarreglo sensible o afectivo que tuvo lugar a través de la acción. Tal como lo describe Santamaría (2021), en su análisis estético sobre la experiencia de la Comuna, ésta puede concebirse como la primera *revolución creativa*, ya que tuvo como eje central la posibilidad efectiva de una transformación radical de la vida cotidiana, la cual era su territorio en disputa y disensión. Esta idea ya había sido anticipada por los situacionistas, quienes afirmaban que “La Comuna fue la celebración más grande del siglo XIX. [Tenemos] la impresión de que los insurgentes se convirtieron en los dueños de su propia historia, no tanto al nivel de una declaración política «gubernamental» como al nivel de la vida cotidiana en esa primavera de 1871” (Debord, Kotányi y Vaneigem, 1962, citado por Santamaría, 2021, p. 111). El desplazamiento afectivo de la vida cotidiana se expresa, no solo en la recuperación del espacio urbano y cotidiano, sino en la reconfiguración del espacio público en tanto espacio de visibilidad, como se explicaba en el capítulo anterior. Eso que Rimbaud, a propósito de la Comuna, denominaba como el *desarreglo de todos los sentidos*, se expresa en la aparición de un pueblo que se desidentifica con la asignación impuesta por las elites y el capital. La capacidad del pueblo de crear su propia imagen, es, por tanto, para Santamaría, una de las formas de aquel desarreglo sensible y afectivo en la vida cotidiana que se ejemplifica muy bien en la fractura de la imagen del *buen trabajador* y en la caída de la columna Vendôme.

En primer lugar, ese imaginario del orden que significa el buen trabajador apunta a la aceptación del lugar asignado en la trama social o en el reparto de lo sensible —como lo diría Rancière. El buen trabajador es aquel o aquella que calla y obedece, que contribuye a la sociedad dedicándose a su trabajo de manera ordenada y diligente. Es un imaginario que se estaba configurando e imponiendo previamente a la experiencia de la Comuna —teniendo como uno de sus principales impulsores la publicación en 1870 del libro de Denis Poulot titulado *Le sublime ou le travailleur comme il est en 1870, et ce qu'il peut être*—, pero que curiosa y significativamente se sigue utilizando actualmente siempre que emergen procesos de acción política. Solo por mencionar un ejemplo reciente, resulta paradigmático el uso difundido en redes sociales y en medios de comunicación hegemónicos de la frase “Yo no paro, yo trabajo” o de la distinción entre “vándalos/gente de bien” durante el Paro Nacional de Colombia en 2021. Se trata de una estrategia de despolitización para deslegitimar las demandas sociales y los distintos repertorios de acción colectiva. Se basa en la idea de que el deber ser, la manera legítima y correcta de hacer las cosas, es tramitar el descontento por vías institucionales estatales para que los políticos profesionales lo resuelvan y que cada uno se ocupe de sus propios asuntos de manera productiva. Justamente lo que tuvo lugar en el Paro Nacional, así como en la Comuna, es la irrupción de una comunidad de actores que se desidentifican con esa idea de que los trabajadores —pero también estudiantes, mujeres, comunidades campesinas, indígenas o afro, entre otros— no deben inmiscuirse en política; deben mantener su lugar en el orden social. La aparición o visibilidad de los actores, la cual es la subjetivación política misma, consiste entonces en ese desborde de los papeles, roles, o formas de ser designadas. De acuerdo con Santamaría y Ross (2018), esta idea de que el trabajador es algo más que un trabajador, la representaba muy bien Napoleón Gaillard en la Comuna, un zapatero que fue delegado como director de la construcción de barricada y que no queda encerrado a un mero hacer o en un saber determinado, transgrediendo o fracturando la imagen del buen trabajador:

Lo interesante de Gaillard no era simplemente que compatibilizase su práctica como zapatero con el diseño de barricadas, sino que se empeñase en concebir estas como pequeñas obras de arte. De hecho, existen algunas fotografías de Gaillard posando ufano delante de alguna de sus barricadas, como un artista ante su obra. Una de las principales virtudes de la Comuna es la de romper —como buenos personajes sublimes— las líneas jerárquicas y disciplinares entre artistas y artesanos, entre poesía y vida, entre música culta y canto popular. (Santamaría, 2021, p.120).

En relación con esto, y, en segundo lugar, el desmantelamiento de la columna Vendôme el 16 de mayo de 1871 se puede comprender también en el marco de ese desarreglo sensible, pues se trata de reconfigurar la memoria colectiva que es producida por los afectos. La columna Vendôme fue erigida por Napoleón I y simbolizaba, para las clases dominantes, la grandeza y unidad de Francia. Para los *communards*, era un “monumento a la barbarie”, un símbolo del militarismo y del poder del establecimiento; la negación del principio fundamental de la fraternidad. Lo que está en juego no es solamente una disputa simbólica, sino la disputa por coordenadas de sentido en el espacio de aparición. No es casual que en muchas ocasiones cuando hay movilizaciones populares se derrumben monumentos y se configuren otros como prácticas de rememoración, pues se trata de hacer visible aquello que es invisibilizado por monumentos que funcionan como dispositivos de dominación. Nuevamente, para seguir con el ejemplo anterior del Paro Nacional en Colombia, en este contexto de movilizaciones también se produjeron diversas acciones de desmantelamiento de monumentos — como el de las estatuas de conquistadores españoles por parte del pueblo indígena Misak en Cali y Bogotá—, y prácticas de construcción de memoria —como el denominado “monumento a la resistencia” en Cali que fue erigido por los propios manifestantes. En ambos casos, como en la Comuna, se trata entonces de desplazamientos afectivos que visibilizan a quienes se despoja tradicionalmente de cualquier título o capacidad para actuar políticamente, para autogobernarse, para autoinstituirse.

Ahora bien, en la Comuna se pueden rastrear algunos de los rasgos de la institución política tal como la concibe Merleau-Ponty y Arendt. En primer lugar, se desataca el carácter espontáneo y anónimo del proceso de institucionalización. No hubo un diseño previo o deliberado que fue impuesto para dar solución a la cuestión social o para brindar espacios de participación política. Dichos espacios fueron emergiendo en la acción política misma y no estaba sujeta a grandes personalidades de los partidos, sindicatos u otras organizaciones. Por supuesto que el trabajo organizativo previo facilitó la articulación de diversos intereses en el movimiento de los trabajadores e intelectuales de clase media, y cimentó las condiciones para que la Comuna pudiera construirse a través de la acción, pero ningún partido o individuo asumió el liderazgo como representante del pueblo al estilo de una vanguardia revolucionaria destinada por el proceso histórico.

En segundo lugar, y relacionado con lo anterior, esto refleja que la institución de la Comuna adquirió esa relación particular con lo nuevo y el pasado de la que nos habla Merleau-Ponty, pues si bien se trata de una *nueva* configuración del vínculo político a través de la acción del pueblo, dicha acción no tiene lugar en el vacío, sino en un acumulado de luchas y organización que se remontan a la Revolución Francesa, o incluso a las comunas medievales.

En tercer lugar, la Comuna y sus múltiples niveles de interacción y de dispersión del poder posibilitaban la emergencia de ese espacio de aparición que constituye la institución política de acuerdo con la perspectiva de Arendt y Merleau-Ponty, pues, a pesar de que existían delegados y voceros, se instaba a la participación de todos para debatir y decidir sobre los asuntos comunales. No obstante, y contrario a como pensaba la filósofa alemana, la institución de la Comuna no dejaba de lado la cuestión social y económica. De hecho, era un aspecto central. Es decir, algo que caracteriza el modelo comunal, y consejista también —como se verá a continuación—, es que se pretende superar la distinción entre lo social y lo político, ya que las instituciones creadas no sólo constituían el lugar en el que se desenvolvía la participación política a través de la palabra y la acción, sino también la manera de hacer frente a la explotación económica por el capital.

De este modo, la Comuna inaugura una forma de experimentación institucional y democrática persistente a través del tiempo, ya que varios de sus rasgos los podemos rastrear en expresiones políticas contemporáneas, tanto en la práctica de ocupación de plazas como en la tradición consejista que atraviesa todo el siglo XX. De esta última me ocuparé en lo que sigue, intentando resaltar, del mismo modo que con la forma comunal, sus características centrales y la manera en que permiten comprender las instituciones políticas de una manera diferente a la teoría tradicional de la sociología y la ciencia política.

1.2 El «tesoro perdido» en los Consejos de trabajadores

Por consejos de trabajadores se entiende aquellos procesos de autonomía, auto-institución y poder popular que constituyen una alternativa a la política estatista revolucionaria —que paradigmáticamente ha conducido a la burocratización del capitalismo de Estado, como en la URSS— y a la política sindical reformista —que tiende recurrentemente a la cooptación por parte de los partidos políticos convencionales de la socialdemocracia o a la democracia liberal—.

Como se mencionaba anteriormente, la historia de los consejos se puede rastrear desde la Comuna de París, pero es en el marco de inestabilidad que representaba la Primera Guerra Mundial en el que trabajadores y soldados alrededor de Europa se organizaron en consejos democráticos para desafiar las jerarquías sociales existentes y apostar por el autogobierno y el control sobre la producción por parte de los trabajadores. Estos primeros movimientos de consejos en Europa surgieron sin una planeación o previsión, y, de hecho, emergieron espontáneamente como formas organizativas de los trabajadores en oposición a la alienación capitalista, la dominación política y el control burocrático. El programa de estos consejos era la democracia en un sentido radical, reformas sociales, el pacifismo y la socialización de los medios de producción.

Al igual que la Comuna años atrás, el movimiento de los consejos inaugura una forma inventiva de concebir y poner en funcionamiento instituciones emancipatorias. De acuerdo con Muldoon (2018), las características institucionales centrales de los consejos fueron articular los poderes ejecutivos y legislativos, una estructura federal de consejos locales y regionales dirigidos a un consejo nacional, y delegados revocables operando bajo un mandato imperativo —al igual que en la Comuna, como se veía anteriormente—.

Esta tradición se refleja en experiencias concretas como la de los *Soviets* en 1905, la del *Clyde Workers Committee* de delegados de base sindical en el Reino Unido durante 1915, la de los Consejos Obreros y de Soldados en Alemania durante 1918-1919, los Consejos de fábrica de Turín en 1919-1920, el proceso organizativo durante la guerra civil española en Barcelona durante 1936-1937, la de la Revolución Húngara en 1956, la de las fábricas ocupadas en Portugal en 1974, y, más allá de Europa, con los movimientos de fábricas ocupadas en Argentina en el 2001, y en Venezuela en el 2002-2007, entre otros⁷⁸.

Aunque todas estas experiencias y procesos tienen sus particularidades por el contexto que les dio origen, se pueden enmarcar en la tradición consejista porque comparten ciertas características. Éstas han sido teorizadas por varios autores y autoras, dentro de los cuales cabe mencionar a Pannekoek, Müller, Däumig, Rühle, Luxemburgo, Korsch, y Gramsci, entre otros, quienes fueron los primeros en abordarlas conceptual y sistemáticamente, aunque siempre remitiéndose en última instancia a la interpretación de Marx sobre la Comuna.

⁷⁸ Para profundizar en análisis de estudios de caso sobre cada una de estas experiencias, y otras en Asia y Latinoamérica, véase el libro editado por Ness y Azzellini titulado *Ours to Master and to Own Workers* del 2011.

Contrario a la postura socialdemócrata de Kautsky y otros líderes sindicales, por ejemplo, quienes defendían una postura de ascenso al poder del Estado a través de la centralidad del partido y el sindicato, Pannekoek sostiene que los trabajadores tienen la capacidad para crear sus propias formas de lucha revolucionaria y de organización alejándose de las estrategias reformistas o insurreccionales-violentas. De este modo, identifica en los consejos de trabajadores una nueva forma de organización de masas opuesta al Estado capitalista y a la lógica sindical convencional, y les atribuye un carácter revolucionario, no por su programa, sino por su mera existencia.

Según Pannekoek, una diferencia sustancial de los consejos obreros respecto del modelo parlamentario es que, al igual que en la Comuna, en los consejos no hay una división entre política y economía, entre un grupo de especialistas y otro grupo de productores, sino una articulación de las dos esferas que se manifiesta en el hecho de que la regulación general de la producción no es un asunto dejado a una minoría, sino que es el aspecto central que concierne a todos. Por eso, en el modelo de consejos “la conciencia de la comunidad es el trasfondo, la base de todo sentimiento y pensamiento” (Pannekoek, 2003, p. 47).

Como se puede entrever, la lectura del neerlandés sobre los consejos, aunque coincide con la de Arendt en tanto que ambos perciben una diferencia importante frente al sistema de partidos o al parlamentarismo, se distancian en lo concerniente a la articulación entre lo social y lo político. Así pues, para este autor, los consejos de trabajadores tienen un potencial más significativo para superar la división entre política y economía —base del Estado capitalista—, dado que en los consejos la organización política está construida a partir del proceso económico del trabajo. Es decir, para Pannekoek, el parlamentarismo concibe cada ser humano principalmente en su cualidad como ciudadano del Estado, y, por eso, presupone a los individuos como una entidad abstracta de igualdad. Pero en la práctica, el ser humano concreto y real es un trabajador, y es esta idea la que constituye la base de sistema de consejos: no concebir al ser humano como individuo aislado, sino como inmerso en un conjunto de relaciones sociales que se expresan en la actividad del trabajo. Son los trabajadores, los seres humanos en tanto seres que trabajan en relación con otros, los que adquieren, por su propia actividad, la capacidad de participar activamente en la toma de decisiones sobre la organización política y de la producción al mismo tiempo.

Por eso, en la forma política de los consejos, tal como lo concibe este autor, la burocracia, como una clase especial e independiente de gobernantes sobre el pueblo, desaparece, y, por tanto, también

desaparece la separación entre poderes legislativos y ejecutivos. Aquellas personas que ocupan ciertos puestos o cargos son parte del pueblo mismo, trabajadores, que eligen a sus delegados, pero que también ejercen control y el derecho soberano de revocación inmediata y en cualquier momento del mandato. Justamente por esto, porque no hay una especialización o profesionalización de la política, de la capacidad de tomar decisiones que competen a la comunidad, los consejos son órganos de decisión en común, pero también de ejecución en común, pues no hay una esfera separada de toma de decisiones y otra esfera distinta de ejecución.

Existe, por tanto, una diferencia cualitativa y sustancial entre el carácter proletario de las instituciones de los consejos y las instituciones liberales parlamentarias. En primer lugar, las primeras articulan las funciones legislativas y ejecutivas en las que directamente crean y administran las leyes o reglas acordadas. Esta forma de organización, sostiene Pannekoek, evita que surjan políticos y burócratas profesionales, porque no habría necesidad de partidos políticos o burocracias no elegidas y permanentes. En segundo lugar, los delegados eran directamente elegidos del lugar del trabajo y podían ser revocados inmediatamente si no seguían las direcciones de los trabajadores. Y, en tercer lugar, las instituciones eran consideradas como órganos específicos que representaban los intereses de los trabajadores. Es decir, para Pannekoek, se abandona esa pretensión liberal de que las instituciones son neutras u objetivas y que no responden a las relaciones de clase en las cuales se encuentran inmersas.

Ahora bien, de estas ideas el autor extrae una consecuencia que podría parecer problemática, pues afirma que, si bien “la organización de consejos es una democracia real, la democracia del trabajo, haciendo de los trabajadores los dueños de su trabajo”, no obstante “la democracia política desaparece, porque la política misma desaparece y le da paso a la economía social” (Pannekoek, 2003, p.48). Como es evidente, resulta problemática porque reproduce el determinismo económico del marxismo ortodoxo al presuponer una concepción reduccionista de la política —asociándola necesariamente a la dominación— en el que se anhela una mera “administración de las cosas”, y no se da cuenta de que lo que está en juego en los consejos es otra forma de pensar y hacer política. En efecto, los consejos serían esos espacios de aparición en que se realiza el derecho de cualquiera a participar en los asuntos comunes, esto es, a actuar políticamente —el derecho a la política como diría Balibar o el derecho a tener derechos, como lo diría Arendt—. Y por eso, como se mencionaba

líneas atrás, es importante la diferencia con el parlamentarismo respecto de la división entre una dimensión ejecutiva y legislativa, ya que, como bien lo señala el propio Pannekoek (2003):

Hacer leyes era la tarea del parlamento, pero la aplicación, la ejecución, el gobierno diario estaba reservado a un pequeño grupo privilegiado de gobernantes. En la comunidad de trabajadores de la nueva sociedad esta distinción ha desaparecido. Decidir y hacer están íntimamente conectados; aquellos que hacen el trabajo deciden, y lo que deciden en común, lo ejecutan en común. (p. 49)

Por su parte, Karl Korsch señala otros rasgos muy interesantes de los consejos al intentar responder la pregunta: ¿cuál es la significación real e histórica de esta nueva forma política de gobierno? Recurriendo a la lectura de Marx, Korsch señala que su especificidad radica en el carácter no desarrollado e indeterminado. Por lo primero, va a comprender que esta «forma política al fin descubierta» no alude a una forma definitiva de organización política. Es decir, no es una forma completamente desarrollada porque consiste, fundamentalmente, en la *permanente* actividad autoinstituyente de los trabajadores. Justamente, es esta capacidad ilimitada para desarrollar nuevas formas de poder político lo que distingue la lógica de los consejos del poder centralizado del Estado de la república parlamentaria liberal. Por eso, sostiene Korsch (2009), la constitución comunal y la organización de los consejos se convierten en la forma política de un proceso de desarrollo, un proceso de acción revolucionaria donde la meta básica y esencial no es ya preservar cualquier forma de gobierno estatal, ni crear un nuevo y mejor tipo de Estado, sino crear las condiciones materiales para su desaparición⁷⁹.

Por el segundo aspecto se va a comprender, paradójicamente, como el carácter informe e indeterminado de aquella *forma política* abierta a interpretaciones. Es decir, la forma-consejo, contrario al sistema parlamentario, es indeterminada en la medida en que no se puede realizar a partir de un modelo previo ya establecido que funciona igual para cualquier contexto. Si bien la

⁷⁹ No obstante, como señala Muldoon (2018), durante los periodos revolucionarios y de crisis que dieron origen a los consejos, había en ellos un debate profundo sobre el rol y la relación que deberían tener con las instituciones existentes como los sindicatos, el partido y el Estado. Particularmente, había una ambigüedad concerniente a si los consejos deberían existir al margen, transformar o reemplazar el aparato estatal. Las posturas más radicales del movimiento se inclinaban por ver en los consejos una alternativa completa a las instituciones del Estado, mientras que otras posturas más moderadas tendían a concebir formas en que el Estado existente pudiera ser democratizado y transformado con la ayuda de los consejos. Incluso, en algunos casos, en la práctica las instituciones de los consejos y del Estado se articularon forzosamente, como en la experiencia alemana de 1918, tal como lo señalan Kets y Muldoon (2018).

lógica consejista contiene unos hilos de inteligibilidad, no se han concretado de la misma forma y depende de las condiciones históricas, culturales, materiales y de relaciones de fuerzas en la que se enmarque.

Además de estos dos elementos que se extraen de la conceptualización de Korsch, la postura que este autor tiene respecto al problema de la socialización, que es una de las cuestiones a las que se han enfrentado todas las teorías sobre los consejos, también es interesante porque expresaría la plasticidad institucional de la lógica consejista. Las teorías de los consejos difieren en cómo estos pueden alcanzar en la práctica la “asociación libre de trabajadores” o la socialización de los medios de producción a través del control y autoorganización de los propios trabajadores. Es decir, el problema es, básicamente, cómo socializar la economía de manera que se puedan evitar dos posibles resultados problemáticos: por un lado, la versión leninista del socialismo de Estado que conduce a un despotismo burocrático, debido a que la propiedad de los medios de producción pasa exclusivamente a manos del Estado —lo que significa que la socialización se reduzca a nacionalización estatal; y, por otro, el modelo sindical, en el que la propiedad de las fábricas pasa exclusivamente a manos de los trabajadores y conduce a que al resto de la sociedad, o de no trabajadores, se les niegue el derecho a tomar parte de la producción social (Muldoon 2018).

Frente al denominado “dilema de la socialización” se han propuesto dentro del movimiento de consejos diferentes estrategias y marcos institucionales para resolverlo. Por ejemplo, para Däumig y Müller la estructura de la organización de los consejos debe ser piramidal bajo tres niveles: local, regional y nacional. El consejo central estaría articulado por estructuras políticas y económicas separadas: los consejos económicos elegidos en los talleres y fábricas de trabajo, y los consejos políticos elegidos en los territorios. Tal como lo señala Muldoon (2018), este es un modelo muy cuestionado, específicamente por Pannekoek, dado que no queda claro cuál es la distinción precisa entre asuntos políticos y económicos, o cómo se resolverían las disputas entre los diferentes niveles de los consejos. Además, porque al intentar organizar los consejos de acuerdo a unidades territoriales, conduciría a un “agrupamiento artificial” que se opone al desarrollo orgánico de los consejos en los lugares de trabajo.

Para Korsch, por su parte, se deben implementar ciertos controles sobre la administración y producción ejercidas en el nivel de las fábricas individuales, pero esas fábricas deben integrarse con consejos de grupos de consumidores que representen el interés de los consumidores y

representantes del consejo a nivel nacional. Este modelo de socialización pretende balancear las necesidades de los trabajadores para ejercitar la auto-determinación en los lugares de trabajo con los intereses de la comunidad, evitando la exclusión del resto de la sociedad, como en el modelo sindical, y la burocratización estatal, como en el modelo leninista.

Ahora bien, recapitulando las características de la experiencia de los consejos, Gluckstein (2011) y Cohen (2011) retoman las ya señaladas por Pannekoek y Korsch, pero hacen énfasis en otros elementos significativos asociadas a ellas. En primer lugar, tenemos una concepción distinta de representación. En la forma-Consejo se trata, en efecto, de una representación democrática más directa de los trabajadores que es acompañada por la posibilidad de revocabilidad inmediata de los delegados, quienes no son políticos profesionales ni reciben una paga especial. Muldoon (2018) también coincide al respecto y señala que esta característica revela, no un rechazo a la noción de representación, sino una concepción distinta de la misma que se aleja del modelo parlamentario liberal, porque lo que está en juego es una necesidad logística y práctica; es decir, en ciertas circunstancias puede ser necesario asignar delegados, pero las diversas teorías de consejos coinciden en que debe haber un contacto constante con los electores y debe estar sujeto a revocación inmediata. La figura de delegados revocables y elegidos por los trabajadores es también para Marx, Pannekoek, y Müller una forma superior de representación a las elecciones parlamentarias, ya que la figura de la delegación permite una expresión más directa de los intereses de los trabajadores debido a las conexiones orgánicas de los delegados con los trabajadores dentro de las fábricas, y porque los delegados no eran vistos como una clase separada que potencialmente podría volverse distante de aquellos que los eligieron o que podrían dominarlos. Por eso, la característica de revocamiento inmediato provee una medida extra de responsabilidad⁸⁰.

En segundo lugar, la otra característica es el poder autónomo de los trabajadores expresado en la autoorganización independiente (de sindicatos, líderes o partidos políticos ya establecidos) alrededor de fábricas en un área geográfica amplia con la intención de desafiar las relaciones capitalistas tomando el control del proceso de producción. Esta autonomía expresa asimismo el

⁸⁰ No obstante, según Muldoon (2018), la realidad de muchas experiencias de consejos durante su breve existencia fue que los órganos ejecutivos gradualmente tomaron más poder y tendían a la centralización, a pesar de la exigencia de revocabilidad. Además, la teoría de delegación permanece vulnerable a críticas desde las teorías de representación en la medida en que pueden tener dificultades al momento de representar una pluralidad de intereses y en los procesos deliberativos de transformación. Por esta razón, hay algunos vacíos en las instituciones de los consejos acerca de cómo el conflicto entre individuos o entre los propios consejos es abordado, o cómo garantizar las libertades civiles y de grupos minoritarios si no hay un sistema judicial independiente.

carácter espontáneo de la experiencia de los consejos, pues señala la manera no premeditada, sino más bien orientada a las necesidades concretas e inmediatas de los trabajadores, en la que emergen los consejos. Sin embargo, esta autonomía y espontaneidad no puede pensarse como ajena al contexto en el que se inscribe, y por eso la idea del «poder dual» es fundamental, porque enmarca el margen de maniobra de las relaciones de poder entre los consejos y el Estado. Como se señalaba en una nota anterior, históricamente todas las experiencias de los consejos han tenido lugar en un espacio límite en relación con el poder de las instituciones estatales, esto es, no se han desplegado en una exterioridad absoluta que niega el poder fáctico del Estado, pero tampoco dentro del aparato estatal. Las instituciones emancipatorias de los consejos se han desplegado *más acá y contra* las instituciones de dominación que impulsa el Estado, generando una situación de dualidad de poderes.

Ahora bien, todas estas características permiten apreciar que las experiencias de los consejos son, en efecto, procesos de institucionalización, y que se trata de una actividad instituyente permanente que difiere en gran medida de los arreglos institucionales convencionales de la democracia liberal e incluso de la concepción misma de la institución política. En palabras de Castoriadis (1993), quien fue un gran defensor y teórico del movimiento de consejos, éstos han demostrado formas organizacionales y significaciones sociales que representan una “*creación* institucional socio-histórica”. Para el filósofo griego, la forma-Consejo no era un estado de ser, sino un *modo de ser*, porque sus características institucionales facilitaban perpetuamente la actividad creativa de los participantes. La forma política a la que hacía mención Marx y que otros teóricos consejistas aluden para referirse a los consejos no es una forma descubierta como si fuera un diseño institucional, sino que esa forma *es* la actividad de organizarse colectiva y autónomamente, acorde con la situación y los fines que han establecido por sí mismos.

Por esta razón, Castoriadis coincide con Korsch en un aspecto central, a saber, que no se debe caer en algún tipo de fetichización de la forma-Consejo:

Desde este punto de vista, obviamente debemos condenar cualquier fetichismo para el tipo de organización de los “soviets” o de los “consejos”. La “constante elegibilidad y la revocabilidad de los representantes” son por sí mismas insuficientes para “garantizar” que un consejo permanecerá siendo la expresión de los intereses de la clase trabajadora (...) La realización del socialismo no es una cuestión de una mejor legislación. Depende de la acción autónoma de la

clase trabajadora, de la capacidad de esta clase para encontrar dentro de sí misma la conciencia necesaria de los fines y medios, la necesaria solidaridad y determinación. (Castoriadis, 1988, p. 95-96).

Utilizando su aparato conceptual, la actividad que instituye la sociedad autónoma misma no puede ser anticipada previamente, puesto que dicha actividad creativa perpetuamente altera los arreglos existentes y las realidades a través de su mismo modo de ser. Es decir, en la medida en que la historia es creación —y esto significa la emergencia de aquello que no está ya contenido en sus “causas” o “condiciones”— y la sociedad está siempre instituyendo al mismo tiempo que es instituida, es imposible producir una forma institucional final, definitiva, acabada o determinada, que sea capaz de ordenar indefinidamente los asuntos humanos. Por tanto, para Castoriadis (1993), los consejos no son una forma de institución u organización dada que constituya la solución definitiva, sino que son la expresión de la actividad de autoorganización y autoinstitución.

Ahora bien, en las concepciones expuestas anteriormente se destaca un concepto o idea central que subyace a los rasgos específicos de la forma de los consejos: la apelación a lo común. Si una de las características de los consejos es que posibilita la participación directa de los involucrados en los asuntos *comunes*, y esto constituye la realización de la actividad política misma; o si lo que prima en el debate y toma de decisiones sobre la producción (qué se produce, cómo se produce o cómo se socializa) es la *comunidad*, resulta fundamental abordar conceptualmente dicha noción. De hecho, el trabajo realizado por Laval y Dardot muestra que los movimientos de los consejos fueron la expresión de la actividad instituyente de lo *común* por parte de los trabajadores y constituyen un esfuerzo por superar el momento de efervescencia revolucionaria para darse a sí mismos instituciones y derechos estables, aunque no definitivos. Pero, ¿qué es *lo común*? ¿Cómo se reconfigura también la noción de institución en su relación con lo común?

2. El principio político de *lo común*

Uno de los grandes méritos que tiene la obra *Común* de Laval y Dardot es la clarificación conceptual, puesto que, a pesar de no inaugurar los estudios sobre los comunes o sobre lo común —algo que ya se ha venido desarrollando algunas décadas atrás a partir de la emergencia de los

movimientos altermundistas y ecologistas de finales del siglo XX—, sí logran situar el debate en un nivel de reflexión filosófica que permite organizar, distinguir y aclarar los conceptos en juego.

La primera distinción conceptual que nos presentan los autores es aquella referida a la comuna, los comunes y lo común. Por la primera se va a comprender el nombre de una forma política de autogobierno local; por la segunda se entienden los objetos de los que se ocupa la actividad colectiva de los individuos; y la última se define como el principio que anima esta actividad y que preside aquella forma de autogobierno. Este principio de lo común indica que “sólo hay obligación entre quienes participan en una misma actividad o en una misma tarea” (Laval y Dardot, 2015, p. 29). Es decir, lo común implica cierta reciprocidad ligada al ejercicio de responsabilidades, y, por eso, es un principio político de co-obligación para aquellos que están comprometidos en una misma actividad.

Contrario a otras concepciones que comprendían lo común a partir de la noción de pertenencia dada (identitaria, nacional, racial, etc.), estos autores restringen el concepto a la esfera de la actividad. Es decir, lo común no preexiste al ejercicio de la actividad; la obligación que implica hacer parte de una comunidad no se deriva del hecho de una pertenencia esencial, sino del hecho de compartir una misma actividad, y es este énfasis lo que hace de lo común un principio político, pues la política, como se explicaba en los capítulos anteriores, tiene que ver fundamentalmente con la acción de concierto.

Remitiéndose a Aristóteles, lo común indica entonces una “puesta en común”, una actividad o práctica recíproca de poner en común lo que define lo que es común. Lo que es común, o los comunes, no están definidos de antemano, sino que se construyen en la puesta en común que es el principio político mismo. Contra aquellos que usan indistintamente la noción de lo común como “bien común”, “bienes comunes” o “común universal”, ese concepto, sostienen Laval y Dardot, no puede reducirse a la co-pertenencia, a la co-propiedad o a la co-posesión, sino que es ante todo co-actividad.

Por esta razón, rechazan lo que ellos denominan el “modelo de la comunidad de bienes”, que postula lo común como un origen a restaurar, el “modelo del comunismo científico”, que considera lo común como dado inmediatamente en el proceso de producción, y el “modelo del comunismo de Estado”, que impone lo común desde una exterioridad y desde arriba. Contrario a estos modelos, lo común como co-actividad puede ponerse de manifiesto, según Laval y Dardot, en la experiencia

de consejos, como sucedió en la revolución húngara de 1956 o en las fábricas recuperadas en Argentina a comienzos del siglo XXI. Allí, afirman los autores, “se encuentra el principio de lo común en su forma pura” (Laval y Dardot, 2015, p. 100), puesto que, a partir de la institución radicalmente distinta que constituía la disolución de la división entre la esfera política y social, la desprofesionalización de la política y la politización universal de la sociedad —como se exponía anteriormente—, emerge la constatación de que solo la co-participación en la decisión produce una co-obligación en la ejecución de la decisión. En efecto, esto es lo que se destaca de la dinámica de delegación de los consejos y que varios teóricos consejistas, desde Marx hasta Castoriadis, han arrojado luz sobre ello.

Ahora, lo que también señala esta alusión a la forma de los consejos como puesta en escena del principio político de lo común, es que se trata de una co-actividad que instituye, que se da a sí mismas instituciones políticas. Se trata de una “praxis instituyente”, como lo llaman Laval y Dardot. Lo común, por tanto, es también un principio de una nueva forma de institución y de derecho. O, en otras palabras, el derecho común sólo puede producirse mediante un acto instituyente consciente que se convierte a la larga en costumbres.

Aquí se puede advertir una posible diferencia con respecto a la concepción fenomenológica de la institución que se ha expuesto en el capítulo anterior, ya que uno de los rasgos de esta es que la institucionalización irrumpe en la acción política y no es “fabricada” o “diseñada” previamente a la acción misma, porque no hay un autor pre-existente de la acción y de la institución, sino actores que aparecen como tales al subjetivarse y que se encuentran inmersos en el nuevo comienzo que inaugura la acción. Por eso, se podría pensar que la actividad instituyente, desde este punto de vista, no es consciente, sino que emerge de las formas de hacer y de actuar para luego “codificarse” en derecho. La vía es, pues, de la actividad instituyente al derecho, mientras que para Laval y Dardot la vía es inversa: del derecho a la actividad instituyente expresada en costumbres.

Sin embargo, la perspectiva de Laval y Dardot resuena con otras ideas de la concepción fenomenológica. Por ejemplo, en lo referente a la relación entre lo nuevo y el pasado. Estos autores afirman que “la praxis instituyente no es el reconocimiento a posteriori de lo ya existente, ni una creación a partir de la nada, sino que hace existir algo nuevo a partir de las condiciones existentes y mediante su transformación” (Laval y Dardot, 2015, p. 245). Esto significa que no es la comunidad política lo que garantiza una actividad de puesta en común en un marco ya pre-

existente, una vez aquella ya está constituida, sino que es la actividad de puesta en común, o la igualdad en el tomar parte, lo que hace existir lo común de la comunidad política. Lo común no es una propiedad o un bien, y por eso no es apropiable y es irreductible, porque es la actualización de la capacidad de deliberación, de aparición de palabra y acción, lo que instituye la comunidad política. Tenemos entonces la figura de la espiral a la que se hacía mención en la concepción fenomenológica: es lo común, en tanto co-actividad o en tanto acción de concierto, lo que instituye, pero lo que es instituido es lo común mismo. En palabras de Laval y Dardot (2015): “lo común es una cualidad del actuar y aquello que este actuar instituye” (p. 318).

Ahora bien, ¿cómo se instituye lo común? Los autores parecen sugerir que se instituye como la co-producción de normas jurídicas que obligan a todos los co-productores durante la actividad misma. Por eso la apelación a un “derecho de lo común” que no se reduce al derecho estatal, ni al derecho consuetudinario. Pero entonces, ¿la institución se reduce a la ley, al derecho? ¿Qué es la institución, a fin de cuentas?

Laval y Dardot rechazan la reducción tradicional, como se veía anteriormente en la teoría del institucionalismo, entre la institución y lo instituido. La pregunta, sugieren los autores, debe formularse no ya en términos de algo ya establecido, sino en términos del acto que lo hace posible: ¿Qué es la institución en cuanto acto de instituir? La teoría tradicional se ha centrado en el sistema de reglas que rige una sociedad, en la forma de ejercer coerción para asegurar la cohesión social. Pero al reformular la pregunta el énfasis estaría, en su lugar, en el acto mismo de legislar, en el acto de transmitir o conferir poder. El término “institucionalización” tampoco hace justicia a la pregunta, pues, para dichos autores, puede significar el acto de oficializar una regla que ya existía pero que no es reconocida como tal, o, en otras palabras, fijar y hacer explícito lo que ya se encontraba implícitamente.

Con Sartre, Laval y Dardot conciben el acto de instituir con un carácter inherentemente paradójico y contradictorio —una idea muy afín a la concepción fenomenológica de Merleau-Ponty, aunque no lo mencionan—: “Lo que constituye la especificidad de la institución es que, aun caracterizándose por una fuerza de inercia intrínseca, su ser inerte de cosa no suprime su carácter práctico, lo cual haría de ella indefectiblemente un «puro cadáver»” (Laval y Dardot, 2015, p.466). La institución es, por tanto, al mismo tiempo una praxis y una cosa, pero no se pueden comprender como momentos temporalmente separados. Es decir, el resultado de la praxis no es una cosa, y la

praxis no se reduce al momento inaugural de creación, sino que mantiene el ser de lo instituido más allá de su creación hasta el funcionamiento cotidiano. De este modo, la institución como acto de instituir no puede reducirse a la estabilidad sin más, sino que implica una dinámica permanente.

De este carácter contradictorio se desprenden las confusiones de orden conceptual en el pensamiento político, por ejemplo, al usar de manera indistinta la noción de “institución” y “constitución”, “poder instituyente” y “poder constituyente”, o “poder instituido” y “poder constituido”. Contra la concepción tradicional, que hace de la distinción entre poder constituyente y poder constituido una distinción exclusivamente jurídico-política —como en Sieyès, quien definía el primero como la fuente libre de toda norma o regla de donde procede la constitución, y el segundo las emanaciones que produce esta fuente soberana—, y que hace de la distinción entre poder instituyente e instituido una distinción puramente sociológica —en la que se reduce lo instituyente a lo instituido; pero también contra la identificación de poder instituyente y poder constituyente —como en Hardt y Negri, quienes engloban todas las luchas que se sitúan en el terreno de lo común como luchas constituyentes—, Laval y Dardot buscan mantener la separación entre uno y otro concepto, dando primacía al poder instituyente, pero sin categorizar uno como político y otro como sociológico.

Incorporando la filosofía de Castoriadis, los autores franceses conciben la institución, no como lo instituido, sino como lo instituyente que da lugar a lo instituido y que, a su vez, es subvertido permanentemente por lo “radicalmente nuevo”. Pero la actividad instituyente, como la habilidad humana de crear algo radicalmente original, no tiene una dimensión simplemente social, sino plenamente política, ya que es “la «puesta en cuestión explícita de la institución establecida de la sociedad», de su «institución dada». Le es esencial ir hacia la «re-institución global de la sociedad», de tal manera que puede definirse como la «actividad colectiva explícita que quiere ser lúcida (reflexiva y deliberada), dándose por objeto la institución en cuanto tal»” (Laval y Dardot, 2015, p.477-478). Por tanto, se debe reconocer que tras el poder constituyente siempre prima el ejercicio del poder instituyente, entendido como actividad de creación de sentido.

Esta creación de lo radicalmente nuevo no significa que surja de la nada, puesto que hay una preexistencia de lo instituido, más no primacía sobre la institución. Aquella la condiciona y la limita, más no la determina (y menos en términos causales). En otras palabras:

El ejercicio del poder instituyente de la sociedad tiene que ver siempre, al menos en parte, con un «retomar lo dado», porque siempre se encuentra «bajo el peso de una herencia» ... De la misma manera, la praxis como institución consciente, o praxis instituyente, presupone al mismo tiempo ciertas condiciones y «trabaja sobre» estas mismas condiciones transformándolas profundamente. La aparición de lo instituyente en la forma de la política, por ejemplo, no es una «creación absoluta», como tampoco lo es la actividad inconsciente del colectivo anónimo que aquella conduce, al menos parcialmente, a la expresión consciente. (Laval y Dardot, 2015, p. 494)

Aquí, como se había mencionado líneas atrás, la postura de estos autores coincide con la concepción fenomenológica, y se aclara el sentido de la apelación a la institución como “acto consciente”, lo cual matizaría otras posibles diferencias. Esto se resalta aún más cuando definen la praxis instituyente como «actividad autotransformativa condicionada», pues señala el hecho de que la praxis produce su sujeto por auto-alteración del actor en el despliegue mismo de la acción, y no lo presuponen como ya dado —que era una posible crítica a partir de la fenomenología de la acción de Arendt.

Por consiguiente, la praxis es, para Laval y Dardot, actividad consciente de co-institución (o actividad instituyente), y esto significa fundamentalmente establecer reglas de derecho que no son creadas de la nada, ni oficializadas como si ya existieran previamente sin ser reconocidas como tales, sino como co-actividad de subjetivación y auto-alteración en la propia praxis de manera continua. Es al mismo tiempo una actividad que configura nuevas reglas y que reconfigura o reinventa permanentemente ese establecimiento para evitar la reducción de lo instituyente a lo instituido. El concepto de «praxis instituyente», y la concepción de la institución que le subyace, permite escapar, de acuerdo con los mismos autores, a la distinción entre poder constituyente e instituyente, puesto que no es un poder implícito que emane de un “colectivo anónimo” (tal como Negri piensa el poder instituyente), sino explícito, porque es consciente. Pero tampoco es explícito en el sentido del poder constituyente (como se concibe tradicionalmente), porque no se trata de una actividad de un sujeto ya definido, presupuesto y soberano, sino de una actividad que produce su propio sujeto colectivo en su actualización permanente, en la “coproducción continua de reglas de derecho”.

Ahora bien, la noción de lo común emerge como elemento conceptual de las instituciones insurgentes de la Comuna y de las instituciones emancipatorias de los Consejos a partir del reconocimiento de la importancia que tiene la articulación entre la capacidad de autogobierno y de autogestión —la articulación entre lo político y lo social— en estas experiencias. Es decir, contrario a la lectura que hacía Arendt de los consejos, la cuestión social de la desigualdad económica resultaba central en estas experiencias como problema político. Y esto es algo que se encuentra también en los procesos autonómicos en Latinoamérica. De ahí que la noción de lo común sea igualmente significativa para analizarlos, tal como lo sugiere Raquel Gutiérrez, por ejemplo. Lo que me interesa resaltar, por tanto, es que el paso del examen sobre la forma-Comuna y la forma-Consejo al examen de los procesos autonómicos no es arbitrario, y tiene que ver con que allí también se despliega lo común en tanto principio político de co-actividad autoinstituyente. Sin embargo, no solo se pretenden rastrear los hilos de continuidad entre unas experiencias y otras, sino sobre todo hacer explícitos los elementos conceptuales que constituirían la especificidad de las instituciones autónomas y su relación con la democracia radical, como se verá a continuación.

3. La otra lucha institucional y emancipatoria en Latinoamérica

De la misma manera que con las experiencias de los consejos, en donde se acentuaba la idea de que más allá de la aparente efervescencia se podía poner de manifiesto una dimensión instituyente, estable y dinámica al mismo tiempo, al observar las luchas de los movimientos sociales se puede tender a pensarlas como inherentemente contrarias a cualquier forma de estabilidad e institucionalización. No obstante, se puede rastrear en algunas de esas luchas un claro impulso por dotarlas de continuidad y permanencia a través de la creación de instituciones no estatales. Por supuesto, esta hipótesis arroja otras interrogantes que merecen ser examinadas, por ejemplo: ¿cuáles son las características que puede tener un movimiento social para institucionalizarse fuera del Estado? ¿Todos los movimientos sociales tienden a la institucionalización? ¿Hay alguna diferencia entre movimientos sociales de protesta, movimientos de ocupación de plazas y procesos autonómicos? ¿Cuál puede ser la especificidad, en términos conceptuales, de esas experiencias de institucionalización en Latinoamérica y cómo contribuyen a repensar la noción misma de institución política? En lo que sigue se abordarán estas preguntas a partir de tres apartados. En el primero se pretende definir el concepto de «movimiento social» y distinguirlo de la categoría

«procesos autonómicos». En el segundo se intenta examinar de qué manera algunos procesos autonómicos latinoamericanos tienen como eje central la producción y reproducción de la vida. Y, finalmente, en el tercero se analizan algunas experiencias particulares de despliegue institucional autónomo: la experiencia zapatista y la de Cherán K'eri en México, y la del MST en Brasil.

3.1 Movimientos sociales y procesos autonómicos

Cuando se observan experiencias de luchas de los movimientos sociales podemos encontrar una gran diversidad y heterogeneidad. Desde jornadas de protesta en las calles, pasando por huelgas tradicionales, ocupación de plazas, hasta la recuperación de espacios y territorios (urbanos o rurales), son ejemplos de la acción colectiva realizada por movimientos sociales en general. Sin embargo, difícilmente se podría afirmar que en cualquier acción de algún movimiento social hay una intención por darle continuidad o que emergen instituciones que garantizan cierta estabilidad a la acción colectiva. Por ejemplo, por más amplia que sea una concepción de la institución, no es posible sostener que en una marcha o una jornada de protesta ya hay en juego instituciones del movimiento social, pues son acciones que, por definición y estrategia, son efervescentes. Por eso, para el propósito que nos ocupa, se hace necesario primero definir o delimitar el concepto de movimiento social para centrarnos en aquellas experiencias donde efectivamente emerjan y se configuren instituciones políticas.

Una de las definiciones más convencionales del concepto «movimiento social» es la siguiente: grupo de personas organizadas para producir, o resistir, el cambio social usando estrategias o tácticas no institucionales (Peoples, 2019). En la sociología se han desarrollado varias teorías que pretenden dar cuenta de los movimientos sociales, dentro de las cuales se destacan, según Peoples (2019) y Múnera (1993), la del funcionalismo, la de privación relativa, la de movilización de recursos, la de oportunidad política y la de los nuevos movimientos sociales. La primera reduce los movimientos sociales a una conducta colectiva caracterizada por la irracionalidad, disfuncionalidad y marginalidad. La segunda sostiene que la causa primordial que dinamiza los movimientos sociales es la injusticia social (ya sea efectiva o percibida subjetivamente). La tercera intenta mostrar que la injusticia social no es suficiente para explicar cabalmente lo que originan los movimientos sociales, pues existen otros factores importantes que, además, dan cuenta de su dinámica interna: los recursos, que incluye tanto a los mismos activistas o participantes como

apoyo monetario o conexiones de financiamiento. Por su parte, la teoría de la oportunidad política sostiene que los movimientos sociales se forman y son exitosos, no solo cuando tienen suficientes recursos, sino también cuando el clima político ofrece una “ventana moderada de oportunidad”, ya que los actores sociales que participan en el movimiento carecen de oportunidad política y justamente por eso se ven conducidos a tomar vías no institucionales. Finalmente, la teoría de los nuevos movimientos sociales pretende dar cuenta de aquellos movimientos heterogéneos que empezaron a emerger desde los años 60 del siglo XX y que se diferencian de las luchas tradicionales sindicales u obreras, porque se centran, no tanto en la injusticia social, sino en el reconocimiento jurídico y societal de identidades, como es el caso de algunos movimientos LGBTIQ+ o movimientos religiosos. Esta teoría se enfoca entonces en la categoría de identidad y su relación con la injusticia económica, la desigualdad racial o de género, entre otras, para explicar los movimientos sociales.

Más allá de las evidentes diferencias en el énfasis, la definición de movimientos sociales permanece basada en los siguientes ejes conceptuales: acción conjunta o colectiva, reclamos o metas orientadas al cambio, acción no institucional, algún grado de organización, y algún grado de continuidad temporal. Alrededor de estos ejes se pueden distinguir entonces los movimientos sociales de las conductas colectivas (como las muchedumbres, porque son espontáneas) y de los grupos de interés (porque éstos tienden a tener una mayor relación con los partidos políticos y los mecanismos tradicionales de participación o al ejercicio de *lobby*), pero también asociarlos al carácter organizativo y, por tanto, a cierta continuidad de la acción colectiva. Así pues, una definición más completa afirma que los movimientos sociales son:

colectividades actuando con algún grado de organización y continuidad fuera de los canales institucionales u organizacionales con el propósito de desafiar o defender la autoridad, ya sea institucional o cultural, del grupo, organización, sociedad, cultura u orden mundial del cual hacen parte. (Snow et al., 2019, p. 10).

Ahora bien, esta definición amplia de los movimientos sociales podría incluir una gran cantidad de fenómenos diversos, pero supone tres aspectos que no resulta conveniente para el propósito de esta investigación. Primero, el énfasis en el carácter no institucional es ambiguo en la medida en que, si se asocia lo institucional inevitablemente con el Estado —como parece ser el caso en dichas teorías—, no dejaría espacio para dar cuenta de la configuración institucional propia que emerge

en la acción colectiva de algunos movimientos sociales; es decir, no habría espacio para pensar instituciones políticas no estatales. Segundo, al ser una definición tan amplia que abarca expresiones de transformación social y de defensa del orden establecido bajo la misma categoría, no permite dar cuenta del carácter eminentemente político, en su sentido radical y emancipatorio, que tienen las experiencias de democracia radical que son el objeto de investigación. Y tercero, reproduce la visión tradicional de los movimientos sociales como solamente expresiones de demandas y reclamos frente al Estado, dejando a un lado la posibilidad de que dichas experiencias se constituyan sin una referencia al aparato estatal.

Justamente esto es lo que señalan Raúl Zibechi y Raquel Gutiérrez acerca del término «movimiento social» y su impertinencia para comprender las luchas y procesos emancipatorios en Latinoamérica. Por un lado, Zibechi (2017) sostiene que el término, y las teorías que le subyacen, suponen una necesaria referencia al Estado, ya que los movimientos sociales se conciben bajo la lógica de reclamos al aparato estatal para que éste cumpla o satisfaga diversas y aisladas demandas. Por otro lado, Gutiérrez (2017) afirma que el término reinstala una perspectiva estado-céntrica y tiende a clausurar la fuerza expresiva de aquellos procesos en un concepto cerrado, ya que reduce su lucha a un lugar secundario al comprenderla, nuevamente, simplemente como reclamos y demandas al Estado.

Y es que, según estos autores, varias de las experiencias y de los procesos emancipatorios en Latinoamérica tienen unas características propias que los diferenciarían de otras luchas colectivas o movimientos sociales⁸¹. Por ejemplo, el movimiento piquetero y de fábricas recuperadas en Argentina, la experiencia zapatista, la de Cherán Keri, de Ayutla o de Acapatzingo en México, de Chuimeq'ena' en Guatemala, del movimiento mapuche en Chile, del Alto en Bolivia, del MST en Brasil, del CRIC en Colombia, de Cecosesola en Venezuela, entre otros, no se pueden reducir a movimientos que simplemente le reclaman al Estado ciertas demandas, sino que, ante todo, son experiencias de construcción de autonomía —esto es, de autodeterminación y autogobierno— a través de diversas estrategias y en grados distintos.

⁸¹Esta especificidad se debe también, según el investigador uruguayo, a que las sociedades latinoamericanas están atravesadas por una “heterogeneidad histórico-estructural” producto de la dominación colonial, como lo denomina Quijano. Contrario a Europa y América del Norte, en Latinoamérica el colonialismo y la colonialidad producen relaciones sociales heterogéneas en la esfera de la producción y de la reproducción. Por ejemplo, en el ámbito de la producción se pueden encontrar simultáneamente esclavitud, servidumbre personal, reciprocidad, pequeña producción mercantil y salario.

De acuerdo con Zibechi (2017), resulta más apropiado comprender estas experiencias, no como movimientos sociales, sino como «sociedades en movimiento», puesto que se trata de enfatizar el deslizamiento sobre la estructura, lo móvil sobre lo fijo, a la sociedad que fluye antes que al Estado que centraliza demandas. Recientemente, el autor ha reformulado el concepto en términos de «pueblos en movimiento», debido a que, a su juicio, lo que está en juego son procesos de acción colectiva para el reconocimiento como pueblos que se autogobiernan en territorios propios; es decir, son procesos de re-construcción de su propio mundo (Zibechi, 2020a)⁸². No obstante, se trata, en definitiva, de destacar el carácter dinámico que adquiere la construcción de sociedades y realidades —la transformación de relaciones sociales heterogéneas orientadas a la autonomía—, a partir de la lucha misma. De acuerdo con el investigador uruguayo, algunas características compartidas por estas experiencias de sociedades o pueblos en movimiento son:

1. La territorialización o el arraigo territorial (rural o urbana) de espacios recuperados o conquistados a través de la lucha abierta o subterránea.
2. Búsqueda de autonomía material y simbólica frente a los Estados y a los partidos políticos.
3. La revalorización de la cultura y afirmación (construcción) de la identidad de los pueblos.
4. La capacidad para formarse sus propios intelectuales y dirigentes con criterios pedagógicos propios.
5. Las nuevas relaciones entre los géneros y la lucha por la visibilización del rol de las mujeres.
6. La preocupación por una relación distinta con la naturaleza y por una forma de organización que impida la separación de los dirigentes y sus bases.
7. La predilección por formas autoafirmativas de lucha en las que se visibilizan y se reafirman rasgos identitarios por sobre las forma de acción instrumentales.

Ahora bien, si con el término «sociedades en movimiento» o «pueblos en movimiento» se destaca la dimensión dinámica y fluida, ¿puede existir alguna relación con la institución, que se comprende como el opuesto, es decir, como estabilidad y rigidez? Lo que ponen de manifiesto dichas experiencias es que mantienen una doble relación con la institución: por un lado, con la

⁸² En sus propias palabras: “Durante un tiempo utilicé la noción de “sociedades en movimiento”, para destacar que lo que se pone en movimiento en la acción colectiva territorializada son relaciones sociales heterogéneas respecto a las hegemónicas, inherentes en general a pueblos originarios y negros, campesinos y sectores populares urbanos que habitan las periferias de las grandes ciudades. En los últimos años, al calor de las revoluciones zapatista y kurda, pero también de procesos de autodeterminación en varias geografías latinoamericanas, he optado por utilizar “pueblos en movimiento”, en el entendido de que se trata de sujetos colectivos que conforman pueblos diferentes y reconocibles por esas diferencias” (Zibechi, 2020b, p. 228).

institucionalidad estatal se mantiene una tensión permanente para utilizarla de manera estratégica en casos excepcionales —como las autonomías que se han alcanzado, en parte, a través de la disputa jurídica y el uso contrahegemónico del derecho⁸³—, o para evitar la cooptación —como el caso de algunos gobiernos progresistas que pretendían institucionalizar los movimientos sociales⁸⁴—. Por otro lado, con la institucionalidad no estatal, que emerge de la lógica interna de estos mismos procesos autonómicos, también se mantiene cierta tensión, pero creativa, pues puede configurarse como una forma autoafirmativa de lucha que posibilite el fortalecimiento de la autonomía, pero contrarrestando permanentemente su fragilidad inherente que puede conducir a la cristalización. Según Zibechi (2017), la transformación de las relaciones sociales que tiene lugar en aquellas experiencias existe a través de prácticas más o menos extensas y permanentes. Por eso:

estas prácticas tienen sus propias ‘instituciones no estatales’, como las juntas de Buen Gobierno en Chiapas, los Cabildos en el Cauca, las ‘fogatas’ en Cherán o las barricadas en Oaxaca, las asambleas en las fábricas recuperadas y las más diversas formas de tomar decisiones y hacerlas cumplir en muchos territorios”. [entendiendo por institución la puesta en juego del “sentido común comunitario”]. Zibechi, 2017, p. 51)

Así pues, en esta concepción de la institución se destacan tres rasgos fundamentales. En primer lugar, la territorialización resulta vital para la configuración de instituciones no estatales, ya que posibilita su permanencia relativa. En segundo lugar, dicha permanencia o estabilidad se contrarresta con la dispersión del poder para evitar su cristalización. Sobre esto, Zibechi (2007) sostiene que en las instituciones no estatales el poder o la capacidad de hacer no se separa de la sociedad y no se centraliza —que es lo que sucede con las instituciones estatales—, sino que se dispersa en el cuerpo social a través de la deliberación colectiva y la rotación de la representación —algo que se manifiesta también en la experiencia de la Comuna y de los Consejos, como se exponía anteriormente—. Y, en tercer lugar, estas instituciones no estatales emergen de la vida

⁸³ La experiencia de Cherán K’eri o de Ayutla en México son un ejemplo de ello. Más adelante en este capítulo se profundizará al respecto.

⁸⁴ En el caso de Ecuador y Bolivia, la cooptación fue efectiva, por ejemplo, al incorporar de manera ambigua y confusa dentro de sus constituciones la noción de Buen Vivir que orientaba la lucha de los pueblos indígenas en resistencia, pero también al otorgar puestos o cargos burocráticos a algunos dirigentes sociales. En el caso de Venezuela la cooptación se presentó al institucionalizar estatalmente los Consejos Comunales. Sin embargo, en ambos casos la cooptación se fundamentó en el financiamiento de proyectos sociales a cambio de apoyo incondicional a la política del oficialismo. Véase Zibechi (2019, p. 204).

cotidiana y tienen un carácter más informal, porque se configuran desde las prácticas de las comunidades para su reproducción o para el sostenimiento de la vida.

Justamente, este último elemento es el que analizan con mayor profundidad Gladys Tzul Tzul y Raquel Gutiérrez acerca de lo que ellas denominan «entramado comunal» o «entramados comunitarios-populares». En estos análisis se puede rastrear otro rasgo fundamental de las instituciones no estatales de las experiencias de democracia radical en Latinoamérica: el estrecho vínculo entre lo común y la reproducción de la vida social.

3.2 Práctica instituyente y reproducción de la vida

La experiencia política de la comunidad indígena de Chuimeq'ena' en Guatemala constituye un caso paradigmático de autogobierno territorial y de configuración institucional no estatal. Gladys Tzul Tzul (2018), siendo parte de la comunidad, lo conceptualiza como un “sistema de gobierno comunal” estructurado a partir de tres elementos o formas políticas, como ella misma lo denomina: el trabajo comunal, las tramas de parentesco, y la asamblea como forma comunal de deliberación. De este modo, se definen los sistemas de gobierno comunal como:

tramas de hombres y mujeres que crean relaciones histórico-sociales que tienen cuerpo, fuerza y contenido en un espacio concreto: territorios comunales, y para gobernarlo, las tramas actualizan estructuras de gobierno que han heredado para conservar, compartir, defender y recuperar los medios materiales para la reproducción de la vida humana y de animales domésticos, todo esto aglutinado en el territorio. (Tzul, 2018, p. 39)

El trabajo comunal se puede concebir como una institución política no estatal, ya que es la que posibilita realizar la capacidad de decidir de los integrantes de la comunidad. Es decir, quienes hacen parte de las asambleas, órgano máximo de deliberación y decisión, son aquellos que realizan trabajo comunal. En palabras de Laval y Dardot, diríamos que es la co-obligación, la reciprocidad en la obligación de participar —en este caso del trabajo comunal—, lo que permite que se produzca lo común y, al mismo tiempo, la capacidad política de tomar decisiones sobre lo común mismo. Así lo define propiamente la autora: el trabajo comunal designa “la obligación que todas y todos tenemos de trabajar para el sostenimiento de la vida comunal” (Tzul, 2018, p. 151). Algunos ejemplos de trabajo comunal son el mantenimiento de los caminos, la participación en las

movilizaciones, realizar trámites en los tribunales, elaborar las actas de las asambleas que se llevan a cabo, organizar la fiesta y el baile, realizar cultos religiosos, reforestar el bosque, ayudar en las sepulturas de los fallecidos, entre otros. Se trata, como se puede ver, de un trabajo distinto, paralelo si se quiere, de otras labores de sustento familiar que puedan tener los integrantes de la comunidad.

Ahora, el trabajo comunal no se asume como un requisito ni como un medio para adquirir poder o posición dentro de la comunidad, sino como aquello que vincula a la comunidad política. Por eso, tampoco se orienta bajo la lógica de la producción, o de la primacía del valor de cambio, sino que se centra en la reproducción de la vida. Por esta razón afirma la autora que “la política comunal implica la defensa, regulación y reapropiación de los medios concretos que garantizan la reproducción de la vida; el territorio, el agua, el bosque, los caminos, las fiestas” (Tzul, 2018, p. 145).

De estos dos elementos se pueden extraer otros rasgos de las instituciones de la política comunal. En primer lugar, la no separación entre representado y representante, ya que el trabajo comunal y la capacidad decisoria no se puede delegar —lo que no significa el rechazo a toda forma de representación, puesto que, en efecto, existen funciones rotativas que son encargadas a algunas personas—; en segundo lugar, la no separación entre la producción y la reproducción, propia de la lógica del capital; y, en tercer lugar, la no separación entre lo social y lo político (lo privado y lo público)—aunque es sustituido por la distinción entre lo íntimo y lo comunal, que no es equivalente a aquellas—. Veamos con un poco más de detalle qué significan estos rasgos.

Raquel Gutiérrez sostiene que en Latinoamérica encontramos dos horizontes políticos confrontados. Por un lado, el horizonte nacional-popular, que se centra en la reconstitución del Estado; y, por otro, un horizonte comunitario-popular. En este último se despliegan las diferentes experiencias autonómicas que se han señalado anteriormente como «entramados comunitarios» con características opuestas a las del primer horizonte. Si en éste, enmarcado en las instituciones liberales tradicionales del sistema electoral y representativo, conduce a reafirmar el monopolio de la política por parte del Estado, de los partidos políticos, o políticos profesionales, los entramados comunitarios desmonopolizan el derecho o la capacidad de decidir e implica una “democratización polimorfa y radical de la sociedad” (Gutiérrez, 2017, p. 35). Es decir, la política que está en juego en esas experiencias y luchas no se basa en la separación entre representante y representado, porque no hay una delegación de la soberanía, de la capacidad de decidir. Por esta razón, una de las formas

organizativas o una de las instituciones políticas más frecuentes en el horizonte comunitario-popular son las asambleas con una estructura horizontal donde se delibera, se decide, se distribuyen tareas y se controla mediante la rotación de cargos asignados.

Como se mencionaba líneas atrás, esto no quiere decir que se rechace de entrada toda forma de representación, sino que se resignifica hacia otra dirección. Por ejemplo, en sintonía con la conceptualización de Gutiérrez, Jérôme Baschet (2017) extrae una forma «no disociativa de la representación» en la experiencia zapatista, pero que se podría extender al horizonte comunitario-popular. Contrario a la forma disociativa de representación —que es la forma tradicional liberal, donde se separan gobernantes de gobernados jerarquizando o priorizando a los primeros, y negando toda capacidad de decidir de los segundos—, las formas disociativas permanentemente se esfuerzan por no restringir la separación entre gobernantes y gobernados, o entre representantes y representados, a través del principio político del «mandar obedeciendo» que se expresa en diversos mecanismos: mandatos cortos no renovables, revocación inmediata y en cualquier momento, ausencia de personalización de los cargos, control permanente de las funciones, concentración limitada o nula de la capacidad de decisión de los delegados, capacidad de escucha, y desprofesionalización o desespecialización de las tareas de representación para evitar ser acaparadas por un grupo específico. La diferencia entre una forma disociativa y no disociativa es fundamental, aunque no está asegurada de manera definitiva. Es decir, la forma no disociativa requiere una labor permanente, dinámica y fluida para evitar convertirse en su contrario, para evitar cristalizarse. Sin embargo, tal como lo sostiene Baschet (2017), es una diferenciación crucial, pues:

Ahí se ubica el corazón de la distinción entre una política estatal basada en la organización metódica del despojo de la potencia colectiva y en la cristalización de la autoridad en poder sobre y una política no estatal, que no disocia gobernantes y gobernados y lucha para que el ejercicio de la autoridad siga siendo, en lo esencial, una manifestación de la potencia colectiva de todos y todas. (p. 45).

Ahora bien, Gutiérrez (2017) comprende los entramados comunitarios como una “heterogénea multiplicidad de mundos de la vida que pueblan y generan el mundo bajo pautas diversas de respeto, colaboración, dignidad y reciprocidad no exentas de tensión, y acosadas, sistemáticamente, por el capital” (p.33). El énfasis en “mundos de vida” que “generan mundo” indica que su eje es la

garantía de las condiciones materiales para la reproducción de la vida cotidiana y la producción-actualización de lo común.

La producción y la reproducción son actividades eminentemente sociales que se requieren mutuamente y que constituyen toda organización económica y política humana. La satisfacción de las necesidades vitales impulsa la producción y garantiza la reproducción de la propia existencia o la sostenibilidad de la vida. Sin embargo, como lo sostiene Gutiérrez, junto con Mina Navarro y Lucia Linsalata (2016), en el capitalismo se abandona esta estrecha relación y la finalidad de garantizar la reproducción del sujeto social para centrarse en otra finalidad: la acumulación de capital, de valores de cambio, o la valorización del valor. No solo se separa entonces la producción de la reproducción, sino que se jerarquiza la primera en detrimento y ocultación de la segunda.

En los análisis de Silvia Federici, citado por Gutiérrez (2017), se rastrean dos dimensiones invisibilizadas de la reproducción de la vida social. Por un lado, el denominado trabajo reproductivo, que incluyen las actividades del cuidado que realizan generalmente las mujeres en el ámbito doméstico, y, por otro, la interdependencia comunitaria, afectiva y material que desde los ámbitos cotidianos posibilitan la sostenibilidad de la vida. La primera es concebida dentro del capitalismo como una actividad carente de valor, y la segunda es concebida como una forma arcaica y premoderna de organización social.

Lo que sugieren estas autoras es, por tanto, la necesidad de reconocer la centralidad de la reproducción de la vida y su vínculo con la política a partir del siguiente razonamiento: la condición comunitaria de los seres humanos hace posible su reproducción, y el darle forma a esa socialidad, conformar el entorno con otros, establecer una relación con lo no humano y crear su mundo de vida, es precisamente la política misma. Por esta razón:

Partir de la reproducción de la vida, implica, en primera instancia, reconocer que los seres humanos producimos y reproducimos nuestras vidas de forma social, estableciendo una multiplicidad de relaciones de interdependencia entre los miembros de las comunidades humanas y entre comunidades del mundo humano y no humano. (Gutiérrez et al. 2016, p. 379).

Justamente esta concepción de la política, que en otros momentos Gutiérrez denomina «política en femenino», es la que se encuentra en las diversas experiencias y procesos de entramados comunitarios, pues dislocan la capacidad de mando, pluraliza y amplifican las capacidades sociales

de intervención y decisión en los asuntos comunes, dispersa el poder —para usar el término de Zibechi— y, precisamente, tiene como eje el cuidado y la conservación de la riqueza y bienes que son producidos colectivamente y que garantizan la posibilidad de la reproducción de la vida colectiva; o, en otras palabras, se constituye como una defensa de lo común. Pero, ¿qué entiende la autora por común, y qué diferencia habría con la concepción de Laval y Dardot analizada previamente?

Lo fundamental para comprender lo común, sostiene Gutiérrez (2017), es dejar de concebirlo exclusivamente como un objeto, como un bien o una cosa —material o inmaterial, tangible o intangible— a la cual se le pueda adjudicar propietario alguno (individual o colectivo), porque lo común no es algo que se comparte, sino algo que se produce, se reproduce y se reactualiza permanentemente y entre varios por medio de tramas asociativas y de colaboración. De este modo, se trata de una concepción distinta de la de Hardt y Negri, ya que estos piensan lo común como un conjunto de bienes inmateriales dentro del ámbito de la producción; pero también se distancia de la concepción de Ostrom, ya que ella piensa lo común como bienes o recursos poseídos y gestionados colectivamente. En ambos casos se invisibilizan las dos dimensiones de la reproducción de la vida social a las que se hacía mención líneas atrás: se invisibiliza el trabajo reproductivo y el ámbito de la reproducción como ejes centrales de la producción de lo común, y se invisibilizan las heterogéneas relaciones sociales de cooperación que emergen al margen o en contra de las relaciones sociales capitalistas, pues apuntan a la búsqueda de una existencia digna centrada en la reproducción material de la vida.

Por tanto, lo común es, ante todo:

acción colectiva de producción, apropiación y reapropiación de lo que hay y de lo que es hecho, de lo que existe y de lo que es creado, de lo que es ofrecido y generado por la propia Pachamama y, también, de lo que a partir de ello ha sido producido, construido y logrado por la articulación y el esfuerzo común de hombres y mujeres situados histórica y geográficamente. (Gutiérrez, 2017, p. 75).

Esta definición coincide con la de Laval y Dardot al rechazar la reducción de lo común a objeto y situarlo, en su lugar, en el campo de la acción, que necesariamente es siempre acción de concierto. Además, también coinciden en la centralidad de la co-participación o co-obligación ubicada espaciotemporalmente para producir lo común. No obstante, Gutiérrez, Navarro y Linsalata

insisten en destacar la relación entre lo común y la reproducción de la vida social, algo que Laval y Dardot parecen pasar por alto, y por eso afirman que lo común también da cuenta de:

una relación social de asociación y cooperación *capaz de habilitar cotidianamente la producción social y el disfrute de riqueza concreta* en calidad de valores de uso; es decir, de bienes tangibles e intangibles necesarios para la conservación y reproducción satisfactoria de la vida. (Gutiérrez et al., p. 388-389).

Esta concepción de lo común tiene varias implicaciones. Primero, implica reconocer la heterogeneidad en las formas de producción de lo común, pues, en tanto que es una acción o una relación social, puede configurarse de diversas maneras. Segundo, supone que lo común necesariamente debe estar produciéndose o actualizándose permanentemente, ya que no está dado de antemano ni es definitivo, a pesar de que se pueda producir a través de sentidos de pertenencia heredados, particularmente en comunidades con un arraigo cultural fuerte. Tercero, la lógica de producción de lo común tiende a la conformación de asambleas, ya que ésta posibilita la dispersión del poder. Cuarto, también supone que el uso de la palabra se vuelve central para la deliberación colectiva. Quinto, requiere una delimitación del perímetro, no sólo en el sentido de arraigo territorial o territorialización, como lo plantea Zibechi, sino también a partir de un «sentido de inclusión» —como el conjunto de prácticas cotidianas, dinámicas pero estables que forman una comunidad— y de un «ser parte» —que no alude a una identidad heredada, sino a un hacer cotidiano y reiterado con otros—. Sexto, implica la institución de un conjunto normativizado de obligaciones y derechos, pero también de regulación de conflictos. Y séptimo, si supone una comprensión de la política que se despliega desde los ámbitos de asociación y cooperación para la satisfacción de necesidades vitales para la reproducción social, la distinción liberal entre público y privado, lo político y lo social, se diluye.

Justamente, en este punto, la concepción de la política de estas autoras se distanciaría de toda la tradición liberal, pero también de la de Arendt, quien insiste en sostener dicha diferenciación conceptual. Para Arendt, la política se despliega en el ámbito de la acción y la libertad, un espacio distinto de aquel de la labor y el trabajo, de los procesos cotidianos de satisfacción de necesidades vitales. De este modo, para Gutiérrez, Arendt reafirma la separación entre producción y reproducción, pero también invisibiliza la actividad reproductiva y su vínculo con la potencialidad

política de la lógica de producción de lo común. En otras palabras, negaría “la politicidad de las tramas concretas donde ocurre la reproducción material de la vida social” (Gutiérrez, 2017, p. 141).

La inconveniencia de la distinción público y privado versa, de acuerdo con Gutiérrez, Navarro y Linsalata (2016), en que lo público alude a un “común deformado”, en tanto que reduce la capacidad del “hacer-común de decidir” exclusivamente al ámbito estatal, monopolizándola. Y lo privado, por su parte, se reduce de manera ambigua y confusa a lo relativo a la reproducción de la vida y a los asuntos económicos. No obstante, tampoco consideran conveniente abandonar toda diferenciación conceptual entre las distintas dimensiones que constituyen el cuerpo social. Por esta razón proponen el par analítico íntimo/común.

Lo íntimo alude al ámbito de reproducción de la vida y lo común alude al ámbito de los asuntos generales. Aunque a primera vista pareciera una distinción equivalente a la de lo privado y lo público, para las autoras es una diferenciación más fértil y potente. Primero, porque el espacio de lo político, que es lo común, no antecede ni se coloca por encima de lo íntimo, sino que se desprende de allí. Es el “ámbito donde florece y se expande el proceso de politización de las múltiples tramas que se ocupan de la reproducción de la vida” (Gutiérrez et al., 2016, p.413). Es decir, lo íntimo es el centro y punto de partida de los asuntos políticos. Segundo, porque el ámbito de lo íntimo, por tanto, no es ya negado ni invisibilizado, sino pensado como condición de posibilidad de la capacidad de dar forma a la socialidad. Y tercero, porque permite la articulación de los términos, algo que en la diferenciación liberal no es posible. En palabras de Gutiérrez (2017), porque esta diferenciación se destaca en la “posibilidad de articulación política de lo común, tensamente comprometida con la producción colectiva de la decisión política y centrada en la ampliación satisfactoria de las condiciones de reproducción material de la vida social” (p. 148).

Ahora bien, teniendo presente los elementos teóricos institucionales que se han expuesto anteriormente, puede ser conveniente volver al plano concreto para rastrearlos en su despliegue efectivo. Para ello, a continuación, se pretende examinar tres experiencias autonómicas concretas particulares que considero muy significativas al respecto: la experiencia zapatista y de Cherán K’eri en México, y del MST en Brasil.

3.3 El despliegue de las instituciones autónomas

La bibliografía sobre el proceso autonómico de las comunidades zapatistas es la más extensa en comparación con la de otros procesos de autonomía en la región. Incluso los documentos “oficiales” del propio movimiento son numerosos y esto ha hecho que su visibilidad fuera de las fronteras mexicanas sea significativa, además de que tienen una clara intención por no marginarse o aislarse de la sociedad a nivel nacional, regional o internacional. De ahí que sean muy conocidos los encuentros realizados para intercambiar experiencias y saberes con otros procesos político-sociales de autonomía en el mundo como las escuelitas zapatistas, seminarios de coyuntura y giras en otros países. Por lo anterior, en lo que sigue no voy a partir de un recuento histórico del movimiento zapatista desde su levantamiento en 1994 y tampoco expondré cada uno de los aspectos que lo caracterizan, por más interesantes que estos sean⁸⁵. Me limitaré solamente a señalar la manera en que se han desplegado las instituciones autónomas en este proceso, al menos hasta el año 2023⁸⁶, y cómo se relacionan con lo expuesto en la sección anterior.

Lo primero que hay que resaltar es que no ha habido un diseño institucional como tal, es decir, una configuración premeditada. A partir de los relatos de los y las participantes del gobierno autónomo acerca de cómo éste se originó, es claro que sus instituciones han emergido por las necesidades organizativas que han surgido en la contingencia de la lucha, y por eso también a partir de la acción política misma. Tal como se explicaba en la concepción fenomenológica de la institución, pero también como se veía en la experiencia de las instituciones insurgentes de la Comuna y las instituciones emancipatorias de los Consejos, esto no significa que surja de la nada o sin una relación con el pasado. En este caso particular, las instituciones autónomas zapatistas hacen explícito, incorporan y reconfiguran prácticas organizativas muy arraigadas en varios pueblos indígenas de Latinoamérica, como la participación en la toma de decisiones a través de formas asamblearias, la circulación de la palabra y el alto sentido de solidaridad o vínculo comunitario, entre otros.

⁸⁵ Para un análisis reciente de los antecedentes históricos y políticos del levantamiento zapatista, así como los diversos campos en que han desarrollado su autonomía, como la justicia, la economía, la educación, entre otros, ver Baschet (2018) y Bellani (2019).

⁸⁶ Es necesario precisar que, al momento de culminar este trabajo doctoral, las comunidades zapatistas emitieron un comunicado sobre la reestructuración autonómica que están llevando a cabo y en la que se transforman varias instituciones que se han tomado acá como referencia. Con la poca información disponible hasta el momento, se procurará explicar ese nuevo impulso reinstituyente al finalizar el apartado sobre el proceso zapatista.

Las instituciones autónomas zapatistas se despliegan en tres niveles: local (es decir, en el nivel de las comunidades o los pueblos), municipal (en el que se abarca un número variable de pueblos), y zonal (en el que se abarca un número variable de municipios)⁸⁷. Los niveles no indican una estructura jerárquica, por lo menos en un sentido político, ya que ningún nivel tiene más poder o autoridad que otro; simplemente realizan funciones distintas o facilitan la participación política en cada nivel articulándose entre sí. De hecho, lo que sucede con frecuencia es que las iniciativas y toma de decisiones se realiza de manera multidireccional atravesando los tres niveles en un diálogo colectivo, salvo en casos excepcionales de urgencia⁸⁸. En cada nivel la institución política de la *asamblea* ha tenido un papel fundamental junto con la figura de *las autoridades*, que no es más que el nombre para las y los participantes en las asambleas y personas que son elegidas para ciertos cargos o para ser delegados en las otras instituciones autónomas que han funcionado hasta el año 2023: los *Consejos Municipales Autónomos* (CMA) en el nivel de los MAREZ (Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas) y las *Juntas de Buen Gobierno* (JBG) en el nivel zonal que tienen como sede los denominados *Caracoles*⁸⁹.

En el nivel local las autoridades directas de la comunidad son los o las *agentes*, cuyas tareas usuales son convocar asambleas o reuniones y mediar en la solución de problemas —como los que tienen que ver con los animales, con conflictos interpersonales, con la drogadicción o alcoholismo, entre otros—, y las o los *comisariados*, que se encargan de resolver problemas agrarios o sobre el uso de

⁸⁷ La diferenciación entre estos tres niveles se puede extraer de varios relatos compilados en *Gobierno autónomo I y II*; documentos que son el producto de las sesiones realizadas en 2013 y 2014 de la Escuelita Zapatista “La libertad según lxs zapatistas”.

⁸⁸ Así se describe la multidireccionalidad en los niveles del autogobierno zapatista: “Muchas veces ahí en la misma asamblea no se puede decidir todo porque está nuestro pueblo detrás, las bases, entonces se sacan propuestas y se llevan en consulta a los pueblos y en la próxima asamblea ya viene la respuesta cómo está, si está bueno o los pueblos propusieron otra cosa. Así es como se va definiendo todo, ya sean reglamentos o planes de trabajo que se tienen que hacer en la zona. También se da esa relación cuando hay, por ejemplo, un trabajo o un proyecto en un municipio, ahí la relación es con los consejos para ver cómo va el trabajo, los informes de cómo está funcionando el trabajo, si está funcionando o no está funcionando. Tenemos trabajos colectivos, por ejemplo, trabajo de un proyecto de ganado de zona, una milpa de zona y en eso también hay esa coordinación entre los consejos y las autoridades; cuando se necesita un trabajo tenemos que verlo con los consejos, y los consejos con sus autoridades” (*Gobierno autónomo I*, p. 15). Y sobre la toma de decisiones en casos de urgencia, así lo explica un exintegrante de una JBG: [en caso de emergencia] como tenemos a mano los consejos municipales se hace emergentemente, urgentemente, una asamblea entre los consejos que tenemos a la mano en su oficina en el caracol y la Junta, y se toman algunas decisiones inmediatas, rápidas [sin consultar a las asambleas locales] (*Gobierno autónomo I*, p. 12).

⁸⁹ En el año 2019 se anunció en un comunicado público que el número de MAREZ aumentó de 27 a 43 y el número de Caracoles también aumentó de 5 a 16. Esto mostró que, contrario a lo que muchos pensaban, las comunidades zapatistas no estaban paralizadas o estancadas en su lucha autonómica, sino que su influencia ha ido creciendo y muchos más pueblos del sureste mexicano se han adherido a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona —el último documento fundacional en el que se presentan los principios políticos, objetivos y anhelos del movimiento zapatista.

la tierra en la comunidad y convocar reuniones en torno a temas relacionados. También en este nivel se pueden encontrar otras autoridades como *regidores* o *jueces*, y es donde se llevan a cabo los trabajos realizados en las comunidades por las o los *promotores*, por ejemplo, promotores de educación (docentes) o de salud (médicos).

Los CMA han tenido como función la convocatoria de asambleas municipales y la coordinación o el acompañamiento con las distintas comisiones de las áreas de trabajo⁹⁰, las autoridades y las comunidades para plantear propuestas o resolver problemas que a nivel local no se hayan podido solucionar. También han asumido tareas de vigilancia sobre los recursos y el desarrollo de los proyectos, así como de llevar un registro del censo de las comunidades. No en todas las zonas hubo CMA porque el número de bases de apoyo no era suficiente para establecer un Municipio Autónomo, por lo que en estos casos la interacción política y organizativa se daba directamente entre el nivel local y el nivel zonal, donde sí había JBG.

Justamente, a propósito de las JBG, una de sus funciones principales había sido la de ser una plataforma de apertura entre las comunidades zapatistas y la sociedad en general. De ahí que se hayan encargado de realizar denuncias públicas en caso de agresiones por parte de grupos paramilitares, partidos políticos o fuerzas del Estado, y también de atender solicitudes de individuos u organizaciones interesadas en crear vínculos con las comunidades o generar proyectos en los territorios. En relación con esto último, esta institución autónoma ha tenido también la función de resguardar y administrar los recursos de donativos de personas u organizaciones solidarias nacionales o internacionales, y en ocasiones construir proyectos propios dirigidos a ONGs. Asimismo, han convocado asambleas zonales, realizan el seguimiento o promoción de los acuerdos alcanzados y han creado comisiones para las distintas áreas de trabajo. Una de ellas, muy importante, era la *Comisión de Vigilancia*, la cual estaba formada, no por los mismos integrantes elegidos de las JBG, sino por bases de apoyo zapatistas de toda la zona y se encargaban de verificar los datos registrados por los informes de rendición de cuentas elaborados cada cierto tiempo (semestral o anual) por los CMA y las JBG sobre los recursos adquiridos y gestionados o sobre los

⁹⁰ Las áreas de trabajo pueden ser diferentes en cada caracol, pero las más comunes son: educación, comercio, salud, comunicación (radios comunitarias o medios), justicia, agroecología, tránsito y de mujeres (hueseras, yerberas y parteras).

trabajos realizados, así como también se encargaban de llevar un control de los datos de visitantes que ingresaban al territorio.

Todas estas instituciones se desplegaron bajo los siete principios del *mandar obedeciendo*⁹¹, que es esta expresión zapatista de una práctica política más antigua de diferentes comunidades indígenas en la que las autoridades no ejercen un poder sobre otros, sino un *poder con*, ya que solo pueden gobernar obedeciendo la voluntad de las comunidades. Por eso, como muy bien lo describe Villoro (2005), se trata de una “vivencia de una comunidad en ejercicio” (p. 30), es decir, de una práctica de autogobierno que hace comunidad, que crea vínculos comunitarios en lugar de separar dirigentes y dirigidos. A partir del mandar obedeciendo, las instituciones zapatistas comparten otros elementos que encontrábamos en la forma-Comuna y la forma-Consejo, como el mandato imperativo, la revocabilidad inmediata, el alto grado de rendición de cuentas, la rotación permanente en la delegación y la desprofesionalización de la política.

Sobre estos dos últimos es importante señalar lo siguiente. Todos los cargos delegados son el resultado de un proceso de elección a través de las asambleas en los distintos niveles⁹² y las personas elegidas no tienen un sueldo o salario por su trabajo como autoridad —aunque puede haber una ayuda en el transporte o en la alimentación por parte de los recursos administrados por las JBG en su momento o por parte de sus propias comunidades de las que provienen. Esto trae como consecuencia que las autoridades permanezcan vinculadas a la comunidad y al trabajo comunitario. Por eso las rotaciones internas de los integrantes de las JBG eran necesarias, pues conjugaban su trabajo como autoridad, su trabajo comunitario y familiar. Por otra parte, tampoco habían requisitos especiales para ser elegido o elegida como autoridad —salvo la edad, en la que,

⁹¹ 1. Servir y no servirse. 2. Representar y no suplantar. 3. Construir y no destruir. 4. Obedecer y no mandar. 5. Proponer y no imponer. 6. Convencer y no vencer. 7. Bajar y no subir (*Gobierno Autónomo I*, p. 25).

⁹² Los procesos de elección, la cantidad de delegados en cada institución autónoma, la duración del cargo y sus rotaciones podían cambiar dependiendo de la zona y sus dinámicas particulares. Por lo general, las JBG cambiaban integrantes cada 3 años, pero la rotación interna entre los integrantes (que podían ser 28, como en la zona de los Altos) sí podía variar mucho —cada 8 días, cada 15 días o de acuerdo con las necesidades del trabajo como autoridad, del trabajo comunitario y del trabajo familiar—. Sobre el proceso de elección, así se describía para la Zona de los Altos de Chiapas: “La elección de las autoridades empieza en el pueblo, en la comunidad, cada pueblo da sus candidatos para elegir como sus autoridades, se junta una lista de todos los candidatos y se presenta en el municipio. El municipio convoca a una asamblea general, entre hombres y mujeres, para presentar a esos candidatos en la cabecera municipal, ahí, aunque hay bastantes candidatos el pueblo elige a quién le conviene más que sea su autoridad. Una vez elegidos ya forman parte de los cargos que le tocan a cada uno. Al terminar esa elección en cada municipio se hace toda la planilla del consejo municipal, de ese equipo eligen dos compañeras y dos compañeros que mandan a la Junta de Buen Gobierno para cubrir el otro nivel de trabajo, el nivel de la Junta de Buen Gobierno. Los otros miembros del equipo quedan en el municipio para cubrir los turnos durante su periodo; así se está manejando en esta zona” (*Gobierno autónomo I*, p. 27).

por lo general, son los 16 años en adelante—, pues no se necesitaba tener conocimientos particulares o experiencia previa, ya que había una rotación escalonada para las JBG en la que se capacitaba a los integrantes nuevos. Finalmente, en lo posible se evitaba la reelección para garantizar que la rotación de los cargos delegados abarcara la mayor cantidad de personas de las comunidades —aunque esta medida aplicaba sobre todo en zonas y municipios con una gran cantidad población—. Todo esto permitía que el ejercicio del gobierno autónomo no quedara restringido a un grupo de personas en particular ni a una esfera separada de la comunidad, sino que cualquiera pudiera participar de la actividad política, además de que emergiera de la vida cotidiana. Justamente por esta razón es que era, y sigue siendo, inseparable la actividad política de la preocupación por el sostenimiento de la vida social y de la producción de lo común.

Ahora bien, tal como las propias comunidades zapatistas lo reconocen, es necesario evitar la idealización y romantización de su proceso de autogobierno, pues, en primer lugar, se cometieron muchos errores y hubo varios problemas por mejorar —por ejemplo, respecto a las elecciones de delegados, a cortes de comunicación, a limitaciones para los relevos, a casos aislados de corrupción, a la participación de las mujeres, entre otros—; y en segundo lugar, porque se trata de una actividad autoinstituyente inherentemente frágil e impura, ya que no se encuentra en una exterioridad absoluta respecto al capital y al Estado —por ejemplo, aunque se impulsa una economía no capitalista, en varios municipios se debe coexistir con el dinero y la propiedad privada, pero también las instituciones autónomas deben coexistir con las instituciones estatales⁹³.

Justamente, la reestructuración organizativa de su autonomía que se lleva pensando durante los últimos diez años y preparando durante los últimos tres, tal como lo han comunicado públicamente⁹⁴, es una muestra de ello. Es decir, el impulso instituyente —destituyente y reinstituyente— del proceso particular de las comunidades zapatistas sigue teniendo una fuerza muy importante, al punto que ha conducido a abandonar varias instituciones y a dar lugar a otras. Las razones de esta reestructuración obedecen, primero, a la necesidad de evitar la cristalización

⁹³ Contrario a otros procesos de autonomía, particularmente indígena, en Latinoamérica, los territorios zapatistas no se encuentran claramente delimitados como sí sucede con la figura del resguardo, por ejemplo. En muchos casos, la territorialidad autónoma se solapa con los territorios geográficos oficiales y es por esta razón que se pueden encontrar escuelas o centros de salud zapatistas justo al lado de una escuela oficial del Estado o una clínica del IMSS, así como un caracol y su JBG en la periferia de un municipio oficial —como es el caso del Caracol Jacinto Canek en San Cristóbal de las Casas—.

⁹⁴ Específicamente, en el comunicado publicado el 12 de noviembre del 2023 titulado “Novena Parte: La Nueva Estructura de la Autonomía Zapatista”.

institucional y la tendencia piramidal que estaba “separando a las autoridades de los pueblos”; y, segundo, a que esas instituciones tampoco iban a “poder enfrentar la tormenta” que ya acecha en los territorios por la expansión violenta y creciente de grupos criminales. Dicha reestructuración consiste en la desaparición de los MAREZ y las JBG, y la emergencia de los *Gobiernos Autónomos Locales* (GAL), los *Colectivos de Gobiernos Autónomos Zapatistas* (CGAZ) y las *Asambleas de Colectivos de Gobiernos Autónomos Zapatistas* (ACGAZ).

Como se puede intuir, sigue sosteniéndose una distribución en tres niveles que corresponde la primera al nivel local de las bases o las comunidades, la segunda al nivel regional y la tercera al nivel zonal. Ahora, en lugar de unas decenas de MAREZ, hay una cantidad mucho mayor de GAL, pues hay uno en cada comunidad donde hay bases de apoyo zapatistas y son coordinados por *agentes y comisariados*, pero sujetos a la asamblea de la comunidad. Los GAL de cada comunidad se encargan de administrar, vigilar y controlar los recursos autónomos organizativos y su uso, así como gestionar la relación con otras comunidades. Los CGAZ, compuestos por directivos o delegados de cada GAL, de acuerdo a sus necesidades o problemas convocan asambleas de las autoridades de cada comunidad para proponer, discutir, aprobar o rechazar planes sobre las distintas áreas de trabajo y sobre las cuales los coordinadores de área hacen seguimiento. Si anteriormente había doce JBG, ahora hay muchas más instancias que cumplen esa función. Finalmente, las ACGAZ presiden y convocan las asambleas zonales en los Caracoles según las necesidades o requerimientos de los GAL y CGAZ. La idea central que motiva estos cambios es que en la práctica política se disperse el poder aún más, es decir, que el “Mando y Coordinación de la Autonomía” se encarne en los pueblos y comunidades, en los GAL, quienes mandatan sobre las otras instituciones.

Al igual que en la experiencia zapatista, en la que se aprecia un juego continuado entre destitución-institución-reinstitución como despliegue de la acción política democrática, en la experiencia autonómica de Cherán, en Michoacán, también se puede rastrear un proceso similar, aunque con diferencias importantes. El proceso llevado a cabo por el pueblo indígena P’urhépecha en Cherán tuvo lugar en el año 2011 como reacción a un contexto persistente de violencia y despojo de los recursos maderables del bosque y en el que diferentes actores internos y externos, relacionados con carteles de narcotráfico y con partidos políticos, estaban involucrados. Debido a la omisión o ineficiencia de la respuesta estatal federal frente a los problemas que aquejaban a la población en

ese contexto, decidieron defenderse por sí mismos. Diferentes relatos apuntan a que fueron las mujeres las que organizaron inicialmente el levantamiento el 15 de abril con algunos jóvenes que se sumaron también, y, utilizando cohetes, palos y algunas armas, detuvieron a algunos talamontes y sus camionetas con la carga de madera (Valencia, 2022).

Como grupos del crimen organizado, acompañados de la policía, intentaron rescatar a los talamontes sin éxito, la comunidad estableció barricadas en los principales accesos a la cabecera municipal y fogatas en cada barrio para vigilar y contrarrestar nuevos intentos de rescate. En cada fogata se compartían recursos y alimentación, pero también se socializaba la información y se tomaban decisiones que, posteriormente, se articulaban con las demás fogatas. Así se fueron creando comisiones con representantes de cada barrio —como la de seguridad, comunicación, finanzas, honor y justicia, entre otras— y una Comisión General que funcionaba como plataforma de comunicación con autoridades estatales y federales. Las autoridades municipales ya habían abandonado los edificios gubernamentales y esto permitió la cohesión de la comunidad al mismo tiempo que se afianzara la autonomía gestante desde las fogatas, a tal punto que decidieron no acudir al proceso electoral que se realizaría ese año y se solicitó al Instituto Electoral de Michoacán (IEM) la sustitución de representantes municipales a partir de la figura jurídica de elecciones por “usos y costumbres”⁹⁵. La petición fue rechazada inicialmente y luego impugnada, pero en noviembre del 2011 el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación emitió una resolución que daba respaldo legal al derecho de la comunidad de Cherán para elegir a sus autoridades siguiendo sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales sin intromisión del sistema de partidos políticos. Después de una consulta realizada por el IEM en la comunidad de Cherán, se ratificó el gobierno por usos y costumbres con una votación a favor de 4846 y solo 8 en contra (Valencia, 2022).

Desde mi perspectiva, la institución política fundamental en la experiencia autonómica de Cherán son las *fogatas*, que se encuentran ubicadas en cada uno de los cuatro barrios que conforman el municipio. Ya no son fogatas físicas ni tienen la función de vigilancia o autodefensa, como lo tenían durante el atrincheramiento, sino que se han instituido como uno de los primeros espacios

⁹⁵ Esta es una diferencia fundamental respecto al gobierno autónomo zapatista, pues, aunque se apelaba a ese derecho de gobierno por usos y costumbres en los Acuerdos de San Andrés de 1996, éstos eran mucho más ambiciosos. El gobierno federal incumplió los acuerdos, los modificó y esto trajo como consecuencia la interrupción indefinida, hasta la fecha, del diálogo entre el EZLN y el Estado mexicano. Por eso, los MAREZ no tienen un reconocimiento legal por parte del Estado, contrario a Cherán.

de visibilidad y aparición para la acción política que cualquiera puede ejercer. Allí se elige un coordinador o coordinadora, que tiene la responsabilidad de llamar a reunión para informar y discutir sobre los asuntos importantes tratados en otras instancias, así como compilar propuestas de trabajo. En la siguiente instancia o nivel, se despliega la institución autónoma de la *asamblea de barrio*, que se convoca para cada una de las cuatro unidades territoriales comunales. De acuerdo con el Manual del Gobierno Comunal (MGC), en esta institución “los comuneros postulan sus ideas, sugieren las acciones y proponen las personas para los cargos y responsabilidades, con derecho a voz, voto y de ser también electos o electas para las responsabilidades” (CMGC, 2011, p. 9). Algunos de los cargos que entran en consideración para el proceso de elección son para hacer parte del *Consejo de K’eris o Consejo Mayor de Gobierno Comunal*, el cual está integrado por doce miembros (tres por cada barrio) durante tres años, y tienen como función principal la socialización y discusión de los intereses, necesidades, situaciones o problemas dentro del entramado comunitario. También en esta instancia se han conformado ocho *Consejos Operativos*⁹⁶ para distintas áreas de trabajo particulares y una *Tesorería Comunal*, que se encarga de la administración de recursos económicos por la recaudación interna y externa⁹⁷. Finalmente, la máxima autoridad de Cherán, y la última instancia de participación y toma de decisiones, es la *Asamblea General o Asamblea de la Comunidad*, la cual convoca a toda la comunidad para “ratificar, confirmar y dar fe pública de las postulaciones de ideas, sugerencias de acciones, acuerdos y propuestas de nombramientos emanados y consensados desde los barrios (...) Así como a determinar y definir los asuntos de interés general de la comunidad” (CMGC, 2011, p. 10).

De la misma manera que las instituciones zapatistas, estas instituciones en Cherán generan apertura para la acción política y hacen circular la capacidad de toma de decisiones de manera multidireccional. Igualmente, el mandato imperativo, la rotación de los cargos y la revocación inmediata en cualquier momento son parte esencial de la lucha contra la separación de la esfera política sobre la comunidad. Adicionalmente, la producción de lo común, la resignificación del territorio y la centralidad de la reproducción de la vida son aspectos inscritos en la práctica política

⁹⁶ Estos consejos están conformados por: el Consejo de administración local, el Consejo de barrios, el Consejo de los asuntos civiles, el Consejo de procuración, vigilancia y mediación, el Consejo de bienes comunales, el Consejo de la mujer, el Consejo de los jóvenes, y el Consejo de los programas sociales, económicos y culturales.

⁹⁷ Dentro de los ingresos externos se contemplan también aquellos que provienen de la administración pública estatal y federal. Por otra parte, la Tesorería Comunal administra los recursos de nómina para los consejeros y demás cargos, quienes se ajustan a un escalafón salarial. Nuevamente, estas son dos diferencias importantes respecto al proceso zapatista.

cotidiana de la comunidad de Cherán que permiten construir su autonomía, ya que desde el levantamiento contra el crimen organizado y los partidos políticos era evidente que la lucha se constituía en defensa de la vida contra el capital, en defensa de los bosques y la naturaleza contra el despojo violento, para la reconstitución de su territorio. En palabras de un comunero de la fogata *Kejtsitani*:

Entre las políticas del capitalismo y del Estado-nación, Cherán K'eri integra un proyecto comunitario. De aquí la idea del sujeto comunitario. La organización política en la comunidad parte de la relación con la naturaleza, es decir, con el entorno del territorio. Los principios que regulan la organización son la seguridad, la justicia y la reconstitución del territorio. Se practican desde el espacio comunal: la fogata y las asambleas. (...) La autonomía es la consecuencia de un proceso que mantiene su seno en la forma particular de organizar el ámbito comunitario, esto es, en los saberes comunitarios. Volvemos a la idea de cómo se dan las formas de interrelacionarse, que son en todo momento comunitario. Claro que no es un cuerpo simbiótico pleno, sino la forma de interactuar en relación con la naturaleza. (...) Precisamente en los saberes reside la autonomía, porque es en el ejercicio de estos saberes el punto de partida de la libre autodeterminación, es decir, la elección de una manera de ser. (...) Saberes y memoria se vitalizan, los saberes se comunican a través de la oralidad o la práctica de tareas como la siembra, la cosecha, la fiesta, la forma de construir los espacios comunitarios; en tanto que la memoria es la fuente de la tradición oral, por lo tanto, se concibe a la memoria como viva. Es decir, hay una actualización constante de los saberes culturales propios en resistencia ante el Estado-nación. (CMGC, 2017, p. 135-136).

Y es que estos son aspectos fundamentales para caracterizar el proceso de Cherán como una experiencia autonómica, pero también de democracia radical, pues no sólo por regirse formalmente a través de la figura del gobierno por usos y costumbres, o por tener formalmente asambleas y consejos, una comunidad despliega automáticamente instituciones autónomas o una actividad instituyente de autogobierno orientado a la igualibertad o no dominación. Un caso interesante para contrastar a este respecto es la comunidad P'urhépecha de Zirosto, también en Michoacán y que igualmente se rige por usos y costumbres a través de una Asamblea General de Comuneros y de diferentes consejos. Sin embargo, en Zirosto existe una lógica de acumulación que profundiza las desigualdades impidiendo la autonomía en un sentido amplio. De acuerdo con Velázquez (2019),

la categoría de comunero es inclusiva, pero diferenciada por el género, y exclusiva: los jóvenes hombres tienen voz y voto en la asamblea, pero muchos de ellos son trabajadores de grandes posesionarios de tierra en el pueblo y esto condiciona sus votos favoreciendo a sus patrones para garantizar la continuidad de su trabajo. Por otra parte, las mujeres que no tienen marido, solteras o separadas, por no tener un “jefe de familia”, no pueden participar en la asamblea ni tienen acceso a la tierra, y los inmigrantes trabajadores en las huertas o los residentes de origen foráneo también son excluidos de los beneficios del régimen comunalista. Adicionalmente, la configuración territorial en Zirosto ha tenido como eje la agroindustria desarrollista y por eso “el territorio comunal agroexportador reivindica una organización corporativa en torno a la tierra y a la producción agrícola del aguacate. En este sentido, el territorio de Zirosto se imbrica con las lógicas espaciales neoliberales que dominan la región” (Velázquez, 2019, p. 86).

A diferencia de Zirosto, en Cherán procuran por el bien común y el valor de uso, es decir, hay una producción de lo común y una reconstitución del territorio ajena al desarrollismo extractivista que impulsa e impone el capital. Por ejemplo, sus empresas comunales, el vivero, el aserradero y la pedrera, son generadoras de valor de uso y han sido la base de la política económica en Cherán centrada, no en monocultivos, sino en un sistema agrícola forestal de cuidado de los bosques, la reforestación e incluso la incorporación de prácticas agroecológicas. Igualmente, en Cherán hay una preocupación por disminuir y eliminar las brechas de género garantizando la participación de las mujeres tanto en las empresas comunales como en las asambleas y consejos a partir de la implementación de medidas sobre cuotas paritarias. En definitiva, como lo sostiene Velázquez (2019), Zirosto no se puede concebir como una rugosidad frente al modelo agroexportador, mientras que Cherán “sí se convirtió en un modelo contrahegemónico, sí representa una rugosidad que obstaculiza las lógicas económicas neoliberales dominantes en la región, en la medida que su comunismo se ha reconfigurado en torno a un proceso autonómico con base territorial” (p. 135).

A propósito de la agroecología, ésta se ha convertido en un horizonte fundamental en las prácticas productivas del Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) en Brasil. Se trata de una consecuencia de su apuesta anticapitalista y antineoliberal para eliminar dentro del territorio conquistado la lógica depredadora de la naturaleza que se sostiene, en el ámbito de la producción agrícola, en el uso impuesto de semillas modificadas genéticamente, de químicos pesticidas y en los monocultivos para la agroindustria. En palabras del propio movimiento, la agroecología es una

nueva forma de relacionarse con la naturaleza procurando mantener el equilibrio ambiental para la vida humana y la preservación del planeta (MST, 2015, p. 13). Sin embargo, este ecologismo popular no ha estado presente desde el inicio del movimiento, sino que se fue construyendo colectivamente como parte de la cultura campesina a lo largo de la lucha y en tanto que se articula también con la demanda política de soberanía alimentaria y autonomía.

El MST es uno de los más importantes movimientos sociales y políticos en Latinoamérica por su longevidad, su capacidad organizativa, su influencia y los logros alcanzados. Surgió en 1984 como reacción a la alta desigualdad social y territorial en Brasil, convocando y articulando diferentes organizaciones, grupos y familias campesinas⁹⁸ para reivindicar una reforma agraria popular. No obstante, aunque la exigencia de una reforma agraria es el eje de su apuesta política, las aspiraciones del movimiento trascienden la lucha por la tierra y se conjugan con la lucha por un cambio de la sociedad en general.

El repertorio de acción colectiva del MST ha sido muy heterogéneo, pero se podría enmarcar en dos vías complementarias: la desobediencia civil y la acción directa, por un lado, y el uso contrahegemónico del derecho y de las instituciones liberales, por el otro. En la primera podemos encontrar movilizaciones de larga distancia, bloqueo de carreteras, huelgas de hambre y ocupaciones de edificios públicos inactivos o de fincas improductivas; en la segunda podemos encontrar actividades de lobby y de negociación con las autoridades públicas y, más recientemente, participación en elecciones legislativas. En la articulación de esas dos vías, el MST se ha caracterizado por establecer dos espacios fundamentales de acción política: los campamentos y los asentamientos. Los campamentos se realizan dentro o en las inmediaciones de un latifundio improductivo y que es jurídicamente viable para expropiar. Allí, un gran número de familias deciden permanecer el tiempo que sea necesario —que pueden ser semanas, meses o años— hasta que el gobierno les concede el terreno. Aunque el movimiento los apoya con los recursos que requieran, el ejercicio de resistencia implica un alto grado de vulnerabilidad, pues son susceptibles a la represión policial o al ataque de sicarios y paramilitares contratados por terratenientes. Una vez el Estado expropia el terreno y lo cede a las familias para su usufructo, se configuran los

⁹⁸ Tal como lo describe João Pedro Stedile, militante del MST, aunque el movimiento tiene evidentemente esa raíz campesina, es más bien un movimiento popular en el que cualquiera podría participar, militantes urbanos, intelectuales, médicos, etc. No se requiere ser necesariamente trabajador rural, sino trabajar para visibilizar la vida en el campo y para alcanzar la reforma agraria (Stedile y Mançano, 2005, p. 31).

asentamientos, que es el espacio fundamental para la construcción de autonomía. Contrario a otros movimientos campesinos que consideran que la actividad política puede culminar cuando se obtiene la tierra por la que han luchado, las familias acampadas del MST no se desvinculan del movimiento cuando consiguen la tierra, sino que enriquecen su actividad política y el propio movimiento cuando se logra el asentamiento de reforma agraria. En estos espacios territoriales se despliegan diversas instituciones autónomas que fortalecen la dinámica organizativa del movimiento.

Como lo señalan diferentes autores, la lógica organizativa del MST tiene una estructura en red, lo que posibilita la descentralización y horizontalidad en la toma de decisiones, la vinculación política de las bases —no solo de la dirigencia o de delegados— y evita la burocratización (Carter y Carvalho, 2010; Stronzake y Casado, 2012). Se trata de una extensa y compleja red de grupos colectivos que se articulan en distintas instancias de coordinación a nivel nacional, estadual, regional y local (campamentos y asentamientos). En cada nivel tienen lugar tres tipos de instituciones fundamentales: los *Sectores* de actividades, las *Asambleas* y las *Coordinaciones*. Los sectores son distintos grupos de trabajo que han surgido a lo largo de la historia del MST para abordar diferentes necesidades, conflictos o dificultades: en 1988 surgen los sectores de formación y educación, en 1989 los sectores de frente de masas, finanzas y proyectos, en 1992 el sector de producción, cooperación y medio ambiente, en 1993 el sector de relaciones internacionales, en 1995 el de derechos humanos, en 1997 el de comunicación, en 1998 el de salud, en 2000 los de cultura y género, y en 2006 el de jóvenes (Carter y Carvalho, 2010).

Las coordinaciones tienen la forma-consejo y están compuestas por delegados elegidos de manera paritaria. Por cada 10 familias, ya sean acampadas o asentadas, se organiza un *Núcleo de Base* el cual elige en asamblea un coordinador y una coordinadora; las coordinaciones de campamentos y asentamientos son formadas por miembros de varios sectores y representan los intereses y las pautas trazadas desde los núcleos de base; cada 50 núcleos de base forman una Brigada o Regional, y allí eligen en asamblea un coordinador y una coordinadora para las coordinaciones regionales; las coordinaciones estaduais están representadas por un colectivo elegido en el Encuentro Estadual llevado a cabo 2 o 3 veces al año en cada Estado —en el que participan coordinadores regionales, coordinadores de campamentos-asentamientos y coordinadores de los sectores— y la conforman entre siete a quince miembros de la Dirección Estadual, la Central de Cooperativas y de los Sectores

Estaduais; finalmente, la Coordinación Nacional se reúne 2 veces al año y la componen alrededor de 90 personas, dos miembros por Estado elegidos en los encuentros estaduais, un representante por cada Central de Cooperativas Estaduales, dos miembros elegidos por sectores nacionales y 21 miembros de la Dirección Nacional, los cuales son elegidos en el Encuentro Nacional realizado cada 5 años, al igual que el Congreso Nacional —instancia máxima de decisiones y que define las líneas políticas del movimiento (Piñeiro, 2004; Stronzake y Casado, 2012).

Estas instituciones del MST son autónomas en la medida en que constituyen un despliegue de autogobierno en el que cualquiera de los miembros puede participar, pero también en tanto que se orientan contra el Estado y el capital. Esto puede parecer contradictorio o incoherente si se tiene en cuenta que el movimiento reclama al Estado una política robusta de reforma agraria —es decir la expropiación y concesión de tierra por parte del Estado para los trabajadores rurales— y por su estrecha relación con el Partido de Trabajadores. Sin embargo, de acuerdo con sus propios militantes, como Stedile (2005) o Stronzake y Casado (2012), el MST se considera autónomo, tanto de la Iglesia —que a través de la Comisión Pastoral de la Tierra vinculada a la Teología de la Liberación apoyó e impulsó en su momento las primeras actividades de los Sin-Tierra—, como de los sindicatos y partidos políticos —particularmente del PT, con el cual, no obstante, hay una colaboración recíproca desde el inicio del movimiento hasta ahora⁹⁹. Tal como lo describe Piñeiro (2004), “el MST desarrolla en sus asentamientos la idea de que son territorios ‘liberados’ en donde los valores y las prácticas implementadas son distintos a los que imperan en la sociedad ‘de afuera’” (p. 100).

La alternativa al capital que el movimiento ha configurado en los asentamientos son diversas formas cooperativas de producción, como la alternancia en los predios donde cooperan los trabajadores, la creación de asociaciones y cooperativas para la compra y utilización conjunta de maquinarias, equipos e insumos, y la propiedad comunal de la tierra para ser trabajada colectivamente. Los productos que son el resultado de estas diversas formas cooperativas, que se intentan llevar a cabo, además, bajo principios agroecológicos, son en su mayoría para la subsistencia de las propias familias asentadas, pero también se comercializan en el país como una

⁹⁹ A pesar de esa estrecha relación con el PT, como el apoyo que varios miembros del MST dieron a Lula para alcanzar la victoria en las elecciones presidenciales del 2002, el MST se mostró bastante autónomo y crítico durante la gestión del gobierno por su reticencia a llevar a cabo una profunda reforma agraria en el país. El movimiento, por tanto, toma decisiones propias, se organiza de acuerdo con sus principios y no se subordina al PT.

forma de financiamiento para el movimiento. Adicionalmente, la centralidad que el MST ha dado a la educación como parte del proceso de autonomía es admirable, no sólo por los espacios de formación política para sus cuadros, militantes o personas externas, sino sobre todo por la creación de un sistema educativo basado en la educación popular o en la educación para la transformación, desde educación para la infancia hasta la Universidad Popular y los diversos cursos impartidos en diferentes universidades importantes de Brasil. Finalmente, el repertorio simbólico que el MST ha tejido con la práctica de la *mística*¹⁰⁰ a lo largo de todo este tiempo de lucha y resistencia se ha convertido en un referente en la región como una forma de construir identidad desde la actividad política y también como una manera de fortalecer los lazos al interior del movimiento y los vínculos con otras organizaciones.

Ahora bien, resulta interesante la postura que el MST tiene respecto al Estado, pues, aunque se asumen en una relación de autonomía, los ejercicios de negociación con el Estado derivados de lectura política de la coyuntura son igualmente importantes. De ahí que Carter (2010) caracterice el proceso del MST como de democracia radical, pero con una mirada particular hacia el Estado. De acuerdo con este autor, en este escenario se combinan cuatro elementos básicos: el activismo público, mecanismos institucionales para el desarrollo de alianzas entre el Estado y la sociedad, liderazgo gubernamental sensible a las demandas populares, y un Estado funcional para garantizar los derechos sociales y económicos de las clases subalternas. De ahí que el MST apoye al PT y defienda un modelo de desarrollo nacional impulsado por un Estado robusto, lo cual se ve reflejado en la participación del movimiento en las últimas elecciones legislativas del 2022 bajo la plataforma política del PT. No sólo se apoyó la candidatura de Lula para evitar nuevamente la llegada de Bolsonaro al poder, sino que se lanzaron 15 candidaturas propias, de las cuales obtuvo seis puestos para cargos estatales y federales en diferentes estados del país.

Por supuesto, lo anterior genera ciertas dudas y preocupaciones en torno a la apuesta autonómica del MST, pues el movimiento puede parecer “menos combativo y más burocratizado”, como lo sugieren Chaguaceda y Brancaleone (2010):

¹⁰⁰ Para Carter y Carvalho (2010), la *mística* es una práctica que nace de las raíces del MST relacionadas con la Teología de la Liberación, y se ha constituido en una práctica de cuidado de la dimensión subjetiva de la lucha social. Con la creación de espacios, ritos y símbolos se aviva la *mística* de los participantes, y por eso el movimiento se ha preocupado tanto por cultivar su bandera, cantos, consignas, marchas, teatro, poesía y reuniones de celebración y fraternidad, pues con ello se fortalece la voluntad de lucha, se afirman convicciones políticas y se genera cohesión interna (320)

La actual historia del MST, por el momento específico que vive Brasil y por las opciones tácticas hechas por el propio movimiento frente a esa coyuntura, nos lleva seguramente a ver un movimiento domesticado, más inclinado a las negociaciones, y que hasta parece esperar de modo exagerado un cambio de postura del gobierno de Lula, en función de una supuesta tesis de ser lo mismo un “gobierno internamente bajo disputa”. (p. 276-277)

A pesar de esto, para los propios autores, entre otros, es innegable que el MST tiene un fuerte potencial democratizante y revolucionario, pues sus asentamientos son experimentos genuinos y muy significativos de mezcla y resignificación de formas de sociabilidad societarias y comunitarias, urbanas y rurales, tradicionales y modernas, instituidas e instituyentes.

4. La especificidad de las *instituciones democráticas radicales*

A lo largo de este capítulo se han podido examinar los rasgos de ciertas experiencias políticas de democracia radical que han logrado instituirse, junto con algunas concepciones teóricas acerca de ellas. Estas experiencias son, por una parte, las de los movimientos de consejos que inaugura la Comuna de París y pasa por los procesos organizativos de trabajadores en Europa y Latinoamérica en el siglo XX y XXI; y, por otra parte, la de algunos procesos autonómicos en Latinoamérica. En el primer caso, se ha intentado mostrar cómo de esas experiencias han emergido instituciones insurgentes y emancipatorias, y en el segundo caso, se ha señalado la configuración particular de sus instituciones autónomas.

Uno de los puntos centrales que se han rastreado al analizar diferentes teorías sobre los consejos, es que se trata efectivamente de experiencias políticas, y no sólo experiencias de organización. Es decir, contrario a ciertas concepciones que interpretan los movimientos de consejos como formas sociales de organización, lo que se puede constatar es que allí se ponen en juego no solo demandas políticas de transformación de la sociedad y demandas sociales o económicas sobre el control de la producción, sino, ante todo, espacios en que tiene lugar la acción política entendida como actividad colectiva autoinstituyente. Las personas que participaron de estas experiencias no sólo demandaban al Estado su inclusión o su respeto a los derechos adquiridos, sino que instituían nuevos derechos, nuevas reglas, nuevos espacios de aparición como sujetos políticos en el que participaban todos de manera directa sobre los asuntos que los interpelaban. Se trata entonces de

una configuración diferente de las instituciones políticas respecto al modelo convencional jurídico-formal-estatal.

La revocabilidad inmediata del mandato, la superación de la división entre la política y lo social, la articulación de las funciones legislativas y ejecutivas, la oposición al Estado y a la burocracia, la espontaneidad, la ausencia de jerarquías rígidas y de la influencia de partidos o sindicatos tradicionales, entre muchos otros aspectos antes mencionados, son expresión de esa configuración institucional. Y es por eso por lo que se puede apreciar con un poco más de claridad, y en términos concretos, qué significa la institución desde la concepción fenomenológica y por qué los autores que he incluido en esa categoría provisional —Arendt y Merleau-Ponty— pero también Abensour y Balibar, entre otros pensadores de democracia radical, las retoman como ejemplo para ilustrar su reconceptualización de la política y de la institución.

Del examen de las teorías sobre la experiencia de consejos se desprendió un asunto que parece ineludible: la pregunta por lo común. En efecto, las experiencias políticas de institucionalización en los consejos de trabajadores se remiten en todo momento como trasfondo, objetivo o principio a los “asuntos comunes”, a la “comunidad”, a la “participación común”, etc. Por eso, los análisis de Laval y Dardot sobre esta noción son iluminadores y útiles, ya que clarifican conceptualmente, pero también porque reelaboran el concepto de institución como «praxis instituyente». En un primer momento parece existir una diferencia entre la concepción de estos autores con la perspectiva fenomenológica, específicamente sobre el punto del “diseño” y del “acto consciente” de la institución. Sin embargo, aunque todavía hay algunas diferencias, las coincidencias son mucho mayores, y el aspecto central que es necesario destacar de estos análisis es, sin lugar a duda, la idea de que lo común es una co-actividad instituyente continua que instituye, paradójicamente, lo común mismo.

A pesar de las diferencias evidentes que supone la experiencia consejista respecto a la experiencia de algunos procesos autonómicos en Latinoamérica —como que en la primera los sujetos de la acción fueron en gran parte trabajadores urbanos, mientras que en la segunda los sujetos de la acción colectiva son en su mayoría pueblos indígenas, campesinos, racializados o marginados en zonas rurales y en periferias urbanas— la centralidad sobre lo común resulta un elemento articulador. De ahí que los análisis de Laval y Dardot funcionen como un puente conceptual entre ambos tipos de experiencias.

Ahora bien, también es posible rastrear ciertos elementos que permitirían dar cuenta de una especificidad concerniente a la institucionalización no estatal de algunas experiencias autonómicas latinoamericanas. En primer lugar, es fundamental señalar que, en efecto, podemos encontrar procesos instituyentes de democracia radical en América Latina. Las experiencias políticas analizadas por los y las autoras que se han estudiado en este capítulo son concreciones de lo que en capítulos anteriores se ha denominado democracia radical —*democracia insurgente* o *democratización de la democracia*—, esto es, como una forma de acción política contra la dominación, que parte del reconocimiento positivo del conflicto y que emerge de la indeterminación y de la capacidad autoinstituyente de los pueblos. Justamente, y contrario a lo que sostiene Silvia Rivera (2018), estas experiencias no sólo se constituyen como momentos *destituyentes*, sino también como procesos que pretenden sostenerse en el tiempo a través de la configuración de instituciones no estatales, de instituciones autónomas. A pesar de las dudas o de cierto escepticismo que tienen en ocasiones Zibechi o Gutiérrez respecto a la institucionalización de estas experiencias —incluso en un sentido no estatal—, sí es posible rastrear en sus propios análisis la puesta en escena de instituciones que posibilitan la perdurabilidad de la comunidad política en cuanto tal —las asambleas, los mecanismos de control, el trabajo comunal, los mandatos, etc.—.

En segundo lugar, es preciso también diferenciar aquellas experiencias de acción colectiva que presuponen o que implican un proceso de institucionalización no estatal de aquellas que no. Es decir, no todas las acciones que realizan los movimientos sociales, ni todos los procesos autonómicos, son expresiones de democracia radical en el que se despliegue una forma de acción autoinstituyente, porque no en todos emergen instituciones que garanticen cierta estabilidad a la experiencia política que encarnan. Por eso, resultan muy útiles las nociones de «sociedades en movimiento» «pueblos en movimiento», «entramados comunitarios» u «horizontes comunitario-populares» para diferenciar las experiencias latinoamericanas que estos conceptos designan, de la categoría más general “movimientos sociales”, pues es en los primeros donde se pueden rastrear los elementos que caracteriza la tensión específica de la democracia radical en Latinoamérica en términos de destitución-institución-reinstitución.

En tercer lugar, uno de esos elementos fundamentales es el arraigo territorial o la territorialización. Es decir, es posible afirmar que uno de los rasgos centrales del proceso de institucionalización de

aquellas experiencias es el arraigo territorial, que no es comprendido simplemente como un perímetro de tierra o una delimitación geográfica, y menos en términos privativos o mercantiles, sino como un habitar, un construir mundo a través del tejido de relaciones sociales materiales y simbólicas que garantizan el sustento, la producción de pertenencia, de identidad cultural y de memoria. En palabras de Arturo Escobar (2014), quien ha analizado la manera en que las comunidades resignifican la noción de territorio: “El territorio es por tanto material y simbólico al tiempo, biofísico y epistémico, pero más que todo es un proceso de apropiación socio-cultural de la naturaleza y de los ecosistemas que cada grupo social efectúa desde su ‘cosmovisión’ u ‘ontología’” (p. 91) Así pues, lo que se puede extraer de estas experiencias es que, si se busca reconceptualizar la institución, es necesario considerar también el arraigo territorial y la resignificación del territorio mismo.

En cuarto lugar, lo común es otro rasgo fundamental en las experiencias autonómicas latinoamericanas y que contribuye a repensar las instituciones, pues es aquello que hace posible la capacidad instituyente, pero al mismo tiempo es aquello que es instituido continuamente. Lo común es una relación social producida por la acción colectiva. No está dada de antemano ni está ya definida, pero versa, y tiene lugar, en el fortalecimiento de los vínculos de cooperación que emergen en el momento de la puesta en escena de la capacidad política de los pueblos para decidir sobre los asuntos que les competen porque el sostenimiento de su existencia depende de ello.

Por eso, en quinto lugar, la reproducción de la vida juega un papel tan importante en estas experiencias políticas que constituye otro elemento fundamental para repensar las instituciones. Desde esta perspectiva, las instituciones políticas no estatales no sólo están orientadas a la no dominación, o a garantizar el espacio de aparición de la libertad o de la acción política —la revelación del agente, en términos de Arendt—, sino que apuntan también a la producción de lo común, y con ello, al aseguramiento de las condiciones materiales de la sostenibilidad de la vida. Aquí, por tanto, lo político y lo social, el ámbito de las prácticas cotidianas que tienen que ver con necesidades vitales y el ámbito de las prácticas políticas que tienen que ver con el ejercicio de la libertad, se encuentran estrechamente vinculadas.

Ahora bien, a partir de estos elementos surgen algunas inquietudes. La primera tiene que ver con lo que se mencionaba acerca de la no distinción entre lo social y lo político, o de su reformulación a la distinción íntimo/común. ¿Si se niega la distinción social/político, público/privado, tiene

sentido afirmar la especificidad de instituciones políticas no estatales? Es decir, si al negar dicha distinción lo que se pretende es, no tanto diluir o difuminar los diferentes ámbitos en los que se desenvuelven las prácticas humanas, sino mostrar su necesaria articulación, es posible que no tenga ninguna relevancia sostener una diferencia entre instituciones políticas e instituciones sociales, ya que todas las instituciones comunales o autónomas serían políticas en la medida en que dan forma a la socialidad, producen lo común y tienen como punto de partida la reproducción de la vida.

La segunda cuestión tiene que ver con la relación entre la institución no estatal y lo común. Como se ha sugerido anteriormente, las instituciones democráticas (en su sentido radical) instituyen lo común, pero ¿toda producción de lo común supone siempre o necesariamente la emergencia de dichas instituciones? Ya se había afirmado que lo común es lo instituido y simultáneamente instituye, pero si se tienen en cuenta algunos casos de producción de lo común que son abordados por Mina Navarro, Silvia Federici e incluso por Raquel Gutiérrez, no parece encontrarse en ellos ninguna forma de institucionalización. Por ejemplo, Navarro (2015) sostiene que es necesario reconocer en varios casos de micropolítica y de lucha cotidiana urbana formas de producción de lo común, como grupos de afinidad en torno al Software libre, a la creación y mantenimiento de huertas urbanas, como colectivos contraculturales, como proyectos de economía solidaria, o como procesos de comedores populares o de educación popular. Estos parecen ser casos que se caracterizan por no pretender ganar relativa estabilidad a través de la institucionalización no estatal, y tampoco parecen tener arraigo territorial. Por otra parte, ¿en qué sentido pueden ser experiencias de democracia radical? ¿es necesario ampliar aún más la noción de institución para incluir dichos casos, o, por el contrario, es necesario restringir el concepto para delimitar, ganar capacidad explicativa y matizar la relación entre producción de lo común e institucionalización no estatal?

Por otra parte, una tercera cuestión tiene que ver con la centralidad de la horizontalidad y de la política de asambleas en las experiencias autonómicas. Se ha afirmado en reiteradas ocasiones en este capítulo que las instituciones que emergen de las «sociedades/pueblos en movimiento» o de los «entramados comunitarios», como las asambleas, suponen una estructura horizontal que permite la dispersión del poder y evita su cristalización —de ahí su potencial emancipador—. No obstante, el asambleísmo y horizontalismo, si se fetichiza, también tiene sus limitaciones. Por ejemplo, de acuerdo con Thwaites (2011), algunas experiencias autonómicas que se definen a partir del principio de horizontalidad han presentado dificultades en la definición de tareas, pueden tender

a la tiranía de la mayoría, presentan una ausencia de enlaces de las luchas parciales que conduce a la atomización y marginación, carecen de recursos suficientes para llevar a cabo los procesos debido a una idealización de la autogestión; también pueden tender a una tiranía de falta de estructura, o a un rechazo dogmático a toda forma de representación y delegación (Adamovsky, 2011); y pueden tender a la necesidad de homogeneidad, a la centralización del poder de decisión en la asamblea, y a distanciar la palabra del hacer concreto (Savater, 2016). Así pues, la pregunta que es necesario examinar es la siguiente: ¿cómo repensar la institución no estatal sin caer en la idealización que conduce a estas limitaciones? ¿De qué manera los elementos conceptuales de las instituciones democráticas en sentido radical que se han podido rastrear hasta ahora, tanto en las experiencias consejistas como en las experiencias autonómicas, superan la problematización de asambleísmo y horizontalismo ingenuo?

Finalmente, resulta inevitable también preguntarse por la relación entre las instituciones políticas no estatales y estatales. Se afirmó anteriormente que en las experiencias consejistas y autonómicas existía una tensión con las instituciones estatales, pues en algunos casos el ejercicio de resistencia a la cooptación debe ser más fuerte, pero en otros casos se ha hecho un uso contrahegemonico de las instituciones estatales, al punto incluso de que éstas generen ciertas condiciones de posibilidad para las instituciones no estatales. Si, tal como sostienen Gutiérrez (2017) y Zibechi (2017, 2020a), no es posible simplemente ignorar la presencia del Estado y sus instituciones para la construcción de autonomía, ¿cómo pensar dicha relación tensa? Es más, ¿no será posible concebir la vía inversa en la que las instituciones no estatales reconfiguren, no sólo usen, las instituciones estatales? ¿Las apuestas teóricas por reconceptualizar el Estado en términos no posfundacionales y desde la tradición republicana no coincidirían con aquella posibilidad?

Tercera parte
¿Instituciones democráticas *contra* instituciones estatales?

Capítulo 5

El alcance de las instituciones democráticas y la reconfiguración de las instituciones estatales

En los capítulos precedentes se ha pretendido rastrear diversos elementos conceptuales que darían forma a una concepción de la institución compatible con la perspectiva de la democracia radical, tal como es sugerida por Abensour y Balibar. Estos rasgos o elementos se han extraído, por una parte, de una aproximación fenomenológica de la institución que es posible interpretar en las reflexiones de Merleau-Ponty y de Arendt; y, por otra parte, de ciertas experiencias políticas de democracia radical —los experimentos comunales, consejistas y autonómicos, estos últimos en Latinoamérica. Se ha intentado mostrar también de qué manera estos dos ejes de análisis coinciden o se encuentran en diversos aspectos, pero principalmente cómo se complementan. No en el sentido de que el primer eje se limite un abordaje puramente teórico y el otro a una puesta en práctica de esa teoría, sino en el sentido de que los dos ejes ofrecen elementos diversos que robustecen dicha concepción de la institución, además de permitir una mayor concreción.

Esta concepción de la institución se ha revelado como opuesta a la teoría tradicional de la institución, fundamentalmente de corte liberal, y un aspecto fundamental de esta oposición es la tesis según la cual la institución política no se puede reducir al Estado. O, en otras palabras, que las instituciones democráticas —en su sentido radical, las instituciones insurgentes, emancipatorias o autónomas (populares)— no son instituciones estatales. Es más, se sostiene que las instituciones democráticas se orientan de manera constitutiva *contra* la forma-Estado y su institucionalización. Sin embargo, aunque esta sea una característica central que confiere un gran potencial emancipatorio, también puede pensarse que es su mayor debilidad, pues aquella tesis se interpretaría fácilmente como antiestatal o como reproduciendo simplemente un anarquismo ingenuo. En el marco del pensamiento contemporáneo, la idea de un abandono a la cuestión estatal o de un rechazo a la disputa política por el dispositivo del Estado, a pesar de que es una tendencia muy recurrente¹⁰¹ —de ahí que incluso se haya propuesto como marcador categorial la etiqueta de

¹⁰¹ Tal como lo plantea Étienne Tassin (2012b) en su reconstrucción de la filosofía política crítica francesa, una de sus últimas etapas se configura como una impugnación del Estado, en la que, o bien se omite abordar la cuestión del Estado

un *giro anarquista*¹⁰²—, es percibida como ingenua, en el mejor de los casos, o totalmente nociva, en la medida en que resultaría funcional al mandato neoliberal de reducción del Estado y su consecuente proceso de desdemocratización (como el debilitamiento o anulación de los derechos sociales conquistados), y al fortalecimiento indirecto de fenómenos inmunitarios o movimientos de extrema derecha que abogan por la abolición del Estado para dar vía libre a la ley del mercado.

En el contexto latinoamericano, este debate se ha configurado en torno a un binarismo excluyente entre dos posturas: el autonomismo y el populismo, o la lucha por la autonomía y la lucha por la hegemonía. Este binarismo surge a partir de la irrupción de movimientos populares en el continente que se resistían a la instauración de las políticas neoliberales de la década de los 90 del siglo XX a través de la apuesta por la autonomía —cuestionando fuertemente la burocratización y el verticalismo de la lógica electoral, de los partidos y de los sindicatos— y de la victoria de gobiernos progresistas en diferentes países de la región como consecuencia de dicha irrupción. En este escenario, la teoría y la práctica política emancipatoria tomaba vías distintas: por un lado, se conceptualizaba desde la academia crítica la necesidad de abandonar la lucha política centrada en la toma del poder estatal, cuestionando a su vez la cooptación de los movimientos populares por parte de los gobiernos progresistas junto a su dependencia al extractivismo, y se fortalecían en la práctica, proliferándose, diferentes procesos autonómicos rurales y urbanos; por otro lado, desde otra perspectiva de la academia crítica se defendía explícitamente la gestión de aquellos gobiernos cuestionando la marginación en la que incurrían los procesos autonómicos, y en la práctica política se lograban varias victorias constitucionales para garantizar, en algunos aspectos solo formalmente y en otros de manera efectiva, ciertos derechos sociales y de la naturaleza.

Recientemente, aunque el debate continúa, se pueden encontrar voces críticas —como las de Raquel Gutiérrez o Laura Quintana— señalando las evidentes limitaciones que tiene dicho

porque se presuponen las críticas realizadas previamente por Poulantzas, Althusser, Castoriadis, Foucault o Deleuze, donde el Estado es concebido como una tecnología del poder que limita o niega la capacidad autoinstituyente de la sociedad, o bien se plantea una confrontación explícita de la política contra el Estado, como en Rancière, Lefort, Nancy, Abensour y Balibar, aunque en grados distintos. En definitiva, sin reflexionar sistemática ni superficialmente sobre el asunto, en estos autores se presupone una concepción negativa del Estado en tres perspectivas: desde la soberanía, el Estado es presupuesto como un instrumento de dominación, negando la potencia de la acción política; desde la gubernamentalidad, el Estado es presupuesto como agente de gestión de lo social y administración de los bienes, negando la potencia de autogestión de la sociedad; y desde el procedimentalismo, el Estado es presupuesto como operador de decisiones, negando la potencia instituyente y deliberativa de la sociedad.

¹⁰² Véase, por ejemplo, la obra compilatoria *The anarchist turn* publicada en 2013 por Pluto Press o el texto de Saul Newman titulado “Post-Anarchism and Radical Politics Today” en *Postanarchism. A reader* publicado en el 2011 también por Pluto Press.

binarismo excluyente y las reducciones simplistas que se reclaman de una y otra parte. Un elemento propuesto que permitiría matizar ambas posturas es el reemplazo de la exclusión Autonomía/Estado por la diferenciación conceptual entre una política estado-céntrica y una política no estado-céntrica. Desde esta diferenciación, las luchas por la autonomía no serían luchas antiestatales sin más, sino apuestas no estado-céntricas, lo cual abre una vía para pensar una posible relación entre experiencias de democracia radical y el Estado, al mismo tiempo que permitiría examinar la reconfiguración de las instituciones estatales, tal como se sugiere desde una perspectiva posfundacional y una comprensión plebeya del republicanismo.

Justamente, es en esta diferenciación que se busca inscribir las reflexiones de la tercera parte de la investigación. El objetivo de este capítulo es problematizar aquella tesis, que parece tan rígida y excluyente, sobre la oposición de la democracia radical frente al Estado, para cuestionar su interpretación antiestatista y comprenderla, en su lugar, en el intersticio de una política no estado-céntrica. Para iniciar ese necesario proceso de matización o aclaración, considero pertinente desmitologizar y desromantizar las experiencias democráticas, pues evidentemente, en la medida en que tienen lugar a partir de la acción plural y conflictiva, no se trata de procesos puros y sin contradicciones. Por eso, en una primera parte se analizan algunas limitaciones de la institucionalización singular de la democracia radical. Específicamente, se examinarán limitaciones internas que tienen que ver con la lógica del horizontalismo y asambleísmo, y también limitaciones “externas” acerca de la relación con el Estado. Por otra parte, debido a que las concepciones radicales de la democracia se desarrollan como una crítica profunda al fundacionalismo político, tal como se explicaba en los capítulos 1 y 2, se analizarán algunas apuestas teóricas de resignificación del Estado desde un enfoque posfundacional, pues haría viable una posible relación entre las instituciones democráticas radicales y las instituciones estatales. Finalmente, otra vía posible de relación entre estas instituciones puede darse a través del reconocimiento de un encuentro productivo entre la democracia radical y el republicanismo. Por eso, se realiza una breve reconstrucción de la tradición republicana para examinar, posteriormente, de qué manera el republicanismo de corte popular coincide en diferentes aspectos con la democracia radical, y cómo es posible pensar en una reconfiguración recíproca entre sus arreglos institucionales.

1. Los límites de la institucionalización singular de la democracia radical

1.1 Limitaciones internas de las instituciones autónomas

Como se ha podido ver en el capítulo anterior, una de las instituciones centrales de la democracia radical es la asamblea en sus diferentes concreciones. La asamblea encarna el ideal de horizontalidad, de participación directa y universal, la desprofesionalización de la política y el espacio de subjetivación política. No obstante, ni la asamblea ni ninguna otra institución democrática está exenta de tensiones, contradicciones y problemas. La democracia radical y su institucionalización singular no pueden ser concebidas desde una perspectiva romántica como una forma pura, armónica y definitiva. Como se ha mostrado también, las instituciones se constituyen por una tensión interna y están atravesadas por relaciones de poder sobre las cuales se debe mantener una permanente atención para reducirlas y evitar su hipostasia a través de la práctica política misma. En este sentido, es muy importante reconocer cuáles son esas limitaciones internas que pueden tener estas instituciones.

Mabel Thwaites, en su libro *La autonomía como búsqueda, el Estado como contradicción*, ha identificado varias de estas limitaciones en los procesos autonómicos latinoamericanos a través de diferentes categorías. Una primera categoría tiene que ver con algunos aspectos que obstaculizan el deseo de la acción política a causa de la frustración: la ausencia de definición de tareas, la ausencia de enlaces, la falta de recursos y la idealización de la autogestión.

Respecto a la ausencia de definición de tareas, se debe, según la autora, a diversos factores relacionados con el rechazo a las estructuras, a las jerarquías y a los liderazgos que son característicos de los distintos procesos autonómicos. La consecuencia de dicho rechazo es que las tareas no sean definidas claramente —en parte por la insistencia en la necesidad política de alcanzar un consenso total en la lógica asamblearia— o que se de pie a la emergencia de caudillismos que puedan tomar las decisiones de manera arbitraria. Para Thwaites, no resulta conveniente, productiva ni efectiva la intención de consenso en el asambleísmo para temas urgentes y cuando hay una gran cantidad de participantes. Incluso, sostiene, no se puede prescindir de la división de tareas ni de la existencia de “núcleos activos” o grupos de vanguardia, ni de liderazgo. Por supuesto, el vanguardismo que la autora defiende no alude a la concepción clásica de un grupo portador de verdades absolutas que conduce, dirige e ilumina a las masas ignorantes, sino que se refiere a un

grupo más activo y dispuesto a asumir responsabilidades o compromisos que permiten que los proyectos colectivos no se disuelvan. En sus propias palabras:

Es en este sentido que puede decirse que sin “vanguardia”, sin el grupo que mira y avanza más allá, que piensa por dónde seguir, que propone alternativas, que puede servir de ejemplo, que se compromete a fondo con la tarea común, es difícil que se articule una acción colectiva relevante. Pero aquí vale, de nuevo, una salvedad. Es “vanguardia”, en el “buen sentido” propuesto, sólo aquel núcleo que logra encarnar y articular la necesidad y la aspiración del colectivo al que se refiere. (Thwaites, 2004, p. 38).

Thwaites señala acá una limitación importante de la lógica asamblearia y autonomista: la posibilidad de emergencia de caudillismos. Es un elemento que, tal como lo plantea el filósofo español José Moreno (2019), el pensamiento conservador siempre ha utilizado para criticar la democracia desde su origen en la antigua Atenas, pues se afirma que la ingenuidad democrática instala la dominación de unos pocos, y por eso “la democracia radical es un timo, entonces (Pericles era un monarca) y ahora, donde se abre paso a pequeñas redes de militantes que se imponen por su constancia, disciplina y sus sesgos cognitivos en lo ideológico y en lo intelectual” (p. 190). Sin embargo, aunque se haya instrumentalizado, esta limitación es bastante recurrente y se trata justamente de ese sesgo aristocrático que Foucault identificaba en la democracia por la diferencia que introduce la *parresía*¹⁰³. En efecto, la franqueza o la libertad de la palabra supone ciertas condiciones¹⁰⁴ para que no se convierta en un privilegio de unos pocos notables que pueden disponer del tiempo libre para asistir a las asambleas, que tienen la confianza sobre su propia inteligencia y que tienen la capacidad oratoria para expresar sus opiniones frente a todos.

En relación con lo anterior, Amador Savater ha utilizado un ejemplo bastante ilustrativo y que surge de su propia experiencia militante en el 15-M en España durante el 2011 y en otros espacios autónomos. Este es el caso de la asamblea instituida en el centro social Tabacalera, que puso la palabra y el discurso en el centro de su actividad, pero donde se manifestó también cómo la

¹⁰³ Su análisis sobre la *parresía*, la franqueza, como vinculada a la democracia y a la diferencia o desigualdad que supone en el espacio de la *isegoría*, es expuesto en sus lecciones sobre Pericles publicadas en *El gobierno de sí y de los otros*.

¹⁰⁴ La primera condición es la libertad constitucional o formal que posibilita y garantiza expresarse con libertad; la segunda es la necesidad de reconocer la diferencia de prestigio de los oradores que ordena la recepción de sus intervenciones; la tercera es la necesidad de tener en cuenta la diferencia de conocimiento sobre los asuntos discutidos; y la cuarta es el reconocimiento de la diversidad en los grados de coraje para afrontar la responsabilidad por sus acciones (Moreno, 2019).

igualdad formal en el acceso a la palabra puede ocultar desigualdades profundas que tienen que ver con el manejo del lenguaje, pues, por un lado, aquellas personas con una mayor capacidad discursiva tenían más peso en la toma de decisiones, y, por otro, no todos los participantes de la asamblea hablaban el mismo idioma, ya que varios eran inmigrantes africanos que recién habían llegado. En los términos de Savater (2016):

Poner la palabra en el centro generaba desigualdades que se sumaban a las ya existentes (dinero, recursos). Así, aunque formalmente democrática, supuestamente neutra, hipotéticamente universal y procedimentalmente igualitaria, en el edificio la asamblea general era percibida, sin embargo, como un poder privado y “de parte”. ¿Propiedad de quién? De los activistas blancos expertos en las dinámicas asamblearias. (p. 112)

Por otra parte, Savater también coincide con Thwaites en el inconveniente de la pretensión de alcanzar consensos unánimes. Aludiendo a la experiencia de la asamblea instituida en la Plaza del Sol, sostiene que la asamblea no sirvió para la organización de la plaza y la orientación general del movimiento, a pesar de sus aspectos positivos y emancipatorios —como la valoración de la escucha y el pensamiento colectivo, la circulación libre de la palabra abierta a cualquiera, la elaboración de un vocabulario común, la encarnación corporal de la potencia del estar-juntos, o la visibilización del trabajo cotidiano en el espacio instituido—. La razón principal era que la asamblea se concebía como si fuera un “cerebro director” y esto hacía que se bloqueara y se volviera “torpe”, pues “la necesidad de alcanzar consensos unánimes para tomar cualquier decisión planteaba dificultades casi insalvables: un solo veto echaba para atrás u obligaba a reformular cualquier propuesta” (Savater, 2016, p. 107). Pero también porque se generaban luchas de poder o de hegemonía al concentrar en un solo lugar o punto central la toma de decisiones, y porque la palabra tendía a distanciarse del hacer concreto de manera recurrente.

Ahora bien, es muy plausible que la temporalidad de la lógica asamblearia, la cual no se ajusta al marco de la política tradicional de la inmediatez, no sea del todo compatible con la necesidad de tomar decisiones colectivas urgentes, pero esto no significa que no se pueda gestionar con la designación de consejos de delegados rotativos y revocables para funciones o tareas específicas. Es decir, esa limitación no se soluciona únicamente con el vanguardismo, como supone Thwaites, incluso si se trata de otro tipo, pues el peligro que tiene toda idea de grupo de vanguardia es la

profesionalización y consecuente despolitización de los participantes en un proyecto colectivo. No es claro, por tanto, cómo el vanguardismo no genera caudillismo.

Respecto a la ausencia de enlaces, Thwaites señala que una tendencia recurrente en los procesos autonómicos es la atomización desorganizada o la primacía de la pulsión individual que paraliza la acción e impide avanzar por quedarse en “discusiones eternas” o en el “regodeo de matices abstractos”. Por el contrario, según la autora, se debe apostar por la articulación de procesos a diferente escala (local, nacional o internacional), y esto es posible gracias a formas más estables y duraderas de organización. Ahora, Thwaites usa como ejemplo el movimiento antiglobalización — que es aludido por Epstein, una de sus principales referentes en el libro—, pero no todas las apuestas autonómicas son como el movimiento antiglobalización o similares. Justamente, se ha intentado mostrar anteriormente que diversos procesos autonómicos han desplegado un proceso de institucionalización singular que los dota de una mayor estabilidad y durabilidad. Es decir, coincido con Thwaites en que la articulación de procesos es necesaria y que para ello se requiere institucionalización, pero no comparto su crítica de que los procesos autonómicos carecen, casi por definición, de dichas formas estables y duraderas o de estructuras de coordinación efectivas.

Otra razón para la frustración que señala la autora es la falta de recursos materiales y organizativos, como, por ejemplo, la capacitación interna a través de la socialización democrática de saberes. Una posible limitación que señala Thwaites al respecto tiene que ver con las dificultades concretas que implica transferir conocimientos y voluntades de participar o de hacer, además de que, en diversas ocasiones, son conocimientos especializados que suponen una duración y un esfuerzo de aprendizaje más prolongado. Aunado a esto, está el asunto de la distribución de tareas para acotar los aspectos rutinarios, riesgosos o desagradables definiendo, al mismo tiempo, formas de compensación simbólica y material para cada tipo de actividad.

Finalmente, acerca de la idealización de la autogestión, Thwaites señala que no se puede caer en la idea de que la autogestión sienta las bases materiales para la superación de las relaciones capitalistas de producción. Haciendo alusión particularmente a los procesos de ocupación de fábricas en Argentina y su apuesta autogestiva de producción, la autora indica que su idealización tiene el riesgo de postular estructuras pre-capitalistas de satisfacción de necesidades mínimas y elementales para sobrevivir, pero no parece tener un fundamento firme para superar verdaderamente la reproducción social del capitalismo. Además, aparentemente es muy difícil dar

como solucionado el problema acerca de cómo lograr productividad sin explotación, o autoexplotación, y el problema de cómo distribuir equitativamente cargas y beneficios. Por otro lado, la idealización de la autogestión también se encarna en la idea ingenua de crear proyectos productivos autónomos paralelos desligados totalmente del Estado y del mercado.

A propósito de esto último, de la tendencia de marginación y aislamiento en el autonomismo, Thwaites señala otra categoría sobre las limitaciones de estos procesos: la mitificación de la autonomía. Uno de los componentes de esta mitificación es la apuesta dogmática por la horizontalidad, que, para la autora, aunque la concibe como loable y plausible en ciertos contextos, su principal problema “sigue siendo su extensión, replicabilidad y, por ende, viabilidad, como opción política y no como elección individual o colectiva en pequeña escala o aislada” (Thwaites, 2004, p. 47-48).

Es muy frecuente encontrar en el pensamiento político esta crítica sobre la extensión y la replicabilidad de la democracia directa y de la horizontalidad aludiendo a la escala, a la evidente dificultad que implica garantizar relaciones horizontales en una organización con una gran cantidad de participantes como lo puede ser la extensión de una nación. Pero, justamente, por eso en diversas experiencias de democracia radical, como la de los consejos y de algunos procesos autonómicos, se apuesta por una estructura federativa que permita la articulación a escalas mayores y por la conjugación con cierta estructura vertical o jerárquica en determinados contextos, espacios o tareas. Por ejemplo, en diversos procesos donde existen funciones de auto-defensa, por su carácter “militar”, requieren para su efectividad de una estructura vertical y jerárquica, pero las bases de apoyo y las instituciones políticas que han configurado se constituyen a través de la horizontalidad y la participación directa. También, como se exponía en el caso de Cherán o del MST, se puede observar cómo su acción política y su configuración institucional se despliega desde la coexistencia —no sin contradicciones y obstáculos, pero productiva a pesar de esto— entre verticalidad y horizontalidad, entre la mediación (representación-delegación) y la inmediatez (relación directa) en la participación.

Otro componente que señala Thwaites es la cuestión del sujeto de la emancipación. Como es bien sabido, desde mayo del 68, con la emergencia de nuevos sujetos políticos y nuevos movimientos sociales, se ha puesto en tela de juicio la centralidad del proletariado en la lucha anticapitalista. Sin embargo, la inmensa heterogeneidad de las luchas colectivas ha sido concebida como funcional al

neoliberalismo por su carácter identitario, su dispersión y eventual cooptación en el mercado o en la tramitación de demandas particulares desde el Estado. De ahí que Thwaites (2004) sostenga lo siguiente:

Es cierto, entonces, que las nuevas condiciones en que se expresa la relación capital-trabajo exigen formas renovadas y originales de intervención política, capaces de dar cuenta de la diversidad y del carácter plural de los nuevos sujetos (de la clase). Sin embargo, creemos que todavía continúa en cabeza de los trabajadores (obreros y empleados) insertos en las distintas variantes de actividades regidas por la lógica de reproducción capitalista [...], la capacidad de librar batallas decisivas, vinculadas a los nudos centrales de disputa en el capitalismo “realmente existente”. (p. 49).

A este respecto, es interesante señalar la coincidencia con Žižek. La crítica del filósofo esloveno a la política de la identidad como una política centrada en las distintas luchas particulares basadas en identidades diversas y que pueden reducirse a luchas por derechos particulares, o por reconocimiento institucional o estatal, no reside simplemente en el “particularismo” que parece derivarse de ella, sino en que supone, por la misma inconmensurabilidad en la que insiste Lyotard, que el lugar particular de enunciación asegura la autenticidad del propio discurso (Žižek, 2004c, p. 320). Es decir, la política de la identidad implicaría la imposibilidad de articulación de las distintas luchas particulares al reducir la autenticidad de la lucha y de las identidades a la propia experiencia directa de dominación o sujeción. Por ejemplo, como si solo las comunidades indígenas pudieran hablar sobre los conflictos territoriales y socioambientales a los que se ven enfrentados, o solo las personas con orientaciones sexuales diversas pudieran hablar de homofobia, o solo las mujeres pudieran hablar sobre feminismo y patriarcado, etc. Además, Žižek (2004b, pp. 102 y 104) cuestiona la política posmoderna de la identidad, tan institucionalizada ahora en el marco del multiculturalismo liberal, ya que esta se desarrolla a partir de una “renaturalización del capitalismo” o un repliegue teórico sobre la cuestión de la dominación en el capitalismo. Al igual que Thwaites, la política de la identidad se despliega entonces como un repudio del antagonismo de clase y una suspensión de su rol estructurante clave (Žižek, 2004b, p. 104). ¿En qué sentido tiene un rol estructurante? En palabras del esloveno:

El antagonismo de clase aparece como uno en la serie de antagonismos sociales, pero es a la vez el antagonismo específico que “predomina sobre el resto, cuyas relaciones por lo tanto asignan

rango e influencia a los otros. Es una iluminación general que baña todos los demás colores y modifica su particularidad” [...] en la serie de luchas (económica, política, feminista, ecológica, étnica, etc.) siempre hay una que, si bien es parte de la cadena, secretamente sobredetermina el horizonte mismo. (Žižek, 2004c, p. 321)

Si bien es verdad que la política de identidad ha desplazado la apuesta anticapitalista a otras cuestiones que son significativas también, lo que se puede apreciar en diversos procesos autonómicos no es una reafirmación de la identidad para que sea reconocida y tramitada por el Estado, sino una apuesta que hace visible la imbricación de diversas opresiones y formas de dominación que afectan la vida en su conjunto y que por tanto se hace necesaria la articulación entre distintas luchas (ambiental, feminista, queer, antirracista, anticolonial o anticapitalista). No se trata entonces de la defensa de una política de la identidad por parte de los procesos autonómicos, y considero que tampoco puede ser conveniente, como se sugiere, volver a depositar todas las esperanzas y esfuerzos en un único sujeto histórico de la emancipación, pues conduciría a un esencialismo de clase y a un determinismo económico reductor de la política.

Aquella no es la única coincidencia entre Thwaites y Žižek, pues es bien conocida su postura política estado-céntrica y su crítica al autonomismo. Para el esloveno, las experiencias políticas de autonomía contra el Estado, aunque puedan parecer muy valiosas, no conducen a una transformación efectiva y universalizable por su negativa a institucionalizarse en la forma-Estado y se limitan a lo que puedan conseguir a nivel local; por lo cual, entre otras cosas, son muy vulnerables y susceptibles de no perdurar en el tiempo¹⁰⁵. Ambos coinciden entonces en señalar una limitación para la universalización y la mediación de los procesos autonómicos; una limitación que tendría que ver con esa aparente externalidad que supone el Estado.

1.2 La limitación “externa” de las instituciones autónomas: el problema del Estado

Como se mencionaba anteriormente, los procesos autonómicos se suelen interpretar como antiestatistas debido a su rechazo a la conquista del poder del Estado y su rechazo a los partidos políticos y la lógica electoral. Y no es de extrañar que se interprete de esa manera, pues dicho

¹⁰⁵ Parte de esta crítica puede encontrarse en el artículo “Resistance is surrender” (Žižek, 2007), así como en el artículo “Blow against the empire?” (Žižek, 2004a). Sin embargo, fue presentada fundamentalmente en su intervención durante el Subversive Festival en su edición del 2013, cuyo registro en video está disponible en Youtube.

rechazo es puesto de manifiesto incluso por teóricos autonomistas como Modonesi y Svampa (2016), quienes sostienen que estos procesos encarnan “la emergencia de un no-paradigma, un horizonte emancipatorio más difuso, donde prosperaron posturas de carácter destituyente y de rechazo a toda relación con el aparato del Estado”. Por supuesto, el calificativo de “antiestatistas” tiene una connotación negativa que se asocia a inmadurez o ingenuidad política. Por ejemplo, el politólogo argentino Atilio Borón, en un artículo en respuesta a Modonesi y Svampa, afirma que esa propuesta de un horizonte emancipatorio difuso y opuesto al Estado resulta bastante enigmática y problemática:

Esto revela una virginal inocencia que en el tenebroso mundo del imperialismo suele pagarse a precios exorbitantes. Porque, ¿cómo lograr la “emancipación difusa” que requiere librar una intensa y por momentos violenta lucha de clases en contra de las oligarquías dominantes y el imperialismo sin contar con el crucial protagonismo del Estado? [...] ¿Cómo se combate la precarización laboral y la concentración de la riqueza? ¿Basta con organizar asambleas horizontales para que los capitalistas se inclinen ante el reclamo popular? (Borón, 2017, p. 53)

Más allá de la cuestionable pomposidad poética de esta crítica, considero que señala dos elementos importantes. La primera es que, contrario a lo que afirmaban Hardt y Negri, los Estados-nación siguen teniendo un rol en la correlación de fuerzas geopolítica por su capacidad para mitigar, frenar o avanzar en la implementación de políticas neoliberales impuestas desde fuera sobre los territorios. Y segundo, que no se puede obviar o negar la presencia del Estado y su configuración como espacio de disputa.

Desde una perspectiva distinta, más autonomista pero autocrítica, el historiador y militante asambleario argentino Ezequiel Adamovsky, identifica un aspecto estrechamente relacionado con este. Afirma que ninguna sociedad existe ya “debajo” o “fuera” del Estado y del mercado, pues los vínculos que producen la vida social hoy están estructurados a través de ellos. Por tanto, “plantear una estrategia política de cambio radical en exterioridad total al mercado y al Estado es plantearla en exterioridad total a la sociedad” (Adamovsky, 2011, p.216). De ahí que otro cuestionamiento recurrente a los procesos autonómicos sea su posible marginación, no solo respecto al Estado, sino frente a la sociedad en general; es decir, asumir que hay una transformación pura, efectiva y real en los espacios autónomos locales, dando la espalda a lo que sucede a nivel nacional o global, como si esos espacios se trataran de islas o sociedades paralelas.

Mabel Thwaites también coincide en este punto y añade:

Pero en la medida en que esta independencia respecto del Estado no esté provocada por un genuino afán de autonomía consciente y activa sino por la mera ausencia de respuestas públicas, no puede concluirse tan ligera y terminantemente que, como la gente/pueblo/ciudadanos/sectores populares/clases subalternas no interpelan directamente al Estado, la estrategia emancipatoria hoy pasa –o debe pasar– por ignorar el poder del Estado. (Thwaites, 2004, p.68)

Ahora, si bien dentro de la gran diversidad de procesos autonómicos en la región convergen diferentes posturas en torno al problema del Estado, no creo que aquella que pretende ignorar su presencia sea mayoritaria. De hecho, en distintas experiencias en las que se han desplegado procesos de institucionalización autónoma se puede encontrar un reconocimiento explícito de la manera en que las relaciones capitalistas y estatales coexisten en los territorios autónomos con el tejido social no capitalista ni estatal construido a través de su lucha. Es decir, en estas experiencias son plenamente conscientes de que su apuesta no es por una sociedad reconciliada consigo misma, o por una sociedad pura, armónica y sin contradicciones. Es más, son plenamente conscientes de que no es posible ignorar el Estado, porque en ocasiones la vida misma depende de ello.

De ahí que, para Thwaites, la cuestión principal sea pensar cómo es posible “disputar/desafiar/contestar/dissolver” el poder del Estado y que en esa lucha no se diluyan las metas y principios por la autonomía, ya que “nuestra (y aquí habría que pensar quiénes somos “nosotros”) deserción de la lucha por el poder del Estado, de todos modos, no elimina su existencia, su potencia concentrada, su complejidad y su múltiple contradictoriedad” (Thwaites, 2004, p. 70-71)¹⁰⁶. Justamente, este último elemento de la contradicción al interior del Estado va a resultar fundamental en la propuesta teórica de la autora. Parte de un hecho que parece evidente, a saber, que no da lo mismo que el Estado destine recursos para la salud, la educación o que amplíe derechos sociales a que no existan esos recursos y se reduzcan esos derechos. En otras palabras, a pesar de

¹⁰⁶ Acá la autora también coincide con Adamovsky cuando este afirma que “es fundamental comprender que la verdadera autonomía se pelea todo a lo largo de la sociedad (incluyendo el estado). Aclaro de nuevo aquí, para que no haya malentendidos: creo que la construcción de autonomía, lo que algunos llaman ‘contrapoder’, tiene que ser el horizonte fundamental de nuestra táctica política. Pero para cambiar el mundo tenemos que encontrar la forma de desapoderar el estado, y reemplazarlo por otra forma de relación social. Las asambleas de barrio, las fábricas autogestionadas, los microemprendimientos no capitalistas son fundamentales. Pero una sociedad nueva no se sostiene sólo con eso” (Adamovsky, citado por Thwaites, 2004, p. 46-47).

que pueda existir una relación histórica y conceptual entre el Estado y el capital, o que el Estado tenga una «selectividad estratégica» que limita bastante el margen de maniobra, como lo sostiene Juan Carlos Monedero (2017)¹⁰⁷, no resulta difícil reconocer que no es lo mismo un Estado totalitario a un Estado con democracia liberal, así como tampoco es lo mismo un Estado con un gobierno de Bolsonaro a un gobierno de Lula, un gobierno de Milei a un gobierno de Fernández, o un gobierno de Uribe a un gobierno de Petro, por ejemplo. Por tanto, la dimensión contradictoria del Estado, sostiene Thwaites (2004), es la que se debe recuperar: “Luchar *en* y *contra* el Estado, al mismo tiempo, es luchar por clausurar sus instancias represivas y ampliar lo que tienen de socialidad colectiva” (p. 80).

De acuerdo con la autora, esto no implica aceptar o volver a la concepción instrumentalista del Estado que tradicionalmente lo ha comprendido como una instancia mediadora neutral que se pueda usar libre y arbitrariamente por el gobierno de turno. Se trata, por el contrario, de afirmar y forzar la contradicción del Estado para empujarlo a actuar “como si” fuera una instancia de articulación social, pero apostando por la eliminación de las estructuras opresivas encarnadas en su diseño institucional que reproducen la dominación, para hacer surgir formas de gestión de los asuntos comunes consecuentes con el autogobierno popular y con una política emancipatoria. En palabras de Thwaites, se trata entonces de:

Forzar de manera consciente la contradicción ínsita del Estado, provocar su acción en favor de los más débiles, operar sobre sus formas materiales de existencia sin perder de vista nunca el peligro de ser cooptados, de ser adaptados, de ser subsumidos. Pero este peligro no puede hacer abandonar la lucha en el seno del Estado mismo, en el núcleo de sus instituciones. [...] Debemos caminar permanentemente en esa tortuosa contradicción de *luchar contra* el Estado para eliminarlo como instancia de desigualdad y opresión, a la vez que se lucha por ganar territorios *en el* Estado, que sirvan para avanzar en las conquistas populares. Se trata de rasgar, rasguñar,

¹⁰⁷ Monedero, siguiendo a Jessop, pone especial énfasis en esta especificidad inherente a la relación social que constituye la forma-Estado. La selectividad estratégica se puede definir como la tendencia inercial que hace que el Estado favorezca más unos intereses que otros, o que se le facilite hacer unas cosas antes que otras. Por eso, “hay sectores a los que les resulta infinitamente más sencillo usar el aparato del Estado que a otros. Es más sencillo para un banquero que para un campesino ser representante político, es más sencillo para un abogado que defiende intereses dentro del sistema ubicarse dentro de la arquitectura del Estado que para un activista que quiera hacer valer la división de poderes contra jueces prevaricadores. Es más fácil poner el Estado en la dirección que marque el modelo económico vigente que variar su rumbo” (Monedero, 2017, p. 104).

arrancar del Estado mismo, y no sólo de la sociedad, las formas anticipatorias de nuevas relaciones sociales igualitarias y emancipatorias (Thwaites, 2004, p. 83-84)

Ahora bien, ¿pueden estas reflexiones críticas sobre el autonomismo responder a la pregunta sobre qué significaría entonces el *contra* de las instituciones democráticas? Como se explicaba anteriormente, las instituciones de la democracia radical se orientan de manera constitutiva contra Estado, pero, al reconocer sus limitaciones, no puede conllevar a ignorar o darle la espalda. ¿Puede esto sugerir entonces la necesidad de una posible relación entre estas instituciones y las instituciones estatales? Sin duda, esta posibilidad no se puede enmarcar en el binarismo excluyente entre Autonomía/Estado, sino en su superación. Por eso, la distinción entre estado-centrismo y no estado-centrismo podría ser un eje interpretativo para enmarcar esa posibilidad. Veamos, por tanto, en qué consiste dicha distinción de la mano de las reflexiones de dos de sus principales exponentes en la región: Raquel Gutiérrez y Laura Quintana.

1.3 La distinción entre estado-centrismo y no estado-centrismo

En su obra *Horizontes comunitario-populares*, Raquel Gutiérrez aborda la disyuntiva excluyente entre política estado-céntrica y política autónoma, describiendo la primera como una política enfocada en ocupar cargos públicos para desde ahí, de arriba abajo, modificar algunas relaciones sociales opresivas, aunque inevitablemente conservando e intensificando otras; y definiendo la segunda como la construcción de la capacidad colectiva y social por fuera del Estado para impulsar espacios de autonomía en la vida cotidiana —finalidad que también denomina «política autónoma autocentrada»— o para impulsar luchas y límites a la dominación capitalista sobre la vida en general —finalidad que denomina «política autónoma expansiva».

Esta disyunción, aclara Gutiérrez (2017), aparece de manera muy nítida en el pensamiento, pero no así en la práctica política concreta: “sobre todo, no se presenta, en todas y cada una de las ocasiones como contradicción confrontada y en disputa, sino más bien, aparece frecuentemente como *elección que distingue y separa a personas y grupos*” (p. 59). Además, la disyunción no resuelve demasiados problemas, sino que abre muchos otros interrogantes, como, por ejemplo, qué hacer desde una política autónoma con el poder establecido o qué hacer en relación con la manera en que ese poder es ejercido. Por otra parte, la idea de que la política autónoma no puede establecer

ningún tipo de contacto con lo instituido, ni con el Estado ni con el capital, se puede convertir en un prejuicio nocivo si se configura como un criterio exterior y universal, ya que limita previamente el despliegue de la política autónoma. No obstante, Gutiérrez aclara que con este cuestionamiento no se afirma que la autonomía deba “enredarse” sistemáticamente con la lógica estatal, sino que no puede admitir límites exteriores y anteriores a su propio despliegue.

Por esta razón, la autora evita intencionalmente el término “antiestatismo” para describir la política autónoma, o lo que ella denomina también como «política en femenino», y, por el contrario, propone comprenderla, más allá de la disyuntiva excluyente, como una política *no estado-céntrica*, esto es, una política que:

no se propone como asunto central la confrontación con el estado ni se guía por armar estrategias para su «ocupación» o «toma»; sino que, básicamente, se afianza en la defensa de lo común, disloca la capacidad de mando e imposición del capital y del estado y pluraliza y amplifica múltiples capacidades sociales de intervención y decisión sobre asuntos públicos: dispersa el poder en tanto habilita la reapropiación de la palabra y la decisión colectiva sobre asuntos que a todos competen porque a todos afectan. (Gutiérrez, 2017, p. 71).

Por su parte, Laura Quintana se ha referido a este asunto de manera explícita. Examinando la concepción republicana-populista de Rinesi, que identifica como estado-céntrica, la autora afirma que la ordenación estatal, aunque pretenda o pueda crear espacios de intervención popular igualitarios, termina monopolizando las decisiones públicas mediante sus aparatos burocráticos (Quintana, 2021). Sin embargo, señala que no se trata de afirmar “la vieja polaridad (antiestatal) Estado/Autonomismo, pues no asumo el Estado como lo otro del poder popular y de la democracia [...] La postura que quiero sugerir no es, pues antiestatal, sino no estadocéntrica” (Quintana, 2021, p. 131). La filósofa colombiana comprende el estado-centrismo como una postura que sostiene la necesidad de canalizar o domesticar el conflicto social a través de dispositivos institucionales y de la promoción de espacios de participación subsumidos a la unidireccionalidad, de arriba a abajo, del aparato del Estado. La consecuencia del estado-centrismo es que, por su tendencia inclusiva y universalizante, reproduce la lógica consensual y policial —en los términos de Rancière— de reducción o anulación del disenso radical que se encarna en la emergencia de prácticas igualitarias que hacen visible el desajuste con las reglas estatales dadas; es decir, la postura estado-céntrica impide pensar y desplegar la tensión necesaria entre instituciones estatales y prácticas de

emancipación que confrontan las desigualdades producidas inevitablemente en toda institución. El Estado, por tanto, tiende a homogeneizarse, hipostasiarse y a configurarse a través de lógicas oligárquicas, y por eso mismo Quintana considera fundamental asumirlo como un campo de disputa entre diferentes actores políticos que buscan darle forma a su orientación institucional a favor de un reparto más igualitario del poder y de la riqueza, de la creación de nuevos derechos y ampliación de los ya existentes, o del fomento de formas de autonomía mediante apropiaciones populares y de usos políticos, contrahegemónicos, de los derechos.

Una postura no estado-céntrica como la que sugiere Quintana supone entonces, por un lado, el reconocimiento de la importancia de las instituciones estatales para la intervención de prácticas igualitarias que reduzcan la pretensión totalizante y oligárquica del Estado; y, por otro lado, el reconocimiento de que las instituciones estatales no pueden contener, domesticar ni prever todas las posibilidades que emergen desde los espacios autónomos y no estatales. En palabras de la autora:

Por eso me parece fundamental reconocer un lugar para que puedan emerger prácticas igualitarias que, aun sirviéndose de recursos estatales y buscando crear otros, se muevan en contra de la pretensión estatal de sintetizar y acaparar lo común y el poder de decisión e intervención sobre esto. (Quintana, 2021, p. 132).

De este modo, la diferenciación conceptual entre estado-centrismo y no estado-centrismo permite abandonar la disyunción excluyente que imponía, de una parte, una apuesta por la conquista del Estado ignorando, negando o infravalorando el potencial emancipatorio de los procesos autonómicos, y, de otra parte, una apuesta por la construcción de autonomía ignorando, confrontando y reduciendo el rol del Estado para la intervención de prácticas igualitarias. En otros términos, imposibilitaba una relación entre instituciones estatales e instituciones autónomas. Incluso, como lo sugiere Quintana, se abre el campo para pensar procesos de construcción de autonomía y producción de lo común que, a través de su institucionalización singular, se sirven de las instituciones estatales para reconfigurarlas, para que estén expuestas a la aparición de espacios populares que instituyen entramados interculturales, relacionales y afectivos. Con esta posible articulación, y como se podía entrever de la propuesta de Thwaites, surge la pregunta sobre si la reconfiguración de las instituciones estatales no supone también, al mismo tiempo o como precondition, su resignificación. Es decir, ¿de qué manera el diálogo tenso entre instituciones

autónomas e instituciones estatales resignifica estas últimas? ¿Acaso pensar en la reconfiguración de las instituciones del Estado no implica repensar el Estado mismo? Pero, ¿cómo repensar el Estado para que no se reduzca a la lógica de la dominación, que no se comprenda como una entidad externa y monolítica, o para que no sea concebido en términos instrumentales? ¿Es posible entonces una articulación entre la democracia radical y otra concepción del Estado?

2. Resignificación del estado desde un enfoque posfundacional

Como se explicaba en el primer capítulo, las concepciones de democracia radical se enmarcan en el horizonte del posfundacionalismo, esto es, en la apuesta teórica de rechazo a la idea de un fundamento último de la política y la democracia. También se afirmaba que una de las características de la comprensión radical de la democracia, incluso aquello que la dotaba de radicalidad, era su indeterminación ontológica; es decir, el hecho de que el ser de la democracia es su propio devenir a través de la acción, su despliegue carente de *arkhé* o de un fundamento último que la determine, justifique o legitime.

Es más, en el capítulo 2 se examinaba la manera en que Abensour concebía esta indeterminación constitutiva de la democracia como el impulso que la orienta contra el Estado. En Efecto, si el Estado es comprendido como la lógica totalizante e integradora de dominación que determina situándose por encima y fuera de la sociedad, aquel encarnaría el fundamento último por excelencia. Por esta razón, si lo que se busca es explorar una posible relación o articulación entre la democracia radical y una concepción de resignificación del Estado, la vía más probable sería desde un enfoque posfundacional. Como se puede intuir, esto parecería de antemano una contradicción, y, sin embargo, se han desarrollado recientemente reflexiones teóricas sobre el Estado desde esta perspectiva. Emmanuel Biset y Roque Farrán, por ejemplo, son dos exponentes importantes de esta apuesta y así describen su proyecto teórico:

Surge de una presunta paradoja: cómo pensar desde el posfundacionalismo aquella institución —el Estado— que funciona como fundamento político *par excellence* en la modernidad [...] Sin embargo, entendemos que se trata solo de una *presunta* paradoja, pues precisamente buscamos discutir teóricamente el estatuto de eso denominado Estado. No tiene demasiado

sentido intentar resolver si el Estado ocupa o no el lugar de fundamento, puesto que en todo caso se trata de situar distintas formas de pensarlo. (Biset, et. al., 2017, p.9)

Como es de esperarse, un eje central sobre el cual se situarían esas distintas formas de pensar el Estado es, según los autores, la disolución de un conjunto de categorías y esquemas que le otorgaban un lugar preciso —es decir, como instancia diferenciada, autónoma y separada de la sociedad que reproduce relaciones exteriores—, que lo dotaban de características totalizantes —es decir, como si el Estado fuera una entidad unívoca o una totalidad homogénea—, y que lo ubican como lugar exclusivo de represión, cooptación y reducción de la potencia emancipatoria de movimientos o luchas que le serían externas. De este modo, un pensamiento posfundacional del Estado buscaría dar cuenta de la “equivocidad productiva de formas estatales singulares”, esto es, dar cuenta del carácter productivo del Estado en tanto instancia que “configura sujetos, constituye formas del espacio y el tiempo, y produce procesos de significación” (Biset, et. al., 2017, p. 22).

Examinemos con un poco más de detalle en que consiste esa equivocidad productiva. El punto de partida de Biset es pensar el Estado en su dimensión ontológica y no simplemente su dimensión óptica como algo dado, constituido y cerrado. Nuevamente, se pretende evitar pensar el Estado como la única institución política, pero también como un ente solidificado o como una institución fija y estable. La dimensión ontológica apuntaría, a su vez, a reconocer el carácter instituyente del Estado dislocando la exclusividad de su carácter represivo. Se trataría entonces de romper con la concepción del Estado como totalidad que reprime subjetividades que siempre lo exceden o que regula una exterioridad conflictiva. De ahí que se proponga “mostrar el modo en que el Estado configura cierta subjetividad, o incluso, cómo configura un cierto modo de desear. Lo que lleva a indagar sobre cuál es la singularidad del modo de configuración estatal del mundo” (Biset, 2014, p. 149).

Al destotalizar el Estado y dejar de pensarlo como una instancia homogénea y unívoca se revela, de acuerdo con Biset, cómo el Estado está atravesado por un conjunto de múltiples y discontinuas fuerzas en disputa o de procesos políticos. La nominación singular de “el” Estado resultaría, por tanto, una “ficción retórica”, así como la definición reduccionista del Estado a partir de la soberanía, del monopolio del uso legítimo de la fuerza. A este modo de funcionamiento que confiere unidad sobre la multiplicidad, Biset la denomina «efecto de soberanía», el cual es políticamente irreductible. Dicho efecto de soberanía se “sobreimprime” a una configuración

particular de fuerzas que orienta el Estado, pero no de manera a priori. Es decir, se piensa el Estado como un conjunto de dimensiones plegadas entre sí sin un sentido unívoco y predeterminado, pues se configura a través de una dinámica que no puede ser nunca plenamente coincidente entre lo constituyente y lo constituido. Por esta razón, el Estado es un proceso en sí mismo contradictorio y su orientación política “sólo puede darse atendiendo a esa multiplicidad. Lo que implica, en última instancia, que no hay un Estado-uno que pueda ser definido en su totalidad por una orientación de izquierda o derecha” (Biset, 2014, p. 150).

Por su parte, Farrán (2017) concibe al Estado bajo dos premisas básicas: una acontecimental o histórica, en la que el Estado ha cesado o se ha desfondado; y otra ontológica, en la que el Estado deja de ser una evidencia meramente funcional y aparatosa, para ser comprendido —utilizando a contracorriente el aparato conceptual de Badiou— como *la cuenta de las partes* cuya existencia es irreductible a cualquier situación histórico-social. A partir de estas dos premisas se pretende distanciar de tres operaciones teóricas en torno al Estado cuyos contornos generales ya han sido anunciados líneas atrás. En primer lugar, la trascendentalización es la operación que ubica al Estado en una posición de exterioridad y de fundamento respecto a los procesos sociales. En términos metafísicos se trata de afirmar un principio o fundamento separado y anterior desde el cual se desprende y se determina todo, y en términos políticos se trata de pensar el Estado como un principio de ordenamiento social anterior, separado y externo a la sociedad, y como una entidad que se sostiene por sí misma. En segundo lugar, la instrumentalización es la operación que hace del Estado un instrumento al servicio exclusivo de determinados sectores sociales y que, por tanto, le anula cualquier forma de autonomía que pueda tener. Y, en tercer lugar, la fijación o identificación monolítica es la operación que entiende al Estado como una entidad marmórea, idéntica a sí misma, estable e impermeable a las luchas o procesos sociales (Farrán y Gorriti, 2022).

Al distanciarse de estas operaciones teóricas, Farrán propone comprender el Estado en su irreductible inmanencia, esto es, como una condensación singular de las relaciones de fuerza que la componen. Asumir la inmanencia del Estado implica reconocer igualmente que este es una entre otras instancias sociales y que, por tanto, se configura en un conjunto social particular que le da su especificidad. Por esta razón, el Estado no se ubica en una esfera separada a la sociedad, sino en continuidad con el orden social en el que existe. No obstante, ocupa una posición paradójica en esta continuidad, ya que, por un lado, el Estado es una instancia particular entre otras, pero, por

otro lado, tiene un rol de cohesión y organización de la totalidad social a partir del cual dota de cierta unidad al conjunto de las estructuras que lo componen.

Ahora bien, esta última idea sobre el rol organizador, integrador y unificador del Estado puede ser problemática porque parece reproducir las características tradicionales que hacen de la forma-Estado una lógica de dominación. Sin embargo, Farrán (2022) sostiene que, aunque esa capacidad del Estado de “resguardar la unidad de lo social” parecería situarlo en una esfera separada y extraña sobre aquello que ordena, la condición de posibilidad de esa capacidad viene dada por “las fuerzas sociales cuyas prácticas se sedimentan o cristalizan con el tiempo en sus estructuras” (p. 7). Por lo tanto, el origen del poder del Estado reside en la composición de la potencia de la multitud. Pero no hay una renuncia ni una delegación de los sujetos hacia un Estado que preexiste, ni tampoco una preexistencia de los sujetos al campo de poder en el que operan y actúan sobre estructuras ya constituidas, sino una causalidad inmanente que posibilita la afectación de las estructuras por parte de las fuerzas sociales en tanto que están constituidas por ellas. De acuerdo con Farrán (2022), de aquí se desprende una de las consecuencias políticas más significativas de la concepción inmanente del Estado:

Si la base de la autoridad política radica en las composiciones afectivas y en las relaciones de fuerza que definen a una sociedad determinada, entonces su conservación depende de estas. Dicho de otra manera, la ruptura con el orden existente sostenido por el Estado viene de su interior, no desde fuera. (p. 8).

La tesis expuesta en la cita anterior puede resultar problemática en la medida en que parece obviar e ignorar las prácticas autonómicas y su potencial, para reafirmar la potencia emancipatoria del Estado. Sin embargo, concediendo los supuestos teóricos sobre los que descansa, esto es, la asunción de que el Estado es inmanente a la sociedad y a las prácticas democráticas igualitarias o emancipatorias, se comprende por qué la ruptura proviene del interior. A pesar de esto, no deja de suscitar la inquietud sobre si se trata de una postura estado-céntrica, aunque desde un enfoque posfundacional.

3. El encuentro entre republicanism y democracia radical

Como se ha podido observar en la sección anterior, una vía teórica posible para matizar aquella oposición constitutiva de la democracia radical frente al Estado es repensarlo desde el posfundacionalismo, ya que este suelo común permitiría dejar de concebir el Estado exclusivamente como un aparato de dominación. Si bien la democracia no deja de orientarse contra el Estado *en tanto* forma totalizadora e integradora, ésta no es la única forma en que se puede configurar, pues, en la medida en que no es comprendido como fundamento último, también está atravesado por el conflicto, la contradicción y la contingencia.

Otra vía posible de matización es a través de la relación con la tradición republicana. No se trata de hacer equivalentes las dos tradiciones, sino de hacer explícitos los elementos institucionales comunes para sugerir una manera en que las instituciones democráticas radicales pueden reconfigurar las instituciones republicanas y viceversa. Incluso se podría sugerir que dicha relación es productiva también porque evitan su propia tendencia problemática gracias a la otra: por un lado, se podría evitar el marginalismo a la que tenderían las instituciones democráticas, y, por el otro, se podría evitar la deriva oligárquica a la que tendería las instituciones republicanas. Pero para que esto sea más claro, primero se hace necesario hacer un breve recorrido por la historia de la traición republicana.

3.1 *Res pública*: libertad, gobierno de la ley y virtud cívica

La polisemia del concepto de república, al igual que sucede con otros conceptos políticos tan importantes, refleja la gran riqueza de una antigua tradición¹⁰⁸ que se renueva y permanece vigente hasta nuestros días. Su riqueza tiene que ver con la diversidad de vertientes, interpretaciones y autores, así como con su potencial para interpelar, a través de la producción de conceptos y marcos normativos, el pensamiento y la práctica política. A propósito de la diversidad de vertientes,

¹⁰⁸ Tradición que tiene origen en la Grecia antigua conceptualizada por Aristóteles; que se actualiza en la república romana teorizada por Cicerón; posteriormente en las ciudades-Estado medievales y renacentistas holandesas e italianas que Maquiavelo toma como objeto de estudio; que juega un papel central en la revolución norteamericana y francesa —con Madison o Jefferson, en la primera, y con Rousseau, Robespierre y los jacobinos, en la segunda—; que se convierte en la plataforma teórico-política para la independencia de Haití y otros procesos de independencia latinoamericana; y que, por supuesto, se renueva en el siglo XX con la Escuela de Cambridge (Pocock y Skinner), el republicanism franco-alemán (Arendt, Merleau-Ponty, Lefort) y el neorepublicanism (Pettit, Sandel).

algunos especialistas¹⁰⁹ han sugerido incluso que resulta muy difícil hablar de republicanismo en singular o de una única interpretación genuinamente republicana, y que sería más conveniente hablar de republicanismos en plural. Sin embargo, esto no impide establecer algunas características elementales que conformarían un tronco común.

Una idea muy recurrente en el lenguaje político cotidiano es que la república es una forma de gobierno que se distingue y se opone a la monarquía. La razón de esta distinción tiene que ver con una idea central del republicanismo, a saber, la de autodeterminación. Al nivel de las comunidades políticas se trata de no ser gobernados por un poder externo o por otro Estado —de ahí que, entre otras cosas, las luchas independentistas contra el colonialismo británico o español se asumieran como republicanas— y al nivel del interior de la comunidad política se trata de no ser gobernado por una voluntad arbitraria—como de un monarca en razón de su linaje familiar—, sino de consentir el gobierno de la ley que la propia comunidad política se ha dado o ha instituido.

El gobierno de la ley también tiene sentido en relación con otras tres nociones básicas del republicanismo: el bien común, la virtud cívica y la libertad. En la medida en que el gobierno de la ley pretende evitar el ejercicio arbitrario del poder o la arbitrariedad que supone un gobierno que beneficia intereses particulares, la república apunta al interés público o al bien común. El concepto latino *res publica*, de la cual proviene el concepto de república, justamente señala esta primacía de la cosa pública o bien público por sobre los intereses privados. Primacía que no refiere únicamente a quienes detentan el poder o a los gobernantes, sino a los ciudadanos en su conjunto, y por eso la virtud cívica tiene un papel tan importante, particularmente en el humanismo cívico renacentista que bebe de la tradición grecolatina. Fundamentalmente, las virtudes públicas, como el trabajo honesto, el cumplimiento del deber y el amor a la patria, suponen poner el interés de la comunidad encima de los propios intereses privados o particulares y mantienen al margen la indiferencia sobre los asuntos públicos (Castro-Gómez, 2019). Como se puede entrever, esta capacidad de participar en los asuntos públicos, aunque sea en diferentes grados, pone de manifiesto la concreción de la libertad por, o gracias a, el gobierno de la ley.

La libertad es otro de los conceptos centrales en el republicanismo y su sentido particular es lo que permite distinguir esta tradición del liberalismo moderno. En efecto, la asociación e identificación entre republicanismo y liberalismo es muy frecuente, pero como lo ha señalado Quentin Skinner

¹⁰⁹ Véase, por ejemplo, Bertomeu (2021) o Krause y Jörke (2023).

(1998), antes de la Ilustración del siglo XVIII se puede rastrear un concepto de libertad, de origen republicano, que se distingue del concepto de libertad del liberalismo y que fue muy influyente tanto para los autores de la Ilustración como para los procesos independentistas¹¹⁰. El liberalismo sostiene una comprensión negativa de la libertad, esto es, una concepción que define la libertad como ausencia de interferencia física actual o directa. De este modo, las leyes y el Estado, en la medida en que son restricciones a la libertad, deben operar bajo el principio de la mínima interferencia para garantizar el libre desarrollo de los planes de vida de cada individuo. Por el contrario, la libertad republicana¹¹¹ se define como el producto de la ley contra la interferencia actual y potencial. Así, las leyes no son restricciones a la libertad, sino que ésta es posible gracias a aquellas, y el Estado, en la medida en que busca el bien común, tiene la función de intervenir de manera no arbitraria para garantizar derechos individuales y contrarrestar formas de dominación que atenten contra el interés de todos. Si para el liberalismo la libertad es estrictamente individual y se constituye en un estadio previo a las leyes, para el republicanismo la libertad tiene lugar en conformidad con el bien común y a través de las leyes. Por lo tanto, un Estado constitucionalmente fuerte gobernado por las leyes es absolutamente imprescindible para garantizar la libertad republicana y para generar condiciones favorables al interés público.

Quien ha desarrollado de manera muy clara y, además, muy influyente estos elementos es Philip Pettit —exponente crucial, junto con Cass Sunstein y Michael Sandel, del llamado *neo-republicanismo*—. Para Pettit, la libertad republicana consiste en la no-dominación. Lo que sugiere este autor con este concepto, a diferencia de la idea de libertad como no-interferencia, es señalar dos aspectos relevantes: por un lado, que alude solamente a la interferencia arbitraria, y, por otro,

¹¹⁰ Justamente, esta es una de las tesis que defiende John Pocock, quien, junto con Skinner, son los autores claves dentro de la denominada Escuela de Cambridge que renovó a finales del siglo XX el interés por el republicanismo en la disciplina de la historia de las ideas y en la filosofía política. Pocock (2008) sostiene que, en el caso particular de la revolución norteamericana, ésta se produjo en medio de una disputa ideológica entre ideas republicanas e ideas liberales. Es decir, contrario a la historiografía convencional que consideraba el liberalismo como único marco que soportaba el pensamiento independentista norteamericano, Pocock demuestra que las ideas republicanas fueron muy influyentes en distintos actores relevantes durante la revolución, a pesar de que finalmente se impusiera la tradición liberal.

¹¹¹ Dentro de las discusiones al interior de la teoría republicana sobre el concepto de libertad se pueden encontrar varias posturas. Por ejemplo, en el marco de la distinción entre libertad negativa y libertad positiva propuesta por Isaiah Berlin, Skinner afirma que la libertad republicana se comprende también en sentido negativo, aunque de forma distinta al liberalismo. Otros autores sostienen que la libertad republicana, en la medida en que es autodeterminación, se comprende en sentido positivo. Y otros, como Pettit, buscan salir del marco de esa distinción y proponen que la libertad republicana constituye un tercer sentido en el que no es ni puramente negativo ni simplemente positivo (Brugger, 1999). Más allá de esta discusión, lo relevante es que la libertad en el republicanismo no se puede concebir sin relación con el gobierno de la ley, pues éste es su actualización o expresión.

que abarca tanto la interferencia arbitraria actual, como la capacidad de interferir. Por consiguiente, la dominación es comprendida como una propiedad disposicional de un agente que puede o no actualizar y que constituye una asimetría de poder sobre alguien.

Como puede suponerse, la idea de que no toda interferencia es inevitablemente arbitraria expresa, no sólo la diferencia con el liberalismo, sino la característica principal del republicanismo: el gobierno de las leyes como condición de posibilidad de la libertad. En efecto, la libertad republicana exige la intervención de las leyes y del Estado para proteger el interés público frente a cualquier ejercicio de poder arbitrario, incluido del propio Estado. Pettit va a denominar *dominium* a la forma de dominación —esto es, al ejercicio de poder e interferencia arbitraria— en el ámbito de la sociedad civil por parte de agentes privados, e *imperium* a la forma de dominación estatal o a la amenaza de ejercicio arbitrario de poder reproducido por el Estado. Para hacer frente al *dominium* y al *imperium*, el republicanismo, en tanto teoría normativa como la interpreta Pettit, propone la interferencia de la ley como el mejor y más eficiente recurso.

De ahí que Pettit (2013) afirme que el republicanismo está constituido a partir de tres ideas básicas: primero, que la igual libertad como no-dominación de todos los ciudadanos sea la principal preocupación del Estado republicano; segundo, que para asegurar la libertad es necesario satisfacer un rango de constreñimientos constitucionales —sintetizados en la idea de la constitución mixta—; y tercero, que se requiere el ejercicio de la virtud individual y colectiva para la vigilancia, e incluso contestación, de las políticas e iniciativas públicas. Sobre la primera ya se ha explicado un poco en el párrafo anterior, por lo que me interesa más mencionar algunos elementos de las dos siguientes. Por un lado, la constitución mixta remite en sus orígenes a la idea aristotélica de equilibrar o balancear el poder mediante la combinación de elementos democráticos, aristocráticos y monárquicos, pero Pettit la comprende, siguiendo esa pretensión originaria de evitar la concentración del poder mediante su dispersión, como la distinción de funciones del Estado en poderes separados. Se trata entonces de la clásica separación de funciones —hacer las leyes, ejecutar las leyes y aplicar las leyes en casos particulares— lo que garantizaría el gobierno de la ley e impediría el ejercicio arbitrario del poder por agentes privados o por parte del Estado mismo. Y, por otro lado, la “ciudadanía contestataria”, como la denomina el propio Pettit, consiste en el complemento cívico de ese ideal constitucional, en el que la ciudadanía tiene el deber de interrogar permanentemente al gobierno y expresar su voz sobre la determinación de la ley y de las políticas

públicas. Sin embargo, no se debe confundir este complemento con la tiranía de las mayorías. Para Pettit son fundamentales los mecanismos institucionales contramayoritarios —como la división bicameral del Parlamento o el control judicial de las leyes por una corte suprema—, pues estos impiden que grupos de presión modifiquen leyes de manera arbitraria.

Ahora bien, y particularmente sobre esto último, es comprensible el temor a las mayorías y considero que tiene sentido buscar medidas para contrarrestar la arbitrariedad que puede producir. Basta con recordar lo sucedido durante el proceso de refrendación de los acuerdos de paz y de terminación del conflicto entre el gobierno colombiano y las FARC en el 2016 —donde el rechazo a los acuerdos ganó, principalmente, debido al miedo generado en la sociedad por sectores de ultraderecha utilizando la desinformación y la manipulación mediática, pero también por la incapacidad del gobierno para socializar pedagógicamente los acuerdos— o el Brexit —donde también se utilizaron estrategias sensacionalistas de desinformación que impidieron un debate profundo acerca de las consecuencias económicas y políticas que traería para el Reino Unido la salida de la Unión Europea—, para evidenciar la facilidad con la que actualmente se pueden conformar mayorías que resultan funcionales a intereses particulares y nocivas para el interés general. No obstante, cabe preguntarse si acaso la adopción de medidas contramayoritarias no refleja en cierto sentido también un rechazo a la democracia o a la soberanía popular. En efecto, y como se explicará a continuación, la tradición republicana puede contener elementos oligárquicos y claramente antidemocráticos en algunas vertientes, incluida la interpretación de Pettit, pero también existe dentro de esta tradición un hilo rojo que la acerca de manera muy estrecha a la democracia, al poder popular e incluso en algunas interpretaciones recientes, polémica y problemáticamente, al populismo.

3.2 La apuesta antioligárquica del republicanismo popular

De acuerdo con John McCormick (2013), la historia de la tradición republicana goza de un legado bastante cuestionable desde una perspectiva democrática, pues ha existido una fuerte tendencia a rechazar una extensiva participación popular y la capacidad de juzgar del pueblo. Es bien sabido que tanto Platón como Aristóteles criticaban la democracia ateniense y veían con mejores ojos la oligarquía o la monarquía. Por su parte, autores como Cicerón, Bruni o Guicciardini también expresan ese sentimiento antidemocrático y oligárquico cuando sostienen que el bien común de la

república está mejor asegurado con un senado compuesto de hombres virtuosos y sabios que pueden deliberar y decidir sobre las leyes más convenientes, manteniendo la participación del pueblo restringida a elecciones periódicas donde puedan votar para elegir quién puede hacer parte del senado, y neutralizando instituciones republicanas plebeyas como las tribunas y asambleas populares. Según McCormick (2013), Pettit coincide con esos autores porque niega que la participación ciudadana pueda extenderse más allá de la elección de representantes o del voto, y porque afirma que el pueblo solo puede actuar como autores indirectos de las políticas públicas. En efecto, para Pettit, la democracia se define simplemente como “un sistema de gobierno bajo el cual aquellos que están gobernados gozan de un *cierto control* sobre aquellos que los gobiernan” (Pettit, citado en McCormick, 2013, p.94; cursivas añadidas). Este “cierto control” alude básicamente al poder que otorga la capacidad de elegir o reelegir representantes y a la función de vigilancia y denuncia, pues el control político real, efectivo y total yace exclusivamente en los representantes parlamentarios. De ahí que aquella “ciudadanía contestataria” propuesta por Pettit, a la que se hacía alusión anteriormente, se reduzca a procedimientos que operan simplemente de manera indirecta y reactiva. En palabras del propio autor, las medidas de apelación, procedimentales y consultivas, que constituyen la dimensión contestataria de la ciudadanía,

dan al pueblo ordinario un control *pasivo* en lugar de uno activo sobre las cosas que pasan. Si las medidas funcionan efectivamente se aseguran, no que el pueblo ordinario dicta qué políticas serán seleccionadas y aplicadas, sino que las políticas seleccionadas y aplicadas serán conformes al interés común reconocible del pueblo. (Pettit, citado en McCormick, 2013, p. 97).

Aunque en la cita se puede observar claramente que la intención de Pettit es evitar el peligro que representa la tiranía de las mayorías, parece que el autor, como lo sugiere McCormick (2013), es más cauteloso hacia el pueblo que hacia las elites, pues concibe al primero como voluble, no informado o ignorante, e influenciado por las emociones, lo que hace de la capacidad de juzgar del pueblo más proclive a la irracionalidad colectiva, mientras que un número reducido de representantes elegidos puede garantizar mejor la imparcialidad, la sabiduría y el bien común. No obstante, Pettit ignora que instituciones contramayoritarias que él defiende, como las cámaras altas del parlamento o las cortes supremas, han sido históricamente y empíricamente susceptibles a la cooptación de las elites y sus intereses privados.

En este mismo sentido, De Francisco (2004) critica ese sesgo elitista y oligárquico del constitucionalismo republicano, de corte liberal con el que se identifica Pettit, en la medida en que históricamente sus instituciones contramayoritarias (el bicameralismo, el veto presidencial y el control judicial de las leyes) tuvo dos funciones principales: “bien permitir la representación separada y privilegiada de la nobleza hereditaria, bien defender los intereses de las minorías hacendadas, bien ambas” (p. 81). De este modo, dicho arreglo institucional, además de que no es imprescindible para garantizar la anhelada división de poderes o para alcanzar el equilibrio de pesos y contrapesos para que las decisiones sean lo más serenas y razonables posibles, sobre todo pretende ser un freno contra la soberanía popular. Por un lado, defiende abiertamente la supremacía de una cámara alta, que es minoritaria en relación con la otra cámara (el Senado), sobre una cámara baja, que estaría compuesta por representantes del pueblo (Cámara de Representantes o Congreso de los Diputados); y, por otro lado, sacraliza una supuesta neutralidad e independencia del poder judicial, que, como es natural por estar compuesta de hombres y mujeres, es también proclive a pasiones partidarias y anhelos de poder (De Francisco, 2004).

A pesar de que no se pueda ocultar dicho sesgo o tendencia oligárquica en el republicanismo, tampoco se puede negar que han existido otras corrientes que no identifican la tiranía de la mayoría con soberanía popular, ni que conciben a ésta como opuesta al gobierno de la ley. Se trata de republicanismos que, en la vía trazada por Maquiavelo, Rousseau, Marx, Harrington, Jefferson, entre otros, se vinculan con principios democráticos y en un horizonte emancipatorio. Aunque las denominaciones varían y algunas tienen sus particularidades — a pesar de que en ocasiones se entrecruzan y se asumen como intercambiables—, uno de los aspectos centrales es que toman distancia del sesgo oligárquico y liberal. Así pues, republicanismo democrático (McCormick, De Francisco, Quintana), republicanismo radical (Leipold), republicanismo socialista (Roberts, Domènech), republicanismo plebeyo (Bertomeu), republicanismo crítico (Gädeke), republicanismo transmoderno (Castro-Gómez), o republicanismo populista (Rinesi, Muraca, Cadahia, Biglieri, Coronel), son todas expresiones de una aguda crítica antioligárquica cuyo núcleo es la soberanía popular. De ahí que, solo con fines expositivos, voy a condensar dichas expresiones en el concepto de *republicanismo popular*.

De acuerdo con Leipold et al. (2020), en esta tradición dentro del republicanismo no se ve al pueblo con sospecha o como algo contra lo que hay que protegerse, porque, por el contrario, es la activa e

igualitaria participación política de la ciudadanía, a través del conflicto, la que es concebida como la garante clave, junto con el entramado institucional, de la libertad, la igualdad y la solidaridad. En esta caracterización hay varios elementos en juego que es necesario analizar. En primer lugar, el antiguo principio republicano de la *vida activa* es asumido en toda su radicalidad, pues el bien común —en tanto eje normativo de toda república— se comprende, se define y se alcanza en la medida en que los y las ciudadanas participen activamente en los asuntos públicos. Por eso el pueblo es el soberano, la fuente de poder y legitimidad. Pero esto no significa rechazar el gobierno de la ley, ya que las leyes, que garantizan la primacía del bien común sobre el interés particular, son el producto y el reflejo del mandato popular. En otras palabras, y como lo señala Castro-Gómez (2019) en alusión a Rousseau, el pueblo es soberano, pero no gobierna; quien gobierna son las leyes que el mismo pueblo se ha instituido. Por tanto, la soberanía popular no remite a un poder ilimitado o a un ejercicio arbitrario del poder, sino fundamentalmente al ejercicio de la función legislativa por el pueblo.

En segundo lugar, el énfasis en la soberanía popular es inseparable de la lucha contra toda forma de dominación. Por esta razón, y aunque diferentes autores, como Leipold (2020) o Gädeke (2020), coinciden en que la concepción de libertad como no-dominación de Pettit tiene un potencial crítico muy significativo¹¹², las expresiones de republicanismo popular pretenden, por un lado, extender la aplicación del concepto de dominación, no sólo al ámbito político, sino también al ámbito económico y social; y, por otro lado, enfatizar el proceso estructural y sistemático que le subyace. Que la dominación sea concebida como un fenómeno estructural y sistemático quiere decir que no es reducible a interacciones discretas entre individuos particulares, porque tiene que ver, ante todo, con la forma en que se producen y reproducen socialmente ciertas relaciones de poder. Como lo describe Bertomeu (2021), se trata de ir más allá de una “supuesta dominación intencional personal, interpersonal o grupal sin relación con estructuras o instituciones, o entre agentes intencionales con distinto poder de dominación” (p.36). Por eso, la institución social de la propiedad es una forma de dominación crucial que es concebida como un obstáculo para una república social igualitaria. La libertad como no-dominación tendría que ver entonces con las bases materiales en las que se asienta la existencia social de los dominados y los dominadores. De ahí que la libertad republicana resida

¹¹² A diferencia de aquellos autores, Bertomeu (2021) y Costa (2021) son muy críticas respecto a la incapacidad que tiene la teoría de la dominación de Pettit, debido a su “ecumenismo” metodológico, para dar cuenta en tanto dominación de casos concretos como la concentración de la propiedad en pocas manos, la constitución oligopólica de los mercados o políticas confiscatorias de la libertad hacia personas migrantes.

en tener la existencia materialmente garantizada y la igualdad consista en la universalización de esa libertad (Bertomeu, 2021, p. 51, 54). Si la igualdad es comprendida como la condición de la libertad, el Estado republicano, desde esta perspectiva, tiene la función de intervenir para corregir las desigualdades sociales a través de mecanismos redistributivos de la riqueza (Castro-Gómez, 2019).

En tercer lugar, el papel de la virtud cívica es fundamental para facilitar la participación política de la ciudadanía. Sin embargo, como es de esperarse, la virtud tiene acá otro color. Tal como lo sostiene Gourevitch (2020), la teoría convencional de la virtud cívica parece conservadora o reaccionaria porque asume que una función del Estado es inculcar o instruir de manera coercitiva en la ciudadanía ciertos valores para que se desarrollen cualidades que contribuyan a preservar las instituciones. Sin embargo, en la basta tradición del republicanismo, más de corte socialista, se puede rastrear una concepción de las virtudes cívicas como cualidades, no para preservar, sino para transformar la sociedad. Son dos rasgos los que distinguen esta concepción: por un lado, se identifican las virtudes cívicas con formas de solidaridad (fraternidad¹¹³) o de acción colectiva que incorporaban a los grupos excluidos para desafiar las desigualdades existentes; y, por otro, la cultivación de las virtudes deja de ser una función estatal y pasa a configurarse dentro de prácticas de autoeducación y autoorganización.

Y, en cuarto lugar, existe un reconocimiento de la centralidad del conflicto o antagonismo en la política, pero, ante todo, como condición de posibilidad de la vida republicana. Como es bien sabido, este énfasis proviene principalmente de Maquiavelo, quien consideraba que la política no tiene que ver con buscar la armonía o la reconciliación total de la sociedad, sino que la política está atravesada por la inevitabilidad del conflicto. Para Maquiavelo, toda república se configura a partir del conflicto o antagonismo entre dos humores o deseos: el deseo de los notables de dominar y el deseo de la plebe o el pueblo de no ser dominados. Y es por eso que la libertad y la igualdad son posibles gracias al conflicto, porque no son condiciones naturales de los seres humanos, sino que son “conquistas políticas fruto del antagonismo entre diferentes fuerzas” (Castro-Gómez, 2019, p.

¹¹³ Justamente, el trabajo de Antoni Domènech (2004) apunta a una reconstrucción histórico-filosófica del concepto de fraternidad, como virtud cívica republicana, a lo largo de la tradición socialista. La fraternidad era concebida como la universalización de la libertad/igualdad republicana, pues emanciparse de la dominación patriarcal-patrimonial significaba hermanarse horizontalmente. No obstante, con la creciente participación de las mujeres en la lucha política desde el siglo XIX, la idea de una asociación específicamente masculina bajo la figura de la *fraternidad* da paso a una hermandad más amplia bajo la figura de *solidaridad*.

163). Las instituciones republicanas no pretenden entonces eliminar el antagonismo, sino darle apertura a su manifestación estrictamente política, es decir, evitando que se degeneren en conflicto violento o guerrero, ya que puede desintegrar la comunidad política. Esto no significa que no haya lugar para los acuerdos o las vías de resolución. Por supuesto que esto es necesario, pero sobre la base de la inevitabilidad del conflicto, no de una ilusoria finalidad de completa armonía social.

De acuerdo con Luciana Cadahia y Paula Biglieri (2022), el énfasis en el conflicto es un eje diferenciador de los republicanismos de carácter popular respecto de los republicanismos oligárquicos de corte liberal, ya que estos se concentran en la dimensión consensual de las instituciones y conciben que la libertad ciudadana se consigue mediante el consenso y la disolución del antagonismo o la resolución de las conflictividades. A partir de este marco de diferenciación, y retomando el camino abierto por Eduardo Rinesi y Matías Muraca (2011), se sugiere una fructífera posibilidad de pensar el republicanismo y su relación con el populismo, ya que conciben este último concepto aludiendo a una experiencia que construye poder popular a través del conflicto. Aunque la propuesta teórica de un republicanismo populista o de un populismo republicano es bastante polémica, incluso dentro de los republicanismos populares —por ejemplo, Bertomeu (2021) lo considera un oxímoron—, es sugestiva por diferentes razones, y una de ellas es que permite volver a abordar de manera un poco más explícita la idea expuesta anteriormente sobre la manera en que se puede repensar el Estado en clave posfundacional. Es por esto que considero relevante exponer a continuación algunos elementos principales de esta propuesta teórica junto con algunas de sus limitaciones.

La intención de conferirle cierta dignidad al concepto de populismo —concepto que, como es sabido, tiene un sentido peyorativo en la tradición del pensamiento político al identificarse con demagogia, antiinstitucionalismo, arbitrariedad, personalismo, manipulación, ambigüedad o anomalía— puede rastrearse al trabajo de Laclau. Para este autor, el populismo alude a la lógica de la política misma, esto es, a la operación de constitución de la política a partir del exceso que supone la construcción de un sujeto que no está dado ni es idéntico a sí mismo, que es el pueblo. Prolongando dicha intención de Laclau, pero enfocándose más en el sentido específico del populismo, y no tanto en su formalización o universalización, Rinesi y Muraca conciben como

característico un núcleo conflictivista o agonal¹¹⁴. Es decir, la especificidad del populismo tiene que ver con la necesaria puesta en escena de una “confrontación entre los intereses del ‘pueblo’ y los de los sectores que lo amenazan o lo niegan: el anti-pueblo, los ricos, la oligarquía”, entendiendo estas, no como categorías sociológicas, sino como políticas, ya que “definen identidades que se configuran en la oposición y *a través* de la oposición con otras” (Rinesi y Muraca, 2011, p. 63).

Esta centralidad del antagonismo en el populismo se vincula con la tesis maquiaveliana acerca del conflicto como condición de posibilidad de la libertad y de las leyes que la garantizarían. Para Rinesi y Muraca, son las leyes y las instituciones las que definen el lugar de lo universal como instancia que va más allá de los intereses particulares en pugna, pero que se configuran a través de esta pugna como cosa pública. Es decir,

hay república porque hay, gracias a las instituciones y a las leyes, un campo, un terreno, un horizonte común, un espacio que, por así decir, es de todos, es *universal*, pero al mismo tiempo, sólo hay república (sólo podemos evitar que la república se corrompa y se pierda, o se convierta en otra cosa) cuando ese campo común es un campo... *de batalla*: un campo donde se encuentran (en el doble sentido de que se reúnen y de que se *enfrentan*) los deseos, intereses y valores *contrapuestos* de los distintos sectores sociales, de las distintas *particularidades* que, de modo insanablemente conflictivo, conforman el cuerpo social. (Rinesi y Muraca, 2011, p. 66)

Es por eso que, para estos autores, la tradición republicana popular se puede asociar, e incluso homologar, a la tradición populista. De hecho, Rinesi (2016) va más allá al afirmar que, en el contexto latinoamericano, el populismo es una de las formas en que se ha desarrollado el republicanismo. En efecto, gobiernos denominados progresistas como el de Evo Morales en Bolivia, Cristina Fernández de Kirchner en Argentina, Lula da Silva en Brasil o Rafael Correa en Ecuador, a pesar de sus particularidades, reflejarían esa convergencia de la lógica populista y la republicana. Según Cadahia y Biglieri (2022), en estos procesos se hace inteligible una articulación entre los liderazgos políticos y las demandas populares que tiene el potencial de reconfigurar las instituciones estatales desde abajo, disputando las formas estatales oligárquicas sedimentadas, para

¹¹⁴ No obstante, es necesario resaltar que para estos autores el populismo tiene un carácter dual como producto de la doble significación del concepto de pueblo. El populismo se definiría por su ambivalencia conflictivista y consensualista en la medida en que corresponde con la ambivalencia del *pueblo como parte* y *el pueblo como todo*. De ahí que las críticas al populismo desde la derecha tiendan a resaltar un excesivo carácter combativo o confrontacional y que las críticas desde la izquierda tiendan a resaltar una falta de combatividad al pretender buscar acuerdos y consensos entre grupos antagónicos.

evitar que el derecho sea un mecanismo de conservación de privilegios de las minorías y despojo de las mayorías, y se convierta en un mecanismo de ampliación de derechos para las mayorías.

Para Cadahia (2018), es necesario cuestionar el marco de sentido que establece una oposición constitutiva entre republicanismo y populismo al identificar de forma maniquea el primero como lugar de medida y el segundo como lugar de un exceso:

¿desde qué lugar de enunciación la política debe mirar con malos ojos los excesos y con buenos la medida? ¿No ha sido el exceso de la revolución haitiana lo que mostró las paradojas del espíritu ilustrado que promulgaba la universalidad de los derechos del hombre, a la vez que justificaba la esclavitud en otras latitudes? (...) ¿No son estos excesos los que muchas veces instituyen derechos mientras el lenguaje de la medida sostiene las desigualdades estructurales del sistema-mundo? (Cadahia, 2018, p. 54).

El exceso del populismo tiene que ver con esa conflictividad que señala Rinesi y Muraca, pero también, como sostiene Cadahia, con el elemento de los afectos. Justamente, los afectos, y la sensibilidad en general, han sido invisibilizados y negados en el pensamiento político sobre la base de una supuesta superioridad de la racionalidad. Se ha asumido que la política tiene que evitar la dimensión afectiva por irracional, porque supone un exceso peligroso, tal como las pasiones de los pueblos. Pero la apelación a los afectos, al sentido común en su dimensión estética o sensible, puede concebirse como otra forma de relación con las instituciones, y allí radicaría, según la autora, el potencial de articular el populismo y el republicanismo. No se trata de fusionar las dos tradiciones o de vincularlas en una síntesis superadora, sino de pensar la posibilidad de una “contaminación especulativa” entre ambas. Es decir, se trata de pensar en qué medida el republicanismo tiene necesidad del populismo y viceversa: si el populismo requiere del republicanismo para no sucumbir en despotismo, el republicanismo tiene necesidad del populismo para evitar su deriva oligárquica. Así pues, cuando se olvida la dimensión popular del republicanismo se corre el riesgo de convertir la libertad y las instituciones en mecanismos para garantizar el privilegio de unos pocos, pero cuando se asume su dimensión plebeya y populista, se universalizan los valores republicanos. Según Cadahia (2018), es en el contexto latinoamericano donde se ha visto esto con más claridad:

Bajo el lema de un republicanismo saludable, los Estados oligárquicos latinoamericanos han intentado una y otra vez impedir la ampliación de derechos y el ejercicio de la libertad. Han secuestrado la figura del ciudadano y la han convertido en el privilegio de un sector minoritario

de la sociedad. Han sido las experiencias populistas las únicas formas realmente existentes de hacer extensivo el derecho, las instituciones y la libertad a sectores históricamente excluidos que, desde hacía mucho tiempo, venían abogando para sí estos *derechos a tener derechos*. (p. 62-63)

El potencial que tiene el populismo de reconfigurar las instituciones estatales tiene que ver entonces con dejar de concebir el Estado como la forma originaria de la dominación capitalista, para hacer de la forma estatal un espacio de disputa para la irrupción plebeya o un instrumento de conquistas populares de ampliación de derechos (Cadahia y Coronel, 2019). Desde esta perspectiva, no hay una oposición o antagonismo entre el pueblo y el Estado, porque éste no se asume como una forma de poder monolítica o cerrada sobre sí misma, ni como una forma universal inmutable cuyo destino es la opresión o la dominación. Por el contrario, el Estado es concebido como una “producción social porosa” que configura un espacio para el litigio o el disenso “donde los distintos actores políticos pugnan por darle forma para determinar su orientación institucional y los tipos de acumulación y distribución” (Cadahia y Coronel, 2019, p. 86). Por lo tanto, el pueblo no es la contraparte del Estado, y éste puede convertirse en un modo de mediación de lo popular, no solo —o no exclusivamente— una forma de enajenación. La originalidad del populismo, de acuerdo con las autoras, radica justamente en el potencial de construir una forma estatal no oligárquica, que sea el producto de la irrupción popular y no de una expresión elitista. La matriz de institucionalidad populista-republicana interpreta el conflicto como constitutivo de las instituciones y por eso, contrario a la matriz liberal, no pretende neutralizar el conflicto, sino expresarlo y regularlo de un modo específico a través de la articulación de liderazgos políticos, los afectos y la movilización popular.

Ahora bien, esos elementos claves del populismo (los afectos y los liderazgos políticos) también pueden comprenderse como factores que obstaculizarían su aspiración republicana, ya que los afectos se pueden movilizar hacia posturas inmunitarias de desigualdad y rechazo hacia lo otro o lo diferente, y los liderazgos políticos fuertes pueden tender a abandonar la mediación popular y a concentrar el ejercicio del poder de manera arbitraria en la figura de un líder carismático y “heroico” (personalismo y cesarismo). Justamente, esto es lo que se ha puesto de manifiesto con los gobiernos de Trump en EE. UU. o Bolsonaro en Brasil, y otros proyectos similares que han alcanzado recientemente grandes posibilidades de llegar al poder del Estado a través de elecciones,

como el de Milei en Argentina, Marine Le Pen en Francia o Vox en España; todas estas expresiones denominadas también como populistas. Cadahia y Coronel (2019), siguiendo a Gramsci, son conscientes de que las experiencias populares están atravesadas por fuerzas reactivas y fuerzas emancipadoras. Por un lado, las reactivas se configuran sobre la base de un anhelo de restituir una identidad que se asume como perdida y delimitando un “nosotros” frente a un “otro” externo que es visto como una anomalía a eliminar, pues es la que produciría dicha pérdida. Por otro lado, las emancipadoras diluyen esa delimitación inmunitaria a través de la igualdad en la diferencia; no para recuperar una identidad ya establecida que se ha perdido, sino para construirla desde sus múltiples posibilidades de sentido. Dicho de otra manera, la dimensión reactiva organiza las diferencias a través de la homogeneidad, mientras que la dimensión emancipatoria la organiza a través de la articulación, esto es, no suprimiendo la heterogeneidad de las diferencias. De ahí que para Cadahia y Biglieri (2021) sea más apropiado hablar de fascismo (neofascismo o postfascismo), y no de *populismo de derecha*, cuando se condensa esa dimensión reactiva en determinados proyectos políticos: “Ni Trump, ni Le Pen, ni Farage, ni Vox, ni Amanecer Dorado, ni Orbán, ni Erdoğan, ni Bolsonaro son populistas. Para ellos solo cabe la etiqueta de un fascismo neoliberal” (p. 40). En efecto, para las autoras, la distinción entre populismo de derecha y populismo de izquierda no sólo no es útil, sino que tampoco se sostiene una vez se admite que el populismo no se reduce a una simple estrategia política o ideológica (dimensión óptica), porque es comprendido, ante todo, en su dimensión ontológica. Es decir, el populismo alude a la dimensión constitutiva de la política misma, en la medida en que es expresión del antagonismo desde el cual se construye hegemonía y se articula la heterogeneidad a través de la lógica de la equivalencia sobre la lógica de la diferencia, tal como ya lo había propuesto Laclau.

Sin embargo, aunque entiendo las razones que llevan a las autoras a rechazar la distinción entre populismo de izquierda y populismo de derecha, porque, por un lado, es cuestionable la identificación de experiencias ideológicamente tan distintas como la de Lula y la de Bolsonaro, y, por otro lado, puede conducir a la inutilidad del concepto, ya que todo podría ser populismo en términos peyorativos —o, mejor, todo lo que no se alinea al marco normativo de la democracia liberal—, pensar en un populismo sin adjetivo o “a secas”, incluso si es concebido en su dimensión ontológica o como la articulación de las fuerzas emancipatorias del pueblo, también puede resultar

problemático¹¹⁵. Primero, porque no se pueden omitir ciertas semejanzas en varias experiencias populistas, aunque se encuentren en lugares opuestos en el espectro político, como la forma de irrupción en el escenario político, la manera de comunicar su gestión o en el ejercicio de poder centrado en una personalidad fuerte —pienso particularmente en la extraña similitud que tiene en ese sentido la figura de Chavez y de Trump—; y segundo, porque el esfuerzo por vincular de manera casi teleológica el populismo con una dimensión emancipatoria puede llevar a ignorar su dialéctica interna o su propia degeneración, esto es, ignorar que el populismo no es inmune a su deriva personalista y cesarista, sobre todo cuando uno de los rasgos específicos del populismo, siguiendo la argumentación de Laclau que retoman las autoras, sea la emergencia de un líder que articule la cadena equivalencial de demandas populares. El problema, por tanto, es que la centralidad del líder en la lógica populista puede conducir a un fortalecimiento desbordado de esa persona que se asume como la encarnación del pueblo, o que se asume como indispensable para llevar a cabo la voluntad popular, pero que al final puede terminar debilitando las instituciones republicanas y la propia soberanía popular. A pesar de que en la propuesta de Cadahia y Biglieri se sugiera una articulación productiva entre populismo y republicanism, no es del todo claro cuáles serían los mecanismos institucionales que podrían evitar o frenar esa deriva personalista.

Otro inconveniente que encuentro en la propuesta del populismo republicano es que parece depositar todo el potencial emancipatorio de la movilización popular en la mediación estatal. Es decir, parecería reducirse a una propuesta estado-céntrica en la que se desconoce la relevancia política de las instituciones populares y su posibilidad de articulación con el entramado institucional republicano. Esto puede deberse a dos razones: al énfasis que deciden poner en la reconfiguración estatal producto de la contaminación de la lógica populista, y a su oposición a la política autonomista de corte decolonial que rechaza el republicanism por identificarlo como el dispositivo de la dominación capitalista moderna/colonial¹¹⁶. A pesar de los inconvenientes

¹¹⁵ Otras críticas muy interesantes a la concepción de Cadahia y Biglieri sobre un populismo sin adjetivos pueden encontrarse en Bosteels (2023) y Brown (2021).

¹¹⁶ En efecto, tanto Cadahia y Coronel como Castro-Gómez, a pesar de sus diferencias, coinciden en una pretensión de recuperar el republicanism contra dicha tendencia decolonial, pero evitando al mismo tiempo el eurocentrismo que la tradición republicana pueda traer consigo y reconociendo su rol en el dominio colonial. Por el lado de Cadahia y Coronel (2021), proponen una línea de investigación para desarrollar la teoría republicana prestando atención a los estudios historiográficos que muestran el papel que ha tenido América Latina y el Caribe en la construcción del republicanism plebeyo en clave anticlasista, feminista y antirracista. Y por el lado de Castro-Gómez (2019), utilizando la categoría de *transmodernidad*, busca “*atravesar políticamente* la modernidad desde otros ‘lugares de enunciación’, precisamente los que fueron excluidos por el republicanism moderno (...) [y que] se apropian de esos criterios normativos para ‘negar’ su forma occidentalizada y eurocéntrica” (p. 199).

mencionados, pienso que es muy potente la idea de reconfiguración de las instituciones estatales por el exceso que constituye la soberanía popular, algo que esta perspectiva del populismo republicano pone sobre la mesa de manera explícita. Adicionalmente, es una idea interesante para rastrear los elementos institucionales republicanos que permitirían un encuentro con la democracia radical, que es justamente lo que se examina a continuación.

3.3 Los elementos institucionales del republicanismo popular y de la democracia radical

Como se ha podido entrever en lo expuesto anteriormente, el republicanismo popular coincide en diferentes aspectos con la democracia radical: su distancia con el liberalismo y su apuesta antioligárquica, el énfasis en la participación ciudadana o en la soberanía popular, y la centralidad del conflicto. Si el entramado institucional republicano se configura a partir de esos aspectos, entonces es de esperar que los elementos institucionales de ambas tradiciones también coincidan. Ese es el caso de algunos elementos en las instituciones plebeyas que se pueden rastrear y prolongar de la obra de Maquiavelo, tal como lo sugiere McCormick (2011): por ejemplo, combinación de elección y sorteo para ocupar cargos públicos y tribunas o asambleas populares con capacidad de veto, de destitución y para convocar referendos. Por su parte, Gädeke (2020) propone recuperar la idea kantiana y rousseauiana de una separación funcional de poderes en la que las tres ramas no se vigilan entre sí, sino que sus tareas permanecen estrictamente separadas, y donde la función legislativa constituye la propia soberanía popular. En relación con esto, De Francisco (2004) identifica en el unicameralismo una forma institucional más democrática y eficiente, en comparación con el bicameralismo que tiende a ser elitista y oligárquico, para garantizar la participación popular en el poder legislativo, junto con una división de poderes *diacrónica* que estimula también la participación ciudadana. Dos elementos institucionales de esta división diacrónica, y que, según De Francisco, diversos autores del republicanismo democrático y socialista —como Harrington o Marx— han puesto sobre la mesa, son, por un lado, la brevedad de mandatos, y, por otro, la “no-reelegibilidad” de los cargos públicos.

En efecto, como se señalaba en el capítulo anterior, una de las innovaciones institucionales que Marx consideraba valiosas en la experiencia de la Comuna era la puesta en práctica del principio de mandato imperativo que se vincula con la idea de brevedad y rotación en los cargos públicos. Según Leipold (2020), esta es una de las tres dimensiones, o elementos institucionales, que

permiten ver cómo el pensamiento político de Marx fue formado por una herencia republicana popular. La segunda tiene que ver con su preferencia por la supremacía legislativa sobre la ejecutiva —idea que retoma Gäddeke, como se veía líneas atrás—, y la tercera con el control popular sobre los funcionarios de la administración pública y sobre los órganos represivos.

Ahora bien, pareciera que el republicanismo popular coincide de tal manera con la democracia radical, que podrían difuminarse sus fronteras. Y esto es aún más complejo cuando se reconoce el hecho de que, por un lado, diversas experiencias políticas de democracia radical, como la Comuna o los Consejos de trabajadores, se hayan asumido dentro de la tradición republicana al proclamar que su lucha es por una *república universal*, una *república social* o una *república de consejos* —aunque también por una cuestión de principios, como el de la universalización de la política (la participación activa de la ciudadanía) o el de la igualibertad—; y, por otro lado, el que varios autores analizados en capítulos anteriores, como el propio Abensour, Balibar, Merleau-Ponty y Arendt, también se inscriban dentro de la tradición republicana de corte popular.

Es más, se podría pensar que se trataría incluso de la misma *cosa política*, pero visto desde ángulos distintos: si la democracia es comprendida como una forma de acción, más que como régimen político, porque se busca enfatizar su dimensión instituyente, el republicanismo parecería entonces aludir a la dimensión instituida. Sin embargo, el asunto se complica al tener en consideración tres aspectos: primero, puede resultar bastante simplista concebir una y otra experiencia política de manera unidimensional, puesto que el republicanismo, si bien remite a una forma de poder instituido, desde su vertiente popular y plebeya se reconoce la centralidad de la soberanía popular y su capacidad instituyente para la reconfiguración estatal. Y por el lado de la democracia en sentido radical, tal como se ha mostrado previamente, tampoco se puede reducir simplemente a un momento destituyente-instituyente de irrupción, interrupción o efervescencia, sino que busca ganar estabilidad a través de un proceso singular de institucionalización. En otras palabras, el juego entre lo instituyente y lo instituido es fundamental tanto en el republicanismo popular como en la democracia radical. Segundo, mientras que el republicanismo, como se ha expuesto anteriormente, supone la intervención del Estado para garantizar la libertad como no dominación y las condiciones materiales e institucionales que harían posible el bien común, la democracia radical, por su parte, supone un proceso de institucionalización no estatal. Y tercero, es posible hacer una diferenciación entre la *res pública*, a la que apunta evidentemente el republicanismo, y la *res común*, a la que

apunta la democracia radical. Lo común, como se explicaba en el capítulo anterior y como lo señala Quintana (2020), significa co-actividad de puesta en común, es decir, implica un proceso de subjetivación que afirma una capacidad de visibilidad, intervención, desestabilización y desarreglo de las fronteras que configuran un espacio público ya definido en torno a quien puede o no puede intervenir, y qué asunto puede o no puede ser digno de consideración. Desde esta perspectiva, el conflicto político tiene que ver con el desarreglo de esas fronteras, y por eso lo común se diferenciaría de la *res pública* en la medida en que ésta es comprendida como espacio que, si bien da lugar al conflicto, finalmente pretende resolverlo, regularlo e institucionalizarlo.

De modo que, a pesar de que la democracia radical y el republicanismo de corte popular puedan ser parte de una misma tradición, y por eso comparten varias características de fondo y en ciertos elementos institucionales, considero que no son equivalentes o no se pueden identificar de manera simplista. No obstante, su encuentro es productivo para pensar relaciones de reciprocidad, o de mutua reconfiguración, desde el intersticio que supone una postura intermedia entre el estado-centrismo y el antiestatismo. Es decir, por un lado, el que las instituciones republicanas sean instituciones estatales no significa que necesariamente el republicanismo se reduzca al estado-centrismo. En efecto, existen teorías republicanas estado-céntricas tanto de corte oligárquico como popular, pero también se abre un campo no estado-céntrico en el que las instituciones estatales, por lo menos teóricamente, pueden reconfigurarse cuando se reconoce el exceso que supone la democracia como forma de acción y sus instituciones autónomas, populares o insurgentes. Dicha reconfiguración puede consistir en evitar la lógica oligárquica, integradora y totalizadora del Estado para dar pie a un entramado institucional que amplía derechos en beneficio de la mayoría y que garantiza la participación política activa. No se trata de promover u organizar desde arriba la formación de comunas, consejos comunales u otros espacios aparentemente autónomos en los que supuestamente tendría lugar el ejercicio de la soberanía popular —como fue el caso de Venezuela durante el gobierno de Chávez, que terminó siendo una manera de burocratizar la energía de los movimientos populares a través de su cooptación¹¹⁷—, sino de la idea de un Estado, contradictorio

¹¹⁷ Esta crítica al carácter paternalista-clientelista de la propuesta chavista la realiza Quintana (2020) apoyándose en Raquel Gutiérrez: los consejos comunitarios que fueron fomentados y creados estatalmente para, en principio, ampliar la participación, terminaron reduciendo las posibilidades políticas de la población, porque se configuró como un andamiaje “regulado y autorizado estatalmente, con criterios y mecanismos que fijan y cierran las formas de intervención” (p. 375), limitando, además, su carácter como espacio consultivo y no de creación de decisiones populares. Para profundizar en un análisis sobre el desarrollo y las contradicciones de los consejos comunales en Venezuela véase Azzellini (2017).

y poroso en sí mismo, que escucha y actúa bajo *mandatos populares*¹¹⁸, reconociendo que estos son producto de aquel exceso irreductible de las prácticas democráticas.

Por otro lado, considero que el encuentro o exposición de la democracia radical con el republicanismo popular problematiza, matiza y confiere otro sentido a uno de sus rasgos específicos: su oposición al Estado. Tal como se exponía en los capítulos 1 y 2, las concepciones radicales de la democracia, como la de Abensour y Balibar, sostienen que la democracia no se puede reducir simplemente a un régimen político porque alude más bien a una forma de acción que irrumpe el orden establecido afirmando la igualdad y orientándose contra la dominación, contra el Estado. Aunque esta tesis pueda ser útil para, primero, cuestionar una concepción reduccionista de la política en la que el Estado tiene el monopolio de la política o es la forma acabada de la política; segundo, visibilizar o dar sentido a formas de acción política que no son estatales, pero que son la expresión de una actividad autoinstituyente; y, tercero, dar relevancia a la operación de reducción democrática en la que se reconoce al Estado como solo una parte, no como el todo; también tiene, por lo menos, tres grandes desventajas: la primera es que da lugar asimismo a una concepción reduccionista del Estado donde éste es definido exclusivamente como dispositivo de dominación; la segunda es que afirmaría un binarismo excluyente y maniqueo en el que la democracia se configura en una relación de exterioridad frente al Estado, esto es, la democracia como agencia de emancipación se definiría como lo absolutamente otro al Estado como agencia de dominación; y, la tercera, que da pie a que se interpreten las concepciones radicales de la democracia como ingenuas por su aparente desconocimiento del papel que juega el Estado en las condiciones de posibilidad para la emancipación. Es decir, ¿acaso el Estado no puede ser disensual y ser lugar de disputas emancipatorias? Justamente, lo que se ha examinado a lo largo de este capítulo es que la forma-Estado no es equivalente sin más a la dominación y que sus instituciones pueden reconfigurarse desde el impulso republicano de corte popular.

¹¹⁸ La idea de mandatos populares está muy presente en la práctica política de múltiples movimientos en América Latina. Diego Castro (2022) lo define como “una forma política que fija sus mayores esfuerzos en su carácter autónomo y autodeterminada, produciendo, a la vez, una estrategia particular de vínculo con el Estado que le permite extender su autonomía y afectar los equilibrios generales” (p. 203-204). Es decir, se trata de una forma de acción política que no es antiestatal, porque busca incidir en el ámbito de las instituciones estatales, pero que tampoco es estado-céntrica, porque se produce desde la acción colectiva que genera espacios autónomos alterando las relaciones de mando-obediencia. La política de mandatos “despliega una lucha escalonada y decisiva para hacer que quienes mandan obedezcan, incluyendo en este esfuerzo la creación de mecanismos permanentes destinados a garantizar y sostener el mandato” (p. 202).

Por lo tanto, esto obliga a aclarar dicha tesis de oposición constitutiva: la democracia como forma de acción se despliega contra el Estado, *pero en tanto lógica totalizadora, integradora y de dominación*. Pienso que la exposición de la democracia radical con el republicanismo popular sugiere resaltar o prolongar ciertos elementos que ya se encuentran en Abensour y Balibar, incluso más allá de los propios autores, para evitar una interpretación antiestatista y situarla en una postura no estado-céntrica. Uno de esos elementos es el de la operación de reducción al Estado que analiza Abensour en su lectura de Marx, y otro es el de la posibilidad del Estado de configurarse como proceso de democratización de la democracia que es propuesto por Balibar¹¹⁹. Pero también en las experiencias concretas de democracia radical examinadas anteriormente se podría resaltar más esta disposición no estado-céntrica. Por ejemplo, en la intención de no marginar los procesos de autonomía y de arreglo institucional para la producción de lo común desconociendo el Estado, pero también en el uso contrahegemónico del derecho y de las instituciones estatales —al respecto, la experiencia de Cherán y del MST son particularmente dicentes—. En definitiva, se trata de resaltar el carácter excesivo de la acción democrática y su institucionalización singular en un doble sentido: primero, en el sentido de que es irreductible, que su irrupción no puede ser completamente reglada, integrada, contenida o prevista en todas sus posibilidades por la lógica estatal; y, segundo, que, a pesar de esto, no se sitúa en una exterioridad absoluta frente al Estado, porque en la medida en que el *demos* no es lo *otro* del Estado, su disposición permanente contra los mecanismos y las prácticas desiguales, excluyentes o de dominación que pueden cristalizarse en las instituciones estatales incita a su reconfiguración. Sin embargo, la cuestión sobre cómo comprender o dar sentido, más que solucionar, estas contradicciones, sigue revelando la perplejidad que supone la indeterminación ontológica de la democracia y el rasgo salvaje, indomesticable, de la conflictividad política.

¹¹⁹ Ambos elementos han sido expuestos en el capítulo 2.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo se ha pretendido mostrar en qué sentido la democracia, entendida como una forma de acción, supone un impulso instituyente y, por tanto, que no conduce a una oposición constitutiva hacia toda institución, todo proceso de institucionalización o hacia toda forma política. Y si bien las diversas configuraciones institucionales que se pueden enmarcar en la perspectiva de una concepción radical de la democracia, como las que se han analizado acá, no son estatales, de la misma manera que no se puede afirmar que la democracia radical es antiinstitucional sin más, tampoco se puede sostener que es antiestatal sin más. Esto debido a que la comprensión de la democracia que se ha analizado en este trabajo puede ubicarse más conveniente y coherentemente en una postura no estado-céntrica. A continuación, presentaré de manera sintética el recorrido en la argumentación que ha conducido a dichas consecuencias, señalando también otras tesis secundarias que funcionan en algunos casos como premisas y en otros como derivadas.

La primera idea que quisiera ensayar como punto de partida es la defensa de la democracia, tanto a nivel conceptual —esto es, la defensa del concepto de democracia— como a nivel fenoménico —me refiero a las diversas experiencias, prácticas e instituciones a las que alude el concepto de democracia—. Contrario a lo que piensan Žižek, Badiou o Dean, considero que la democracia no está inexorablemente presa del capitalismo ni del liberalismo, y que su concepto no solo tiene una función analítica o explicativa —para dar cuenta de ciertas experiencias políticas—, sino que también tiene un potencial emancipatorio importante. La defensa de la democracia no significa caer en la trampa del fin de la historia o de la resignación de la democracia liberal como marco insuperable. Es decir, no se trata de resignarse a hablar el lenguaje de la democracia para evitar el lenguaje del comunismo, el socialismo, la emancipación, la revolución o la insurrección, como afirman esos autores. Se trata, por el contrario, de resaltar que su disputa política, en la teoría y en la *praxis*, es relevante porque le hace frente a los procesos de desdemocratización neoliberal y a los proyectos inmunitarios neofascistas, precisamente porque se inscribe en un horizonte emancipatorio. Porque apunta a algo más que al sistema electoral de representación, a la política profesional del parlamentarismo, al pluralismo de partidos o a una mera gestión técnica de administración pública. En cierto sentido, la democracia se orienta continuamente contra la dominación y hacia la afirmación de la igualibertad a través del conflicto; hacia la universalización

de la política y el despliegue de la capacidad de cualquiera de actuar, de aparecer como comunidad de agentes políticos y de encarnar el derecho a tener derechos, el derecho a la política.

Por lo anterior, el presupuesto para la defensa de la democracia es que ésta puede comprenderse en un sentido distinto a su acepción tradicional o liberal en la que resulta funcional al aseguramiento del orden establecido. Y es justamente ese sentido originario antioligárquico y en estrecho vínculo con la emancipación el que las concepciones radicales de la democracia intentan rescatar o reactivar. En el primer capítulo se ha sugerido una caracterización general de la democracia radical a través de cuatro elementos: crítica a la comprensión liberal de la democracia, preocupación por la revitalización de la política, rechazo a la metafísica y al fundacionalismo político, y el reconocimiento positivo de la indeterminación y del conflicto. Asimismo, se ha expuesto en qué consiste la radicalidad de estas concepciones, a saber, en la profundización de la idea de autogobierno y de *isonomía* como rasgos originarios de la democracia contra la dominación, por un lado, y en la irreductibilidad de la democracia a un fundamento último, por otro. A pesar de que esta caracterización pueda interpretarse como indicando una homogeneidad en todas las teorías de democracia radical, consideraba relevante ofrecer una diferenciación dentro de esta amplia constelación teórica por dos motivos: primero, porque hay matices significativos que algunos comentaristas críticos pierden de vista al amalgamar diversas concepciones como si se tratara de una escuela filosófica unificada; y, segundo, porque la diferenciación permite comprender mejor el cuestionamiento en torno al problema de la institución, que es el asunto principal del capítulo.

Esta diferenciación tiene como eje la cercanía o distancia con el liberalismo bajo dos categorías: democracia agonista y democracia prefigurativa. Es decir, a pesar de que en ambas existe una crítica a la concepción liberal de la democracia, la primera —en la cual se encontraría el pensamiento de Mouffe, Tully o Connolly, por ejemplo— no rompe con el liberalismo del todo, ni pretende hacerlo. De hecho, se afirma explícitamente que se trata de una radicalización de la democracia liberal, esto es, de una apuesta por integrar la centralidad del conflicto y la contestación dentro de los límites del liberalismo político. Mientras que la segunda —en la cual se encontraría Abensour, Balibar o Rancière— sí pretende establecer una brecha con el marco de la democracia liberal dando cuenta de la especificidad irreductible e indomesticable de las experiencias y prácticas democráticas que ya tienen o han tenido lugar en el aquí y el ahora.

Como se mencionaba, esta diferenciación es relevante también porque permite aclarar los cuestionamientos acerca del denominado déficit institucional en las concepciones radicales de la democracia. Si bien la crítica tiene como objetivo a ambas vertientes, pienso que no aplica de la misma manera, o, mejor, que su énfasis es igualmente diferenciado, ya que el déficit en la democracia agonista tiene que ver más con la ausencia de una teoría normativa sobre la incorporación de principios agonistas en las instituciones democráticas liberales, mientras que el déficit en la democracia prefigurativa tiene que ver principalmente con una oposición constitutiva o una incompatibilidad intrínseca entre democracia e institución. La razón de esta incompatibilidad recae en la idea de que la democracia, al comprenderse como una forma de acción, y no como régimen político, se caracteriza por ser puro dinamismo o pura actividad que impide cualquier forma de estabilidad. Pero, ¿qué significa que la democracia es una forma de acción? ¿Implica un rechazo en términos absolutos a pensar la democracia como régimen y como forma política? ¿No hay relación posible entre democracia e institución?

Tal como se ha procurado argumentar en el segundo capítulo, dicha oposición o incompatibilidad constitutiva hacia toda institución es aparente, pues, a partir de las conceptualizaciones que llevan a cabo, cada uno a su modo, tanto Abensour como Balibar, se pone de manifiesto que la democracia y la institución sólo son incompatibles si una se limita a la efervescencia de la acción y la otra se reduce al inmovilismo o a la cristalización. Sin embargo, esto no es necesariamente así, pues la democracia se comprende como una actividad instituyente que permite cierta estabilidad relativa, y la institución puede comprenderse también con una dimensión productiva de apertura y plasticidad.

Para estos dos filósofos, la democracia no es simplemente una forma de gobierno o un régimen político, en el sentido de un conjunto dado y estático de instituciones, sino una forma de acción o un proceso de prácticas y luchas permanentes. Es decir, tiene que ver más con la manera en que el sujeto democrático se hace actuando; con la aparición de la comunidad política de *todos unos* o de *ciudadanos-sujetos* que, al no ser considerados como *parte* o como interlocutores legítimos por las mismas condiciones que los vuelven subalternos, irrumpen afirmando la capacidad de gobernarse a sí mismos, de ejercer el poder-con, de encarnar la igualibertad y demandar su universalización. La intención que está detrás de una afirmación como esa es la de hacer énfasis en la dimensión dinámica, experiencial y colectiva de la democracia —que suele omitirse o negarse en otras

teorías—, más que negar taxativa o dogmáticamente su dimensión instituida. Si bien la democracia, en tanto que acción, desborda, excede o sobresignifica permanentemente lo instituido, esto es, no puede ser domesticada, contenida o neutralizada totalmente, paradójicamente se despliega como un impulso instituyente para asegurar ese espacio de aparición que ella misma ha inaugurado. ¿De dónde viene esa fuerza excesiva, esa *ilimitación*? De acuerdo con Abensour, proviene del elemento humano, de la pluralidad humana como condición ontológica de la acción política. O, en otros términos, con los cuales Balibar coincide todavía más, la ilimitación democrática tiene sentido por su carácter *an-árquico*: por su ausencia de fundamento último, por su indeterminación y contingencia específica. Para Abensour y Balibar, no hay principio o fundamento inmutable y externo a la democracia misma que la determine, la resuelva o la reconcilie de manera definitiva, y, sin embargo, esto no niega la posibilidad de fundamentos de tipo contingentes en torno a la orientación constitutiva hacia la emancipación o la igualibertad.

Precisamente, por la indeterminación ontológica y la orientación constitutiva contra la dominación, es que la especificidad de la democracia la piensan en relación con la apertura al conflicto. Es decir, las luchas democráticas se despliegan a través del conflicto, no en su negación o domesticación, pues, para estos autores, no es una imperfección, un mal o una falta que se debe evitar y que amenaza a la democracia misma. Por el contrario, el conflicto es la condición fenoménica de la democracia y lo que ésta procura evitar es su degeneración, reducción o domesticación despolitizadora en conflicto armado o guerrillista, por un lado, y conflicto discursivo o parlamentario, por otro. La democracia como conflicto político consiste, por tanto, en la emergencia de un espacio *contra*: la lógica de la totalidad plural del *todos unos* contra la lógica de mediación, integración y totalización unitaria del *todos Uno* —en los términos de Abensour—; las luchas por la igualibertad contra los procesos de desdemocratización —en los términos de Balibar—. Y más allá de lo que pueda parecer, la institución no se encuentra exclusivamente en el segundo polo, sino que es pensada como lugar de conflicto también, entre instituciones emancipatorias e instituciones que funcionan como dispositivos de dominación. Y es que la democracia necesita de la institución para no agotarse en la efervescencia del momento, para generar condiciones favorables al despliegue de otras acciones y prácticas democráticas, y para resguardar el carácter político del conflicto. Por su parte, la institución requiere de la democracia para mantener activa su plasticidad y evitar hipostasiarse, cristalizarse o sedimentarse. Para estos autores, se trata entonces de un juego permanente entre destitución, institución y reinstitución. En

consecuencia, la democracia como acción política no es intrínsecamente antiinstitucional, porque es en sí misma una actividad instituyente.

Ahora bien, tal como se mencionó en esos primeros capítulos, ni Abensour ni Balibar desarrollan o ahondan suficientemente en la resignificación del concepto de institución o su diferencia con la concepción tradicional, aunque sus intuiciones son valiosas para abrir un camino en torno a la relación entre democracia e institución. La hipótesis que se ensayó en el tercer capítulo apunta a prolongar esa vía sugerida por estos autores, pero exponiendo cómo, de la mano de Merleau-Ponty y Arendt, se pueden rastrear elementos conceptuales significativos para repensar la institución. La idea central es que su aproximación fenomenológica a la institución, ya sea de manera explícita, como en el primero, o implícita, como en la segunda, permite mostrar los límites de la teoría tradicional de la institución y resaltar su compatibilidad con la concepción de la democracia de Abensour y Balibar.

El breve recorrido por las teorías convencionales de la institución permitió mostrar que ésta es recurrentemente reducida a su dimensión instituida, cuya función principal es la de prescribir, regular o normar las conductas de los individuos. En el ámbito político, la institución es identificada con reglas formales-legales y con el Estado, y si se incorporan en ciertos casos prácticas informales, estas tienen un rol secundario. Sin embargo, y más allá de la limitación que supone el enfoque racionalista y el individualismo metodológico del «nuevo institucionalismo», otros desarrollos en ciencia política —el institucionalismo crítico, posestructuralista o agonista— señalan elementos interesantes para la reconceptualización de la institución, como la relación dialéctica entre determinación y contingencia entre los agentes y las instituciones, el vínculo entre instituciones formales e informales, cierta relevancia sobre el proceso en lugar de los resultados conductuales, o un reconocimiento de la dinámica propia de las instituciones. Tal como se mencionó en el capítulo, aunque la aproximación de Merleau-Ponty y de Arendt resuenan con estos elementos, su particular acercamiento se centra en la acción política y su fenomenalidad, lo cual añade otros elementos que conjugan muy bien con la democracia comprendida como forma de acción.

Una de las diferencias fundamentales en la comprensión de Merleau-Ponty es que la institución no se restringe a alguna función reguladora sobre las conductas, sino que alude a la experiencia de sentido del mundo con una dimensión durable y con cierta continuación entre los acontecimientos. Además, la institución se concibe como fuera de la lógica de la soberanía subjetiva, ya que no se

produce en un acto deliberado del sujeto —y, por tanto, controlado, determinado o predecible—, sino que emerge en la contingencia de la vida en plural inaugurando nuevos comienzos. Pero esto no implica una ruptura absoluta con el pasado o con la trama de sentido que ya está siempre ahí, sino que la institución supone el advenimiento oblicuo de sentido, porque no es puro olvido o pura superación. En otras palabras, para el filósofo francés, la institución es una transformación que conserva, una diferencia hacia el futuro que contiene un vínculo inmanente con el pasado. Y acá reluce una de las características del acercamiento fenomenológico a la institución, y es el foco en la entresignificación: del mismo modo que la institución implica relación con el futuro y con el pasado, ella es al mismo tiempo restricción y apertura, particularizante y universalizante, singularizante y vinculante. La institución no es reducida a lo instituido; no es concebida tanto como un marco, sino como un acontecimiento-matriz que visibiliza y posibilita la apertura de campos de sentido que, sin embargo, mantienen cierta unidad. Si la institución contiene la posibilidad de petrificarse o sedimentarse en su dimensión instituida, contiene también en sí misma la posibilidad de dinamizar la energía instituyente de la cual emerge en primer lugar. Por eso se trata de un juego continuo de reactivación creativa, como lo denomina Tassin.

Por su parte, las coincidencias que se pueden rastrear en la obra de Arendt con esa aproximación fenomenológica son significativas. Su propia fenomenología de la acción así lo insinúa, aunque va más allá del “método” y de los términos usados. Para Arendt, la institución política consiste en una organización para actuar y adquirir poder, pues es ante todo el despliegue de un espacio público para la libertad. No es exclusivamente, por tanto, un conjunto de reglas dadas y estáticas para regular conductas, sino el espacio de aparición de la libertad, de la acción y el poder-con, que es posible y se conserva, junto con la promesa, la autoridad y la memoria, gracias al juego reiterado de la acción misma enriqueciéndolo, alterándolo o redefiniéndolo. En la medida en que la institución tiene la misma lógica que la acción, escapa a la soberanía del sujeto por su relación con la pluralidad y la natalidad. Pero tampoco supone una ruptura absoluta con la tradición, la historia, el pasado o los campos ya abiertos, a pesar de que inaugura nuevos comienzos.

En definitiva, la idea de una fenomenología de la institución, tal como se puede extraer de estos dos autores, se comprende como un acercamiento no subjetivista ni intencionalista que se centra, en su lugar, en la fenomenalidad de la institución, en su aparición, visibilización o manifestación en tanto que acción política y actividad instituyente. Y por eso mismo se enmarca en la perspectiva

de las concepciones radicales de la democracia que toman como punto de partida la acción y su forma de aparición como conflicto plural, abierto e incesante. Por otra parte, la estrecha relación entre estas aproximaciones a la institución y las concepciones de la democracia descritas en este trabajo se hace todavía más patente al considerar las experiencias concretas y compartidas que retoman unas y otras: tanto Arendt, para aludir a esa “institución política nueva”, como Abensour y Balibar —para aludir a la instanciación de la democracia— retoman la experiencia comunera y consejista.

¿Qué elementos conceptuales e institucionales se pueden extraer de esas experiencias políticas concretas? ¿Más que confirmar en la práctica una teoría sobre la institución democrática radical, pueden rastrearse otros elementos que cuestionen ciertos aspectos de dichas teorías y que complementen otros? ¿Y no se podrían extraer rasgos distintos si se consideran otras experiencias y formas políticas que no se limiten a las que retoman estos autores situadas exclusivamente en el norte global? Justamente, estas preguntas, entre otras, movilizan el desarrollo del cuarto capítulo. Allí se examinaron distintas experiencias de democracia radical y su institucionalización singular: la experiencia de la Comuna de París, la de los Consejos de trabajadores y la de algunos procesos autonómicos en Latinoamérica (la de Chuimeq’ena’ en Guatemala, de Cheran K’eri y de las comunidades zapatistas en México, y del MST en Brasil).

A propósito de la experiencia de la forma-Comuna y de la forma-Consejo se mostró en qué sentido se pueden comprender como procesos de institucionalización. Es decir, contrario a la idea recurrente en la tradición del pensamiento político según la cual la Comuna de París fue un movimiento popular ingenuo e inmaduro porque no se institucionalizó —entendiendo por esto la toma del aparato estatal—; y, por otro lado, contrario al prejuicio liberal de que los consejos de trabajadores son antiinstitucionales, me interesó destacar la configuración institucional de la forma política que desplegaron estas experiencias. Sobre la forma-Comuna se destacaron tres niveles en los que las nuevas instituciones de la Comuna permitieron la dispersión del poder y la configuración de un espacio de aparición para la acción política: el Consejo Comunal, los distritos y los clubes. Por su parte, en la forma-Consejo, a pesar de las particularidades que tiene la experiencia consejista en Rusia con los *soviets*, en Alemania e Italia en 1919, Hungría en 1956 o Argentina en 2001, se puede encontrar igualmente una estructura federal en las que se articulaban las asambleas de fábrica —como institución fundamental para la elección de delegados— con otros

consejos de otras zonas. En relación con la estructura organizacional, se rastrearon diversos elementos de las instituciones de la Comuna y de los Consejos: la espontaneidad —en la medida en que no provienen de una dirección previa y centralizada—, la universalización de la política —o la ampliación de la participación política—, el desarreglo sensible o afectivo —es decir, la reconfiguración del espacio público y cotidiano como espacio de visibilidad—, el principio del mandato imperativo —que implica una nueva forma de representación distinta al parlamentarismo—, la rotación permanente de cargos y desprofesionalización de la política —que permite evitar la burocratización—, la articulación de lo social y lo político —esto es, la no difuminación de fronteras sobre funciones económicas y políticas en la configuración institucional—, la articulación de las funciones ejecutivas y legislativas —o la primacía de la función legislativa—, la indeterminación —en el sentido de que no son formas definitivas y que carecen de modelo previo—, y la apelación a lo común —es decir, el impulso de participación en la comunidad política o en la comunidad de actores sobre los asuntos comunes.

Dado que la noción de lo común es central en estas experiencias, se examinó la conceptualización que realizan Laval y Dardot por su relevancia y afinidad con las concepciones radicales de la democracia. En síntesis, para estos autores, lo común no supone una pertenencia dada (identitaria, nacional, racial, etc.), ni un conjunto de bienes dados, sino una actividad colectiva de puesta en común. Entonces, el principio político de lo común no es copertenencia, ni copropiedad ni coposesión y tampoco preexiste a la actividad, sino que emerge de esta. Por eso denominan lo común como una *praxis instituyente*. Lo común en tanto coactividad instituye, pero lo que se instituye es lo común mismo.

Esta apelación a lo común no solo está presente en la experiencia de la Comuna y de los Consejos, sino también en la de los procesos autonómicos latinoamericanos analizados, al igual que otros elementos institucionales, como la universalización de la política, el principio de mandato imperativo o la articulación entre lo social y lo político. No obstante, lo que se logró destacar de estas experiencias como rasgo particular es el impulso instituyente en relación con la territorialización, la dispersión del poder y su emergencia en la vida cotidiana o en las prácticas de reproducción de la vida. En primer lugar, el arraigo territorial remite, no a la pertenencia sobre alguna delimitación geográfica o al uso de la tierra como mercancía, sino al habitar en un espacio material y simbólico en el que se tejen prácticas y se construye mundo. Por eso, el proceso

instituyente supone la resignificación del territorio mismo. En segundo lugar, la dispersión del poder no remite a la división de poderes estatales, sino a la ampliación de la capacidad política de cualquiera y en la que se invierte o se resignifica también la relación de mando y obediencia. Y, en tercer lugar, la actividad instituyente no sólo estaría orientada hacia la afirmación de la igualibertad como lucha contra la dominación, sino que se despliega conjuntamente con la producción de lo común y el aseguramiento de las condiciones materiales de sostenibilidad de la vida. A pesar de las diferencias evidentes que tienen las experiencias políticas de los procesos autonómicos examinados en este capítulo —por el contexto en el que tienen lugar, por los sujetos o procesos de subjetivación particulares, por las raíces ideológicas y políticas que los movilizan, o por sus matices en su relación con el Estado—, pienso que comparten esos elementos en su configuración institucional, ya sea en el sistema de Gobierno Comunal Chuimeq'ena', el Gobierno Autónomo Local zapatista, en las Fogatas o Consejos de Keris en Cherán, o en los Asentamientos del MST.

A lo largo de este cuarto capítulo se ha pretendido cuestionar la tesis según la cual la institución política se reduce exclusivamente al Estado o en función de este, pues estas experiencias ponen de manifiesto configuraciones institucionales no estatales que se despliegan en la cercanía de la cotidianidad y de la acción política. En consecuencia, al mismo tiempo se ha puesto en cuestión, por un lado, la tesis que sostiene que esas experiencias son irrelevantes, ingenuas o inoperantes porque no llevan a cabo procesos de institucionalización —como se argumenta desde posturas estatistas— y, por otro, la tesis según la cual todo proceso de institucionalización conduce inevitablemente a la pérdida de la energía emancipatoria o de su función crítica frente a la dominación —como se argumenta desde posturas antiinstitucionales—. Ni lo uno, ni lo otro: a partir de estas experiencias se puede comprender cómo, dentro de sus límites, es posible el despliegue de una actividad instituyente no estatal y que, a pesar de no ser sólo destituyente, mantiene en su propio movimiento la orientación hacia la emancipación.

Por otra parte, también se ha mostrado que estas experiencias, aunque pueden enmarcarse como instancias democráticas radicales, también complejizan o matizan algunos aspectos que, particularmente en el caso de Abensour y Arendt, son sostenidos con vehemencia. Estas experiencias pueden comprenderse como expresiones de democracia radical porque se trata de espacios en los que tiene lugar la acción política orientada a la no dominación, a la igualibertad y al autogobierno. Eso supone la irrupción, aparición, o visibilidad de agentes que se constituyen

políticamente en la misma acción política —procesos de subjetivación-desidentificación—. Adicionalmente, son procesos que no se derivan ni son determinadas por formas organizativas de la política tradicional (partidos o sindicatos), aunque esto no significa que no tengan, o no pueda existir, una relación instrumental o estratégica con la forma-partido o la forma-sindicato en determinados contextos. Y si bien hay un énfasis en la desprofesionalización de la política, en la participación política robusta desde prácticas cotidianas, en la no burocratización, ni en el verticalismo autoritario, o en la representación como suplantación, esto no significa un rechazo a toda estructura jerárquica ni a la delegación, pues, como se ha visto, esas configuraciones institucionales pueden articular horizontalismo y jerarquía, autoridad y delegación, con participación directa. Además, la articulación de lo social y lo político en medio del entramado institucional, ponen en entredicho la distinción entre instituciones exclusivas para el ejercicio de la libertad e instituciones exclusivas para las necesidades vitales, pues la actividad instituyente consiste también en producción de lo común. Finalmente, son procesos que luchan permanentemente contra el Estado y su lógica de dominación, totalización, integración y mediación. Pero, aunque no tienen como objetivo la conquista del aparato estatal, esto no supone marginación o aislamiento, porque puede existir, o ya existe, una relación con el Estado —como el uso contrahegemónico del derecho, la coexistencia territorial e institucional, la defensa de derechos adquiridos o nuevos, o la defensa de un Estado antioligárquico—.

Esto último ha sentado las bases para la pregunta central que orienta todo el capítulo cinco, a saber, la pregunta por el sentido de la oposición entre democracia y Estado. El capítulo tiene como objetivo problematizar esa tesis característica de la concepción radical de la democracia, tal como es conceptualizada por Abensour y Balibar: la oposición permanente de la democracia, en tanto forma de acción política, contra el Estado. ¿Por qué problematizarla? Por tres razones: la primera es que esta oposición conduce a interpretar la democracia radical como nociva para una política emancipatoria, en la medida en que parece coincidir peligrosamente con el principio neoliberal de reducción del Estado que ha conllevado a procesos de desdemocratización —desmonte de derechos sociales, privatizaciones, limitación del Estado al aparato represivo, etc.—. La segunda, es que esa oposición puede interpretarse como antiestatal en un sentido ingenuo, en tanto que parecería afirmar la necesidad de marginación o aislamiento frente al Estado y a la sociedad en general para llevar a cabo la emancipación. Y la tercera, porque se presta para sostener un binarismo excluyente que valoraría incluso en términos de bueno y malo los dos polos de la oposición, con la

consecuencia de idealizar o romantizar las experiencias de democracia radical y a demonizar el Estado. Sin embargo, como se mostró en el segundo capítulo, la problematización o aclaración de dicha tesis ya fue sugerida utilizando las herramientas conceptuales de Abensour y Balibar. Por un lado, el rol fundamental de la reducción abensouriana y la incorporación de la hipótesis de la servidumbre voluntaria de La Boétie, insinúa que la oposición entre democracia y Estado no es externa o absoluta, sino que se da en una relación interna y dialéctica por la fragilidad inherente de la acción democrática. Por otro lado, para Balibar, la oposición entre democracia y Estado no es externa tampoco, pero porque el Estado puede comprenderse relacionalmente, contrario a Abensour que insiste en identificar la forma-Estado fundamentalmente con la lógica de dominación. En consecuencia, las configuraciones estatales, aunque no puedan denominarse en sentido estricto como democráticas, en ellas sí tienen lugar procesos de democratización.

Ahora bien, el punto de partida elegido para desarrollar más esta problematización radica en el examen de algunas limitaciones de las experiencias autonómicas con el propósito de evitar su romantización y mitificación. Es decir, se trata de desidealizarlas para no concebirlas como experiencias puras y sin contradicciones. En este punto me referí particularmente a las instituciones autónomas y me apoyé en algunos cuestionamientos que se han realizado a los procesos de tipo autonómico por parte de autores militantes autocríticos y de autores con una postura de izquierda más tradicional y hasta ortodoxa, pero que plantean puntos que considero pertinentes. Algunas limitaciones que se destacaron fueron las siguientes: 1. Ausencia de definición de tareas como producto del rechazo a las estructuras, jerarquías y a los liderazgos —que es un aspecto bastante recurrente en estos procesos—. 2. La posibilidad de emergencia de caudillismos derivada, en primer lugar, de la centralidad de la palabra en la lógica asamblearia y que tiende a desconocer la diversidad en el manejo del lenguaje; y, en segundo lugar, derivada del ideal de consensos unánimes para la toma de decisiones que terminan desgastando la participación política y creando condiciones para la arbitrariedad. 3. La idealización de la autogestión y cierto dogmatismo en una aspiración purista de horizontalidad, que produce aislamiento y marginación frente a otros procesos colectivos y frente al Estado. 4. La mitificación de la autonomía, que impediría su extensión o replicabilidad a otras escalas más allá de lo local.

Estas dos últimas limitaciones tienen que ver también con esa limitación “externa” que es el problema del Estado. Uso el entrecomillado porque se asume que las instituciones autónomas se

encuentran en una relación de exterioridad frente al Estado, pero justamente esto es lo que se pone en cuestión, como se ha mencionado líneas atrás. Lo que me interesaba explorar era el sentido de esa externalidad y cuáles son sus consecuencias. Una de ellas es que plantear una externalidad total al Estado significaría también plantear una externalidad total a la sociedad, lo cual conduce a marginar y a aislar los procesos perdiendo su potencial emancipatorio, pues, por un lado, desconoce el carácter estructural, multidimensional y complejo de la dominación, y por otro, se difuminaría su politicidad, ya que no habría mucha diferencia con comunidades apolíticas como religiosas, comunas hippies, ecoaldeas de gente pudiente, etc. Otra consecuencia es que esa externalidad significaría ignorar el poder del Estado en su doble sentido: en tanto que ejerce relaciones de dominación, pero también en tanto que puede constituirse como espacio de disputa, ya que no todo Estado se despliega o se configura de la misma manera. Dicho de otro modo, afirmar una oposición contra la forma-Estado implicaría igualar un Estado totalitario a un Estado con democracia liberal, o un Estado social de derecho, un Estado progresista a un Estado neoliberal, que claramente no son lo mismo. Y esto por una razón muy simple, y es que no da lo mismo que un Estado amplíe y garantice derechos sociales o que destine recursos para la salud y la educación pública, a que reduzca estos derechos o privatice sectores esenciales. Esto no significa tampoco desconocer que existe una relación histórica entre el Capital y el Estado, o ignorar que la forma-Estado contiene una selectividad estratégica que hace que tienda a funcionar de manera inercial obstaculizando y limitando el margen de maniobra de gobiernos que proponen reformas profundas. Pero tampoco se puede reducir el Estado a una forma de dominación, porque en tanto relación social, estaría atravesado también por el conflicto y la contradicción. Se trata entonces de luchar contra el Estado, para reducir su tendencia centrípeta y contestarlo en tanto instancia de dominación, desigualdad y opresión, pero también de luchar en el Estado para forzarlo hacia relaciones igualitarias que favorezcan a la mayoría.

Esta idea de la acción política *contra* y *en* el Estado tiene sentido fuera de la disyuntiva excluyente pueblo/Estado o autonomía/hegemonía o antiestatismo/estadocentrismo. Por esta razón, era relevante explicar la propuesta teórica de una postura no estado-céntrica, porque escapa a esa dicotomía y revela un intersticio en el que, desde mi perspectiva, puede ubicarse una concepción radical de la democracia. En síntesis, el estado-centrismo se comprende como una postura que busca concentrar todos los esfuerzos políticos en la conquista del Estado para, de arriba abajo, modificar algunas relaciones sociales. Esta postura afirmaría que no hay política fuera del Estado

o que cualquier apuesta que no sea en el marco de la disputa electoral es irrelevante políticamente. Por el otro lado, el antiestatismo afirma que la disputa por el Estado es irrelevante y que el lugar privilegiado de la política es la lucha por la autonomía. Contrario a estas dos posturas, una postura no estado-céntrica sería aquella que reconoce al Estado como campo de disputa fundamental para generar condiciones en favor de un reparto más igualitario del poder y de ampliación de derechos, pero también reconoce que el Estado no puede contener ni domesticar completamente las prácticas emancipatorias y que los espacios autónomos son relevantes políticamente.

Como se puede entrever, un elemento importante de esta postura no estado-céntrica es una comprensión más amplia del Estado e incluso una resignificación del concepto. Esto permitiría pensar un espacio de exposición o de encuentro entre las instituciones democráticas radicales y las instituciones estatales. En el capítulo se sugirió una vía teórica para pensar este encuentro en los enfoques posfundacionales del Estado que han sido desarrollados recientemente y en los cuales se pueden destacar tres ideas centrales: una es la contradicción interna del Estado y que se deriva del rechazo a pensarlo como una entidad unívoca o una totalidad homogénea; la segunda es la idea del carácter productivo del Estado, en tanto que produce espacios, significaciones y subjetivaciones también; y la tercera es la inmanencia irreductible del Estado que impide pensarlo como una esfera separada de la sociedad, para pensarlo en continuidad con otras instancias sociales, que, además, posibilitan su reconfiguración. La razón por la cual esta vía teórica es relevante, es porque, al igual que las concepciones radicales de la democracia, aquella se desarrolla en rechazo al fundacionalismo político, a la idea de un fundamento último para la política, la democracia, y en este caso, el Estado.

Otra vía de exposición o de encuentro sugerida en el capítulo es la tradición republicana. A partir del análisis de esta tradición y de los límites de su interpretación liberal-oligárquica, se mostró cómo una concepción republicana de corte popular sería más apropiada. Lo fundamental es que en los republicanismos populares no se ve al pueblo con sospecha, como lo hace la interpretación liberal y oligárquica, sino que enfatiza en su activa participación a través del conflicto para garantizar la libertad y la igualdad. Así que se centran en la soberanía popular y su participación, pero también en una comprensión de la libertad como no-dominación señalando su carácter estructural y no reduciéndolo solamente a interacciones discretas entre individuos. Adicionalmente, enfatiza en la universalización de la libertad e igualdad en términos de

condiciones materiales de vida para la mayoría y en la función redistributiva del Estado, reconociendo, al mismo tiempo, la irreductibilidad del conflicto como condición de posibilidad de la libertad, pues se sostiene que son las instituciones republicanas las que dan apertura al conflicto, pero regulándolo de cierta manera para que no degenera en conflicto violento y sin pretender eliminarlo. Finalmente, dentro de esta tradición republicana se desarrolla explícitamente una apuesta de reconfiguración del Estado para evitar su degeneración oligárquica y para que se despliegue en beneficio de la mayoría como producto del exceso que significa el pueblo o la democracia. El Estado es, por tanto, una producción social porosa y un espacio de disputa o litigio, no la contraparte del pueblo.

En consecuencia, se examinó la manera en la que se encuentran los entramados institucionales del republicanismo popular y de la democracia radical. Ejemplo de ello es la coincidencia en elementos como las asambleas populares, la rotación y brevedad de los cargos, el mandato imperativo o la supremacía legislativa. Aunque hay relaciones muy estrechas entre esas dos tradiciones teóricas, como su distancia con el liberalismo, la centralidad del conflicto o el énfasis en la participación política —y por eso pienso que es más productivo su vinculación que con el republicanismo de corte liberal y oligárquico—, considero que no son equivalentes. Sin embargo, resalto que el encuentro puede ser productivo para pensar relaciones de reciprocidad y de mutua reconfiguración. Además, permite matizar o aclarar dicha tesis de oposición al Estado: la democracia, como forma de acción, se orienta contra el Estado, pero en tanto lógica de totalización, integración y dominación; no porque se encuentre en una relación de exterioridad absoluta frente al Estado, sino porque su exceso, su sobresignificación o ilimitación, como se mencionaba anteriormente, puede forzar a la reconfiguración estatal para evitar su petrificación oligárquica.

Ahora bien, para finalizar, ¿esta consecuencia en torno a la exposición de la democracia radical en las dos vías sugeridas, supone entonces una pérdida de radicalidad? ¿El que se comprenda la democracia como no estado-céntrica, en lugar de antiestatal sin más, implica una operación de domesticación similar a la que lleva a cabo la vertiente agonista dentro de los límites del liberalismo? Por un lado, pienso que no pierde radicalidad porque se sigue concibiendo la democracia como la apuesta firme por el autogobierno, la participación de la mayoría, y como la asunción de la indeterminación y el conflicto —éste, en sus diferentes registros, se mantiene, ya sea al interior de la comunidad política, *contra* el Estado y *en* el Estado—. Por otro lado, la

radicalización del liberalismo que lleva a cabo la vertiente agonista consiste, y así lo han expresado explícitamente, en un ejercicio reformista, en una aceptación de que no es posible una transformación profunda de las relaciones sociales. Pero este compromiso con la emancipación o con la idea de una transformación de la sociedad se mantiene en las concepciones y experiencias de democracia radical, incluso si se expone a un reconocimiento del potencial que supone la reconfiguración estatal en clave republicana popular.

No obstante, dicha exposición entre la democracia radical y la posibilidad de reconfiguración estatal no está en absoluto resuelta en este trabajo. El camino recorrido, iniciando por la delimitación del concepto de democracia en sentido radical, sus aporías, vacíos y contradicciones, pasando por la prolongación de una vía estrecha que se abre a un inmenso horizonte en torno al concepto de institución, y llegando al complejo y significativo asunto del Estado, que acá sólo puede quedar esbozado, permite seguir interrogando y prolongando un campo de investigación que amerita estudios diversos y más profundos en torno a su clarificación conceptual y concreción empírica. Ciertamente, lo que se ha pretendido es una modesta intervención en un debate teórico ofreciendo preguntas, problematizaciones e hipótesis interpretativas para continuar reflexionando filosóficamente sobre estos asuntos, que, como se ha procurado mostrar, se nos presentan totalmente vigentes y relevantes.

Bibliografía

- Abensour, M. (1998). *La democracia contra el Estado*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- Abensour, M. (2007a). La lectura arendtiana del mito de la caverna. *Revista Al margen*, 21-22, 8-13.
- Abensour, M. (2007b). *Para una filosofía política crítica*. Barcelona: Anthropos.
- Abensour, M. (2007c). Lettre d'un «révoltiste» à Marcel Gauchet converti à la «politique normale». *Refractions*. Recuperado de <https://refractions.plusloin.org/spip.php?article123>
- Abensour, M. (2008). Persistent utopia. *Constellations*, 15(3).
- Abensour, M. (2009). Utopía: ¿Futuro y/o Alteridad? *Revista Internacional de Filosofía*, 46, 15-32.
- Abensour, M. (2011). Is there a proper way to use the voluntary servitude hypothesis?, *Journal of Political Ideologies*, 16(3), 329-348.
- Abensour, M. (2012a). Emmanuel Levinas, l'intrigue de l'humain. Entretiens avec Danielle Cohen-Levinas. Entre métapolitique et politique. Paris: Hermann.
- Abensour, M. (2012b). Democracia insurgente e institución. *Quaderns de Filosofia*, (48), 31-42.
- Abidor, M. (Ed.) (2010). *Communards*. Marxist internet archive.
- Adamovsky, E. (2011). Problemas de la política autónoma: pensado el pasaje de lo social a lo político. En *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y el Estado*. Bajo tierra.
- Arendt, H. (1969). Civil disobedience. En *Crises of the republic*. Harcourt Brace & Company.
- Arendt, H. (2005). *La condición humana*. Paidós.
- Arendt, H. (2007). *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental. Seguido de reflexiones sobre la Revolución húngara*. Encuentro ediciones.
- Arendt, H. (2015). Pensamientos sobre política y revolución. Un comentario. En *Crisis de la república*. Trotta.
- Arendt, H. (2019). *Sobre la revolución*. Alianza editorial.

- Arendt, H. (2020a). ¿Qué es la autoridad? En *Entre el pasado y el futuro*. Austral.
- Arendt, H. (2020b). ¿Qué es la libertad? En *Entre pasado y futuro*. Austral.
- Azzellini, D. (2017). *Communes and Workers' Control in Venezuela. Building 21st century socialism from below*. Brill.
- Azzellini, D. (2018). The Legacy of Workers' Councils in Contemporary Social Movements. En Muldoon, J. (Ed.). *Council Democracy Towards a Democratic Socialist Politics*. Routledge.
- Badiou, A. (2005). *Metapolitics*. Verso.
- Badiou, A. (2010). La idea del comunismo. En *Sobre la idea del comunismo*. Paidós.
- Badiou, A. (2011). The Democratic Emblem. En *Democracy in what state?* Columbia University Press.
- Balibar, E. (2002). Three concepts of politics: Emancipation, transformation, civility. En *Politics and the Other scene*. Verso.
- Balibar, E. (2012). Los dilemas históricos de la democracia y su relevancia contemporánea para la ciudadanía. *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, 48, 9-29.
- Balibar, E. (2013). *Ciudadanía*. Adriana Hidalgo editora.
- Balibar, E. (2015). *Violence and civility. On the limits of political philosophy*. Columbia University Press.
- Balibar, E. (2017). *La igualibertad*. Herder.
- Balibar, E. (2020). La démocratie après son déclin. Quelques hypothèses pour réécrire la démocratie au-delà du « nous » et du « eux ». *La Découverte. « Revue du Crieur »*, 16, 96-113.
- Baschet, J. (2017). *Podemos gobernarnos nosotros mismos. La autonomía, una política sin el Estado*. Cideci-Unitierra.
- Baschet, J. (2018). *¡Rebeldía, resistencia y autonomía! La experiencia zapatista*. Ediciones Eón.
- Bellani, O. (2019). *Indios sin rey. Conversaciones con zapatistas sobre autonomía y resistencia*. Ediciones Descontrol.
- Bertomeu, M. J. (2021). Reflexiones republicanas sobre la libertad y la dominación. Conceptos y actores. En *Teorías de la república y prácticas republicanas*. Herder.

- Biset, E. (2014). Hacia una ontología política del Estado. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 19(66), pp. 137 – 152
- Biset, E., Farrán, R., Soria, S. (2017). Para una lectura posfundacional del Estado. En *Estado: perspectivas posfundacionales*. Prometeo.
- Bonnet, A. (2011). The Political Form at Last Discovered: Workers' Councils against the Capitalist State. En Ness, I. y Azzelini, D. (Eds.). *Ours to Master and to Own: Workers' Control from the Commune to the Present*. Haymarket Books.
- Borón, A., Klachko, P. (2017). Sobre el “post-progresismo” en América Latina. En *Tareas*, 156, pp. 43-70.
- Bosteels, B. (2001). Democracia radical. Tesis sobre la filosofía del radicalismo democrático. *Metapolítica*, 5(18), 96-115.
- Bosteels, B. (2005). The speculative left. *South Atlantic Quarterly*, 104 (4), 751–767.
- Bosteels, B. (2011). *The actuality of communism*. Verso
- Bosteels, B. (2023). Populism without Adjectives, or, Politics between History and Ontology. *Etica & Politica / Ethics & Politics*, 25 (2), 285-297.
- Breugh, M., Holman, C., Magnusson, R., Mazzocchi, P., y Penner, D. (2015). Introduction: Radical democracy and Twentieth century french thought. En *Thinking Radical Democracy: The Return to Politics in Post-War France*. University of Toronto Press.
- Breugh, M., Caivano, D. (2022). A living critique of domination: Exemplars of radical democracy from Black Lives Matter to #MeToo. En *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 0(0), 1–26.
- Brown, W. (2011). "We Are All Democrats Now...". En *Democracy in what state?* Columbia University Press.
- Brown, W. (2021). Foreword. En *Seven essays on populism*. Polity Press.
- Brugger, B. (1999). Republican theory in political thought. Virtuous or virtual? Palgrave Macmillan.

- Cadahia, L. (2018). Intermitencias: materiales para un populismo republicano. En *Populismo versus republicanismo. Genealogía, historia, crítica*. Biblioteca nueva.
- Cadahia, L. y Coronel, V. (2019). Populismo republicano: más allá de «Estado versus pueblo». En *El círculo mágico del Estado*. Lengua de trapo.
- Cadahia, L. y Coronel, V. (2021). Volver al archivo. De las fantasías decoloniales a la imaginación republicana. En *Teorías de la república y prácticas republicanas*. Herder.
- Cadahia, L. y Biglieri, P. (2021). Essay 2. Neither left nor right : populism without apology. En *Seven essays on populism*. Polity Press.
- Cadahia, L. y Biglieri, P. (2022). Profanar la cosa pública: la dimensión plebeya del populismo republicano. *Temas*, (108-109), 12-18.
- Carmona, J. (2018). *La paciencia de la acción*. Akal.
- Carter, M. (2010). Desafiando a desigualdade: contestação, contexto e consequências. En *Combatendo a desigualdade social O MST e a reforma agraria no Brasil*. UNESP.
- Carter, M. y Carvalho, H. (2010). A luta na terra: fonte de crescimento, inovação e desafio constante ao MST. En *Combatendo a desigualdade social O MST e a reforma agraria no Brasil*. UNESP.
- Castoriadis, C. (1988). On the content of socialism II, En Ames, C. (Ed.) *Political and social writings, Volume 2*. University of Minnesota Press.
- Castoriadis, C. (1993). The hungarian source. En Ames, C. (Ed.) *Political and social writings, Volume 3*. University of Minnesota Press.
- Castro, D. (2022). *Mandato y autodeterminación. Pistas para desarmar la trampa estadocéntrica*. Bajo tierra.
- Castro-Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. México D. F.: Akal.
- Castro-Gomez, S. (2019). *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

- Cervera-Marzal, M. (2013). *Miguel Abensour, critique de la domination, pensée de l'émancipation*. Sens & Tonka.
- Cervera-Marzal, M. (2019). Une « démocratie radicale » pas si radicale ? Chantal Mouffe et la critique immanente du libéralisme. En *Raisons politiques*, 3(75), 13-28.
- Chaguaceda, A. y Brancaloneo, C. (2010). El movimiento de los trabajadores rurales sin tierra (MST) hoy: desafíos de la izquierda social brasileña. *Argumentos*, 23(62), 263-279.
- Cleaver, F. y de Koning, J. (2015). Furthering critical institutionalism. *International Journal of the Commons*. 9 (1), 1–18.
- CMGC. (2011). *Manual del gobierno comunal*. Consejo Mayor de Gobierno Comunal de Cherán.
- CMGC. (2017). *Cherán K'eri. 5 años de autonomía. Por la seguridad, justicia y la reconstitución de nuestro territorio*. Consejo Mayor de Gobierno Comunal de Cherán.
- Cohen, S. (2011). The Red Mole: Workers' Councils as a Means of Revolutionary Transformation. En Ness, I. y Azzelini, D. (Eds.). *Ours to Master and to Own: Workers' Control from the Commune to the Present*. Haymarket Books.
- Costa, M. V. (2021). Republicanismo e inmigración. En *Teorías de la república y prácticas republicanas*. Herder.
- De Francisco, A. (2004). Para forzar a los gobiernos a responder. En *Republicanismo y democracia*. Miño y Dávila.
- Dean, J. (2011). Politics without politics. En *Reading Rancière*. Continuum.
- Dean, J. (2014). Deseo comunista. En *La idea del comunismo. The New York conference (2011)*. Akal.
- Deleixhe, M. y Lacroix, L. (2014). Aux bords de la démocratie. Droits de l'homme et politique chez Étienne Balibar. *Raison publique*, (19), 37-51.
- Deleixhe, M. y Delmotte, F. (2019). Les lignes de faille de la démocratie radicale. *Raisons politiques*, 75, 5-11.
- Deleixhe, M. (2019). La démocratie radicale et la critique du marxisme. Démocratie, État et conflictualité. En *Raisons politiques*, 3(75), 29-44.

- Deleixhe, M. (2022). Post-marxists and « young marxists » : two conflicting visions of radical democracy. *Critical horizons*. (23)2, 157-171.
- Deleuze, G. (2005). Instintos e instituciones. En *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Pre-textos.
- Domènech, A. (2004). *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Crítica.
- Enaudeau, M. (2014). *Miguel Abensour. La communauté politique des "tous uns"*. Les Belles Lettres.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Unaula.
- Farrán, R. (2017). Badiou y el Estado. Una torsión ontológico-política. En *Estado: perspectivas posfundacionales*. Prometeo.
- Farrán, R., Gorriti, J. (2022). Hacia una teoría feminista del Estado. El Estado de los cuidados. *Ágora. Papeles de Filosofía*, 41(1).
- Fraser, N. (1996). Equality, Difference, and Radical Democracy. The United States Feminist Debates Revisited. En Trend, D. (Ed.) *Radical Democracy: Identity, Citizenship, and the State*. Routledge
- Frausto, O., Powell, J., y Vitale, S. (2020). Introduction: The Weariness of Democracy. En *The Weariness of Democracy. Confronting the Failure of Liberal Democracy*. Palgrave Macmillan.
- Gädeke, D. (2020). From neo-republicanism to critical republicanism. En *Radical republicanism. recovering the tradition's popular heritage*. Oxford University Press.
- Gauchet, M. (2007). *L'avènement de la démocratie I. La révolution moderne*. Gallimard.
- Gluckstein, D. (2006). *The Paris commune. A revolution in democracy*. Bookmarks publications.
- Gluckstein, D. (2011). Workers' Councils in Europe: A Century of Experience. En Ness, I. y Azzellini, D. (Eds.). *Ours to Master and to Own: Workers' Control from the Commune to the Present*. Haymarket Books.

- Gluckstein, D. (2018). The Development of Workers' Councils: Between Spontaneity and Organisation. En Muldoon, J. (Ed.). *Council Democracy Towards a Democratic Socialist Politics*. Routledge.
- Gobierno Comunal I* (s.f). Cuaderno de texto de primer grado del curso de "La Libertad según l@s Zapatistas". <https://www.centrodemedioslibres.org/wp-content/uploads/2017/08/Gobierno-Autonomo-I-1.pdf>
- Gourevitch, A. (2020). Solidarity and civic virtue. Labour republicanism and the politics of emancipation in nineteenth-century America. En *Radical republicanism. recovering the tradition's popular heritage*. Oxford University Press.
- Gourgouris, S. (2020). Border-Concept (of the Political). En *Thinking with Balibar. A lexicon of conceptual practice*. Fordham University Press.
- Grelet, S., Lèbre, J. y Wahnich, J. (15 de abril de 2015). Insistencias democráticas. Entrevista con Miguel Abensour, Jean-Luc Nancy y Jacques Rancière. *Carcaj. Flechas de sentido*. Recuperado de <http://www.carcaj.cl/insistencias-democraticas-entrevista-con-miguel-abensour-jean-luc-nancy-y-jacques-ranciere/>
- Gutierrez, R., Navarro, M., y Linsalata, L. (2016). Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión. En *Modernidades alternativas*. Ediciones del Lirio.
- Gutierrez, R. (2017). *Horizontes comunitario-populares*. Traficantes de sueños.
- Habermas, J. (1996). *Between facts and norms. Contributions to a discourse theory of law and democracy*. MIT Press.
- Herzog, D. (1985). *Without foundations: justification in political theory*. Cornell University press.
- Hodgson, G. (2006). What are institutions? *Journal of economic issues*. 40 (1). 1-25.
- Holman, C. (2018). The Councils as Ontological Form: Cornelius Castoriadis and the Autonomous Potential of Council Democracy. En Muldoon, J. (Ed.). *Council Democracy Towards a Democratic Socialist Politics*. Routledge.
- Ingram, J. (2006). Politics of Claude Lefort's Political: Between Liberalism and Radical Democracy. *Thesis Eleven*, 87(1), 33-50.
- Ingram, J. (2015). Democracy and its conditions: Étienne Balibar and the contribution of marxism to radical democracy. En *Thinking radical democracy. The return to politics in Post-war France*. University of Toronto Press.

- Inston, K. (2010). *Rousseau and radical democracy*. Continuum.
- Kets, G. y Muldoon, J. (2018). Rediscovering the Hamburg Workers' and Soldiers' Councils. En Muldoon, J. (Ed.). *Council Democracy Towards a Democratic Socialist Politics*. Routledge.
- Kioupkiolis, A. y Katsambekis G. (2014). *Radical Democracy and Collective Movements Today. The Biopolitics of the Multitude versus the Hegemony of the People*. Ashgate.
- Korsch, K. (2009). Revolutionary Commune. En Marxists.org.
- Krause, S.S y Jörke, D. (2023). Republicanism and democracy: An introduction. En *Republicanism and Democracy. Close Friends?* Springer
- Laval, C. y Dardot, P. (2015). *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Gedisa.
- Lawlor, L. (2003). *Thinking Through French Philosophy. The Being of the Question*. Indiana University Press.
- Lederman, S. (2018). Hannah Arendt, the Council System and Contemporary Political Theory. En Muldoon, J. (Ed.). *Council Democracy Towards a Democratic Socialist Politics*. Routledge.
- Leipold, B. (2020). Marx's social republic. Radical republicanism and the political institutions of socialism. En *Radical republicanism. recovering the tradition's popular heritage*. Oxford University Press.
- Leipold, B., Nabulsi, K., White, S. (2020). Introduction. Radical republicanism and popular sovereignty. En *Radical republicanism. recovering the tradition's popular heritage*. Oxford University Press.
- Lenin, V. (2014). *El Estado y la revolución*. La Bisagra editorial.
- Little, A., y Lloyd, M., (2009). *The Politics of Radical Democracy*. Edinburgh University Press.
- Lowndes, V. y Roberts, M. (2013). *Why Institutions Matter. The New Institutionalism in Political Science*. Palgrave Macmillan.
- March, J. y Olsen, J. (1984). 'The New Institutionalism: Organisational Factors in Political Life'. *American Political Science Review*, 78, 734-49.

- March, J. y Olsen, J. (1989). *Rediscovering Institutions: The Organisational Basis of Politics*. Free Press.
- March, J. y Olsen, J. (2006). Elaborating the “New Institutionalism”. En Rhodes, R., Binder, S, y Rockman, B. (Eds.), *The Oxford Handbooks of Political Science*. Oxford University Press.
- Marchart, O. (2007). *Postfoundational political thought*. Edinburgh University Press.
- Maureen, E. (2014). Problem of Foundationalism as a Theory of Epistemic Justification. *IOSR Journal Of Humanities And Social Science*. 19(8), 102-105.
- Marx, K. (1982). Crítica del derecho del Estado de Hegel §§ 261-313. En *Escritos de Juventud*. FCE.
- Marx, K. (2014). Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores sobre la guerra civil en Francia en 1871. En *La Comuna de París*. Akal.
- MST (2015). *Ocupar, resistir, produzir: o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra no Oeste catarinense e a construção da cidadania*. MST.
- Mazzocchi, P. (2015). Politics à l'écart: Merleau-Ponty and the Flesh of the Social. *Thinking radical democracy*. En *The return to politics in post-war France*. University of Toronto Press.
- McCormick, J. (2011). *Machiavellian Democracy*. Cambridge University Press.
- McCormick, J. (2013). Republicanism and democracy. En *Republican democracy. Liberty, law and politics*. Edinburgh University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1964). Nota sobre Maquiavelo. En *Signos*. Seix Barral.
- Merleau-Ponty, M. (1968). *Humanismo y terror*. La pléyade.
- Merleau-Ponty, M. (1974). *Las aventuras de la dialéctica*. La pléyade.
- Merleau-Ponty, M. (2012). *La institución. La pasividad*. Anthropos.
- Modonesi, M., Svampa, M. (2016). Post-progresismo y horizontes emancipatorios en América Latina. *El viejo topo*.

- Monedero, J. (2017). *Los nuevos disfraces del Leviatán. El estado en la era de la hegemonía neoliberal*. Akal.
- Moon, D. (2013). ‘Tissue on the Bones’: Towards the Development of a Post-structuralist Institutionalism. *Politics*, 33(2), 112–123.
- Moreno, J. (2019). *Retorno a Atenas. La democracia como principio antioligárquico*. Siglo XXI.
- Mouffe, C. (1996). Radical democracy or liberal democracy? En Trend, D. (Ed.) *Radical Democracy: Identity, Citizenship, and the State*. Routledge.
- Muldoon, J. (2018). Council Democracy: Towards a Democratic Socialist Politics. En Muldoon, J. (Ed.). *Council Democracy Towards a Democratic Socialist Politics*. Routledge.
- Mummery, J. (2017). *Radicalizing Democracy for the Twenty-first Century*. Routledge.
- Múnera, L. (1993) De los movimientos sociales al movimiento popular. *Historia crítica*, 7. 55-80
- Nancy, J-L. (2010). *The truth of democracy*. Fordham University Press.
- Navarro, M. (2015). Hacer común contra la fragmentación en la ciudad: experiencias de autonomía para la reproducción de la vida. En *el Apantle*. 1. 99-125.
- North, D. (1990). *Institutions, Institutional Change, and Economic Performance*. Cambridge University Press.
- Norval, A. (2001). Radical Democracy. En Foweraker J. y Clarke B. (eds.), *Encyclopedia of Democratic Thought*. Routledge.
- Pannekoek, A. (2003). *Workers’ Councils*. AK Press.
- Parsons, T. (1990) Prolegomena to a Theory of Social Institutions. *American Sociological Review*, 55 (3), 319-333.
- Paxton, M. (2020). *Agonistic Democracy Rethinking Political Institutions in Pluralist Times*. Routledge.

- Peoples, C. (2019). Classical and Contemporary Conventional Theories of Social Movements. En *The Palgrave Handbook of Social Movements, Revolution, and Social Transformation*. Palgrave Macmillan.
- Pettit, P. (2013). Two republican traditions. En *Republican democracy. Liberty, law and politics*. Edinburgh University Press.
- Piñeiro, D. (2004). *En busca de la identidad. La acción colectiva en los conflictos agrarios de América Latina*. CLACSO
- Pocock, J. G. A (2008). *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Tecnos.
- Quintana, L. (2013). Institución y acción política: Una aproximación desde Jacques Rancière. *Revista Pléyade*, 11, 143-158.
- Quintana, L. (2020). *Política de los cuerpos. Emancipaciones desde y más allá de Jacques Rancière*. Herder.
- Quintana, L. (2021). Republicanismo democrático y conflicto emancipatorio. En *Teorías de la república y prácticas republicanas*. Herder.
- Rancière, J. (2010) La división del Arjé. En: *Momentos políticos*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Rancière, J. (2011) The thinking of dissensus: politics and aesthetics. En P. Bowman, R. Stamp (Eds.), *Reading Rancière* (1-17). Londres: Continuum.
- Rancière, J. (2014) *The hatred of democracy*. Verso.
- Rawls, J. (2015). *Liberalismo político*. FCE.
- Reeve, C. (2020). *El socialismo salvaje*. Virus editorial.
- Rhodes, R. (1995). 'The Institutional Approach'. En Marsh, D. y Stoker, G. (Eds.) *Theory and Methods in Political Science*. Macmillan
- Rinesi, E. y Muraca, M. (2011). Populismo y república. Algunos apuntes sobre un debate actual. En *Si este no es el pueblo. Hegemonía, populismo y democracia en Argentina*. UNGS y IEC.

- Rinesi, E. (2016). Una defensa del republicanismo popular. *Maiz*, (6), 12-15.
- Rivera, S. (2018). *Un mundo Ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta limón.
- Ross, K. (2016). *Lujo comunal. El imaginario político de la comuna de París*. Akal.
- Rothstein, B. (1996). Political Institutions: An Overview . En Gooding, R. y Klingeman, H-D. (Eds.) *A New Handbook of Political Science*. Oxford University Press.
- Rousseau, J-J. (2007). *El contrato social*. Espasa Calpe.
- Savater, A. (2016). La asamblea y el campamento. Sobre la autoorganización de lo común. *El apantle. Revista de estudios comunitarios*. 2. 101-133.
- Searle, J. (2005) What is an institution? *Journal of Institutional Economics*, 1 (1), 1–22.
- Skinner, Q. (1998). *Liberty before liberalism*. Cambridge University Press.
- Snow, A., Soule, S., Kriesi, H., y McCammon, H. (2019). Introduction: Mapping and Opening Up the Terrain. En *The Wiley Blackwell companion to social movements*. Blackwell.
- Stedile, J. y Mançano, B. (2005). *A trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil*. Editora Fundação Perseu Abramo
- Stronzake, J. y Casado, B. (2012). *Movimiento Sin Tierra de Brasil*. Fundación Betiko. <https://bit.ly/2KfWgKK>
- Tally, R. (2007). The Agony of the Political [reseña del libro *On the Political*, por Chantel Mouffe]. *Postmodern Culture*, 17(2).
- Tassin, E. (1992). Espace commun ou espace public ? L'antagonisme de la communauté et de la publicité. *Hermes, La revue*. 1 (10), 23-37.
- Tassin, E. (2012a). *Le maléfice de la vie à plusieurs*. Bayard.
- Tassin, E. (2012b). La philosophie politique critique d'expression française : un aperçu. *Principios. Revista de filosofía*, 19(32).
- Tassin, E. (2013) “Les gloires ordinaires. Actualité du concept arendtien d'espace public”. *Association Sens-Public. Cahiers Sens public*. 15-16, 23-36.

- Tassin, E. (2014). Subjectivation versus sujet politique. Réflexions à partir d'Arendt et de Rancière. *Tumultes*. 2 (43), 157-173.
- Therault, J. (2015). L'institution de la démocratie et la démocratie radicale. *La Leçon de Lefort. Démocratie et modernité. La pensée politique française contemporaine*. Presses Universitaires de Rennes.
- Thwaites, M. (2004). *La autonomía como búsqueda, el Estado como contradicción*. Prometeo.
- Thwaites, M. (2011). La autonomía: entre el mito y la potencia emancipadora. En *Pensar las autonomías*. Bajo Tierra Ediciones.
- Tomba, M. (2019). *Insurgent universality. An Alternative Legacy of Modernity*. Oxford University Press
- Tønder, L. y Thomassen, L. (2005). Introduction: rethinking radical democracy between abundance and lack. En *Radical democracy. Politics between abundance and lack*. Manchester University Press.
- Törnberg A. (2021). Prefigurative politics and social change: a typology drawing on transition studies. *Distinktion: Journal of Social Theory*, 22(1), 83-107.
- Trotsky, L. (1972). *Leon trotsky on the Paris Commune*. Pathfinder Press.
- Tzul Tzul G. (2018). *Sistemas de gobierno comunal indígena. Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'*. Editorial Maya' Wuj.
- Valencia, C. (2022). *Etnicidad y autonomía en Cherán K'eri: una reflexión horizontal*. CALAS. <https://ebooks.editorial.udg.mx/epubreader/etnicidad-y-autonomia-en-cheran-keri-una-reflexion-horizontal?>
- Vázquez-Arroyo, A. (2004). Agonized liberalism. The liberal theory of William E. Connolly. *Radical Philosophy*, 127(1), 8-19.
- Villoro, L. (2005). *De la libertad a la comunidad*. FCE.
- Vitiello, A. (2008). Démocratie radicale. En V. Bourdeau et R. Merrill (dir.), *DicoPo, Dictionnaire de théorie politique*.

- Vitiello, A. (2011). La démocratie agonistique. Entre ordre symbolique et désordre politique. *Revue du MAUSS*, 38, 213-234.
- Vitiello, A. (2019). La démocratie radicale entre action et institution. De la politique adversariale à la politique préfigurative. *Raisons Politiques*, 75, 63-93.
- Vrousalis, N. (2018). Council Democracy and the Socialisation Dilemma. En Muldoon, J. (Ed.). *Council Democracy Towards a Democratic Socialist Politics*. Routledge.
- Wenman, M. (2013). *Agonistic Democracy. Constituent Power in the Era of Globalisation*. Cambridge University Press.
- Wingenbach E. (2011). *Institutionalizing Agonistic Democracy. Post-Foundationalism and Political Liberalism*. Routledge.
- Yates, L. (2015). Rethinking prefiguration: Alternatives, micropolitics and goals in social movements. *Social Movement Studies*, 14(1), 1–21.
- Zibechi, R. (2007). *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*. Virus editorial.
- Zibechi, R. (2017). *Movimientos sociales en América Latina. El “mundo otro” en movimiento*. Bajo tierra Ediciones.
- Zibechi, R. (2019). Autonomías y autogobiernos después del progresismo. En *Vuelta a la autonomía. Debates y experiencias para la emancipación social desde América Latina*. Bajo tierra Ediciones.
- Zibechi, R. (2020a). *Tiempos de colapso. Los pueblos en movimiento*. Desde abajo.
- Zibechi, R. (2020b). Los pueblos en movimiento como sujetos anticoloniales. En *Piel blanca máscaras negras. Crítica de la razón decolonial*. Bajo Tierra Ediciones.
- Žižek, S. (2001) *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Paidós.
- Žižek, S. (2004a). Blows against the empire? *Manifesta*, (2, Winter 2003/ Spring 2004), 128-138.
- Žižek, S. (2004b). ¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor! En *Contingencia, Hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (pp. 95-140). FCE.

Žižek, S. (2004c). Mantener el lugar. En *Contingencia, Hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (pp. 307-328). FCE

Žižek, S. (2007). Resistance is surrender, *London Review of Books*, 29(22).

Žižek, S. (2009). *Violence*. Profile Books.

Žižek, S. (2010). How to begin from the beginning. En *The idea of communism*. Verso.

Žižek, S. (2011). From Democracy to Divine Violence. En *Democracy in what state?* Columbia University Press.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE DISERTACIÓN PÚBLICA

No. 00298

Matrícula: 2193802490

Democracia radical y la
cuestión de la institución.

En la Ciudad de México, se presentaron a las 10:00 horas del día 22 del mes de enero del año 2024 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DR. GUSTAVO LEYVA MARTINEZ
DR. SERGIO MAURICIO ORTIZ LEROUX
DR. ANGEL OCTAVIO ALVAREZ SOLIS
DR. GERARDO DE LA FUENTE LORA

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretario el último, se reunieron a la presentación de la Disertación Pública cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

DOCTOR EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)

DE: DAYRO IVAN VASQUEZ MORALES

y de acuerdo con el artículo 78 fracción IV del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

APROBAR

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

REVISÓ

MTRA. ROSALIA SERRANO DE LA PAZ
DIRECTORA DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH

DR. JOSE REGULO MORALES CALDERÓN

PRESIDENTE

DR. GUSTAVO LEYVA MARTINEZ

VOCAL

DR. SERGIO MAURICIO ORTIZ LEROUX

VOCAL

DR. ANGEL OCTAVIO ALVAREZ SOLIS

SECRETARIO

DR. GERARDO DE LA FUENTE LORA