

Los tres presupuestos de la creación política

The three presuppositions of political creation

Les tres premisses de la creació política

EMANUELE PROFUMI*

Resumen: En una condición postdemocrática en la que la política como proceso de emancipación social de la dominación y de la violencia prácticamente ha desaparecido, es crucial identificar a los supuestos de la creación política. Este tipo de creación, de hecho, es la única forma para recuperar la capacidad de renovar la emancipación humana y la sociedad democrática, especialmente frente a una nueva forma de totalitarismo, lo que está llevado, sobretudo, por la tendencia interna a la economía capitalista. Los tres presupuestos de la creación política, no por casualidad, surgen de las lúcidas reflexiones de tres de los más importantes pensadores antitotalitarios del siglo pasado (Castoriadis, Arendt, Capitini). Tras esclarecer el problema de la tendencia totalitaria de la sociedad capitalista actual, este ensayo evidencia las coordenadas de estos tres presupuestos y porque son fundamentales para cualquier movimiento revolucionario de tipo democrático, así como los retos que este movimiento tiene por delante, suponiendo que va a renacer, tarde o temprano. Para que se pueda reconocer en sus propias formas de reflexión y transformación social, cada vez peculiar, en el marco aclarado por estos presupuestos.

Palabras clave: Creación Política; Revolución; Emancipación Humana; Filosofía Política; Totalitarismo.

Abstract: In a post-democratic condition where politics as a process of social emancipation from domination and violence has all but disappeared, it is crucial to trace the presuppositions of political creation. This kind of creation, in fact, is the only way we can recover the capacity to renew human emancipation and democratic society, especially in front of a new form of totalitarianism which is connected with the capitalistic logic. The three presuppositions of political creation, not by chance, emerge thanks to the lucid reflections of three of the greatest anti-totalitarian thinkers of the last century (Castoriadis, Arendt, Capitini). After having clarified the problem of the totalitarian tendency of current capitalist society, this essay clarifies the coordinates of these three assumptions and why they are fundamental for any democratic revolutionary movement, as well as the challenges that this movement arise in the future, in the hypothesis that it will be reborn by recognizing them in its own way of thinking and social transformation.

Keywords: Political Creation; Revolution; Human Emancipation; Political Philosophy; Totalitarianism.

Resum: En una condició post-democràtica on la política com a procés d'emancipació social de la dominació i la violència ha quasi desaparegut, és crucial traçar les premisses de la creació

* Investigador Maria Zambrano en la Universitat Autònoma de Barcelona, España. Doctor por la Università degli studi di Roma - La Sapienza, Italia. Orcid: 0000-0002-3296-1303. Correo: proemaci@gmail.com



política. Aquest tipus de creació, de fet, és l'única manera que podem recuperar la capacitat de renovar l'emancipació humana i la societat democràtica, especialment davant d'una nova forma de totalitarisme que està connectada amb la lògica capitalista. Les tres premisses de la creació política, no per casualitat, sorgeixen gràcies a les reflexions lúcides de tres dels grans pensadors antitotalitaris del segle passat (Castoriadis, Arendt, Capitini). Després d'haver aclarit el problema de la tendència totalitària de la societat capitalista actual, aquest assaig aclareix les coordenades d'aquestes tres premisses i per què són fonamentals per a qualsevol moviment revolucionari democràtic, així com els reptes que aquest moviment planteja en el futur, en la hipòtesi que neixi reconeixent-les en la seva pròpia manera de pensar i transformació social.

Paraules clau: Creació Política; Revolució; Emancipació Humana; Filosofia Política; Totalitarisme.

INTRODUCCIÓN

Es difícil cuestionar dos fenómenos contemporáneos estrechamente relacionados: la “regresión oligárquica de la democracia” en las llamadas “democracias liberales constitucionales” (Petrucciani, 2014: 214-19; 2020: 81-172) y el fin de los proyectos políticos cuyo objetivo es transformar en profundidad la organización de la sociedad (Profumi y Iacono, 2019).

El vaciamiento de los parlamentos en favor de los poderes ejecutivos, la formación de una “casta política” separada de la voluntad de quien la vota, el establecimiento de una mediatización de la esfera política que ha facilitado el regreso de organizaciones autoritarias, son solo algunos rasgos del primer fenómeno, fruto de un largo proceso de reducción de la participación en las democracias representativas y del fin de la identificación de la población con el sistema de los partidos que las dirigen. Además un signo inequívoco de un problema político general que no se reduce solo a la crisis del “sistema democrático” está constituido por el fin de los proyectos de transformación política, que todavía podía encontrar algún testimonio en los años noventa del siglo pasado con la perspectiva de la creación de la Unión Europea (por ejemplo sobre la base del horizonte de democratización del mundo abierto desde el fin de la contraposición entre Estados Unidos y la URSS), y el correspondiente cierre más o menos total en la esfera privada de la población de los países considerados democráticos, que, en todo caso, desde el nacimiento de la Omc en 1994 ha encontrado una significativa, pero limitada, negación por parte de los dos movimientos globales que han desafiado el orden mundial neoliberal consolidado (altermundialismo e indignados).

En este marco histórico, llamado por Cornelius Castoriadis “fin del proyecto de autonomía” desde los años 80 (Castoriadis, 1990: 11-24/131; 1996: 22-3/218-9; 1997: 65-6)¹, algunos grupos y movimientos políticos todavía buscan continuar el legado de estos dos

¹ Lo que Castoriadis denomina *Proyecto de autonomía*, nace en Grecia con la creación de la democracia, de la filosofía y de la política cuando surgió una colectividad que rompió la heteronomía de la sociedad al reconocerse capaz y con derecho a una autoconstitución explícita. Negándose a sacralizar la historia de la polis de Atenas, Castoriadis se embarca en una investigación filosófico-política de las precondiciones históricas centrales para el surgimiento de la autonomía humana en la Grecia antigua y luego en la modernidad. En primer lugar, la de las revoluciones modernas (inglesa, estadounidense y francesa). En esencia, a partir de la reflexión política sobre el movimiento obrero, Castoriadis rastrea, en la progresión histórico-social, ese universal inmanente provocado por la actividad revolucionaria de ciertas épocas históricas que constituye el hilo rojo de la autonomía. Su proyecto. La historia greco-occidental es, pues, esa lucha incesante entre el movimiento hacia la autonomía y la dominación alienante de la heteronomía, que sigue caracterizando a las sociedades abiertas.

últimos grandes movimientos globales, y todavía existe la crítica heredada de los principales movimientos alternativos del siglo pasado: la tradición anarquista, la socialista, la comunista, la de los grandes movimientos nacidos con la explosión del 68 (movimiento pacifista, ecologista, feminista, etc.) y las diversas formas de autoorganización democrática ligadas a tradiciones no consideradas “occidentales”. Muchos puntos dolorosos y problemáticos de este actual dominio, así como de la crisis casi irreversible de las democracias representativas y de la estructural y constitutiva apatía política, han sido captados por los pensadores que más han elaborado estas propuestas teóricas. A raíz de estos sujetos históricos, ellos han desarrollado críticas a la sociedad actual y han multiplicado nuevas propuestas teóricas sobre cómo salir de la hegemonía del capitalismo neoliberal, en un marco en que es cada vez más evidente la radicalización entre una creciente brutalidad de la omnipresencia del sistema de dominación económico-político-mediático-militar, y quienes, al contrario, intentan continuar de alguna manera el *Proyecto de autonomía* del cual nos habla Castoriadis (Profumi, 2015)². Sin embargo, la mayoría de ellos ha propuesto “soluciones” o “curas” que no están a la altura del difícil problema al que nos enfrentamos, así como del complejo horizonte de liberación de este estado de cosas para llegar a vivir en sociedades democráticas apoyadas por una política desvinculada de principios violentos y de formas de dominación.

El camino de un “nuevo constitucionalismo democrático” que ponga límites claros al poder económico del mercado y estimule de nuevo la participación política capaz de hacer efectivos varios principios de justicia en los diferentes niveles del poder social (de los medios de comunicación a los económicos, pasando por el más estrictamente jurídico) ha sido propuesto por Stefano Petrucciani, por ejemplo, que prosigue la tradición del socialismo democrático y de la teoría crítica ante a esta condición de falta de humanidad y democracia (Petrucciani, 2014 y 2020).

Con el objetivo de renovar el imaginario revolucionario moderno del que nacen las diversas familias políticas que acabamos de recordar, Angel Puyol está convencido de la necesidad de afirmar por primera vez la primacía de la “fraternidad”, y el correspondiente principio de emancipación política, con respecto a los principios de libertad e igualdad, para revitalizarlos y yendo mucho más allá del marco liberal-democrático del Estado de Derecho en el que han sido consagrados (como libertades jurídicas e igualdad ante la ley) (Puyol, 2020).

La necesidad de deconstruir “la ontología de la violencia” que todavía marca profundamente las estructuras políticas y jurídicas de nuestras sociedades, desenmascarando su déficit democrático constituyente y el hecho de que el dominio de los estados y del mercado se basa todavía en la fuerza bruta (como ocurre en las guerras), ha sido defendida por David Graeber a partir de una interpretación en sentido anarquista los dos grandes movimientos contra la globalización neoliberal de este siglo (Graeber, 2012; 2013; 2020).

La importancia de recuperar la lógica de los “bienes comunes” para reorganizar las instituciones públicas, lógica diametralmente opuesta a la del provecho privado y de la burocracia estatal en la que aún se apoyan las principales instituciones públicas y privadas, está sostenida por Ugo Mattei, que reformula así el paradigma comunista. Liberar de estas lógicas e instituciones los espacios sociales compartidos sería la vía maestra para la

² “La autonomía surge, como germen, a partir de cuando estalla el cuestionamiento explícito e ilimitado, sustentándose no en “hechos” sino en significaciones sociales imaginarias y en su posible fundamentación. Momento de creación, inaugurando a la vez otro tipo de sociedad y otro tipo de individuo. Hablo precisamente de un germen, ya que la autonomía, tanto social como individual, es un proyecto. La emergencia de una demanda ilimitada crea un nuevo eidos histórico: la reflexividad en sentido pleno, o autorreflexividad, en tanto que individuo que la encarna y las instituciones en las que se hace efectiva. Lo que se plantea a nivel social es: ¿Son buenas nuestras leyes? ¿Son justas? ¿Qué leyes debemos darnos? Y, a nivel individual: ¿Es cierto lo que pienso? ¿Puedo saber si es verdad, y cómo?” (Castoriadis 1990, 130). Cuando el texto español no existe, la traducción desde el francés es la mía. En este caso como en los siguientes.

transformación del sistema político-económico-jurídico de privatización y apropiación de los bienes comunes (Mattei, 2011; 2015; 2020).

Aunque razonables y bien fundadas, estas propuestas son, sin embargo, del todo insuficientes, porque no captan el alcance complejo y general del dominio en acto, ni tienen consciencia del hecho de que cualquier propuesta política de cualquier tipo no puede prescindir de un proyecto más amplio de reactivación de *la política* movido por movimientos y grupos sociales específicos, y que solo puede devenir efectiva cuando estos se plantean, y se quieren, como *movimientos de alternativa de sociedad* (Profumi, 2013).

A partir de una presentación filosófico-política del problema epocal generado por la tendencia totalitaria de las sociedades capitalistas, el de la simultánea disolución de la tradición democrática y de la neutralización de *la política*, este ensayo se propone, en primer lugar, presentar los tres supuestos lógico-ontológicos subyacentes a lo que se considera la única revolución humanamente y democráticamente sostenible hoy en día, la *creación política*. En segundo lugar, se aclarará como estos supuestos nos permiten plantear hipótesis sobre la consistencia y viabilidad de un futuro movimiento democrático revolucionario. En las consideraciones finales, además, se intentará inferir el orden de los problemas y de las posibilidades que esta reflexión plantea a la perspectiva de una emancipación democrática en el futuro. Todo esto se puede desarrollar solo si asumimos que la filosofía política es el método más adecuado para, a la vez, aclarar y transformar la sociedad contemporánea, y más en general los problemas que están relacionados con la búsqueda de la verdad y de la justicia (Profumi, 2013).

1 TENDENCIA TOTALITARIA Y POSDEMOCRACIA.

A riesgo de simplificar, trataré de ser claro y conciso, para enmarcar la raíz de este doble problema filosófico-político de la postdemocracia y de la neutralización de *la política*.

En otras palabras, la gravedad de la principal tendencia social-histórica que se está produciendo en las denominadas “democracias constitucionales-liberales” contemporáneas, por una parte, y el hecho de que la democracia es un producto social-histórico de proyectos de sociedad donde *la política* juega un papel determinante (y no la sencilla autoafirmación de un pensamiento democrático que se presenta como tal, a través de uno o más específicos y desencarnados principios de justicia) por otra, son fenómenos que no están considerados como se debería por parte casi todos estos autores.

Con una cierta seguridad y razonabilidad, en primer lugar, se puede afirmar que el final de la Segunda Guerra Mundial ha dado lugar a dos tendencias que se superponen: la democratización parcial de los estados, en primer lugar los totalitarios y autoritarios, y el desarrollo de organizaciones políticas, instituciones y movimientos sociales que buscan democratizar sus instituciones públicas, aumentando la esfera de los derechos y recuperando el principio de soberanía popular en el proceso electivo y decisorio de tipo parlamentario y representativo. Por mencionar solo los casos más emblemáticos, se puede pensar en la estructura jurídica de las nuevas repúblicas democráticas y la organización de las Naciones Unidas. Por otra parte, las características centrales de las organizaciones totalitarias que han dominado medio mundo y que, en parte, todavía lo dominan, tienden a estar reproducidas en primer lugar por la Guerra Fría y, a partir de mediados de los años setenta, por la reacción neoliberal al “Estado de bienestar”. En efecto, el poder neoliberal es una tendencia igual y contraria a la de la URSS, porque conserva al menos tres características centrales compartidas con cualquier totalitarismo: 1. oculta la dimensión de *lo político* e impide su profunda transformación; 2. maltrata dos pilares antropológicos de cualquier colectividad humana, la historicidad y la sociabilidad que mueven las colectividades humanas, para afirmar su

ideología como “verdad natural”; 3. elimina *la política*³ como organización y/o movimiento que insta un poder realmente democrático en la esfera del poder colectivo⁴. Para ir rápido es posible afirmar sin equivocarse que las oligarquías económicas nacionales e internacionales (ante todo financieras) y los otros sujetos que defienden el neoliberalismo se aprovechan del dominio generado gracias a la coacción por parte de los estados, y luchan para afirmar los imperativos de organización social llevado por la lógica capitalista, eliminando de ese modo y ante todo la posibilidad de la alternativa de sociedad. Aunque no es comparable a las “clásicas” organizaciones totalitarias, esta tendencia ideológica domina la sociedad-mundo apoyándose en toda clase de poderes reaccionarios y antidemocráticos, y termina generando una condición humana neo-totalitaria (Profumi, 2020b).

La radicalidad de esta segunda tendencia, su constante primacía sobre la primera, ni el corazón palpitante de la alternativa entre un dominio antidemocrático y el poder democrático de *la política* (cuando emerge y se afirma) han sido captados por los análisis de Petrucciani, Graeber, Puyol y Mattei. Por la misma razón, la necesidad de *la política* de constituirse en un proyecto articulado de sustitución de las principales instituciones que regulan la vida social tampoco ha sido subrayada por ellos. Todo lo contrario de lo que hacen, por un lado, el mayor pensador de la democracia contemporánea, Yves Sintomer, cuando subraya las alternativas democráticas a la condición postdemocrática (Sintomer, 2009: 173-214; Sintomer, 2019), y, por el otro, dos atentos lectores de la filosofía política de Castoriadis, Alain Supiot y Serge Latouche, cuando intentan dar cuenta de la nueva y dramática dimensión totalitaria en curso, considerando al mismo tiempo el terreno en el que podría desarrollarse un nuevo proyecto de sociedad. Estos dos pensadores siguen las fecundas intuiciones políticas de Castoriadis y su importante crítica a la sociedad actual (la victoria del imaginario capitalista y la consiguiente, y profunda, crisis del *Proyecto de autonomía*), aunque tratan de trasladarlas a nivel jurídico y económico.

Para Supiot, de hecho, el actual sistema jurídico nacional y global está absorbido por una nueva ideología que considera la ley y su propia lógica como una obligación que hay que eliminar. La justicia se ha convertido en expresión de la eficiencia económica, y la ley está, por tanto, subordinada a una lógica externa a su función antropológica (Supiot, 2005). En esencia, el cálculo de utilidad se convierte en la nueva norma estándar de los diferentes sistemas jurídicos, una nueva “ley del más fuerte” que se afirma eliminando el mismo principio de legalidad. Esto se produciría en dos planos: a nivel de la forma jurídica,

³ Siguiendo las ideas de Castoriadis, aquí *la política* está considerada como la práctica colectiva que aclara el poder social y permite a todo el mundo de participar en su ejercicio.

⁴ Estas características decisivas de las organizaciones totalitarias de la sociedad contemporánea han sido captadas sobre todo por Hannah Arendt y Cornelius Castoriadis. Arendt está convencida de que el dominio, o *la violencia*, es una característica central de cualquier poder que elimina su misma dimensión colectiva y plural y que por eso impone el principio de exclusión y la propaganda como bases imprescindibles para organizar la sociedad (Arendt, 2004a y 2004b). Lo que falla en una sociedad totalitaria, según ella, es la dimensión social de la humanidad, que no puede prescindir de una participación plural de nuestra condición común. Arendt desarrolla a su manera el pensamiento de Aristóteles que, como es bien sabido, consideraba al ser humano un animal social: según ella esta participación plural es necesaria para comprender por qué el ser humano es un animal político. Al igual que Hannah Arendt, desde otra perspectiva, gracias a Castoriadis podemos afirmar que la dimensión política es una especie de valorización del significado antropológico de la sociabilidad y de la historicidad (Profumi, 2013: 7-114). Castoriadis está convencido de que el imaginario capitalista no solo no reconoce este aporte, sino que lo ataca, lanzando a toda la sociedad a una crisis profunda e instaurando una nueva forma de heteronomía que tiende a disolver el alcance moderno del proyecto de autonomía (Castoriadis, 1996: 22-3; 1999: 90-2; 2005: 188-9). En este sentido, el análisis de Polanyi está radicalizada por Castoriadis, que está convencido de que el capitalismo es una novedad histórica que pone radicalmente en tela de juicio nuestra base antropológica, como lo hace Arendt con respecto al totalitarismo (Polanyi, 2010: 60/74/202-05/294/312).

subordinando su razón a una finalidad externa, y, a nivel del ordenamiento jurídico, con la desaparición del *Gobierno de las leyes* y la afirmación del *Gobierno de los números* (Supiot, 2015). Siguiendo las ideas del propio Castoriadis, Latouche, en cambio, considera que el sistema económico capitalista está guiado por la lógica destructiva del “crecimiento por el crecimiento”. En otras palabras, la explotación ilimitada (fuente de la mundialización capitalista) tiene sus raíces en el anterior proceso de colonización, y opera siguiendo una lógica simultáneamente militar y económica movida por una producción y un consumo ilimitados. Eso significa que el imperialismo, primero militar y político, y luego cada vez más cultural, se impone como “totalitarismo suave” mediante una economía atravesada por una lógica cuantitativa y por prácticas imaginarias totalmente vinculadas a la *racionalidad instrumental* de la explotación ilimitada⁵ (Latouche, 1995; 2005: 28/85/107; 2014: 32; 2015).

Aunque ambos perciben aspectos relevantes del nuevo tipo de tendencia totalitaria en curso, no llegan al corazón del problema destacado por Castoriadis, es decir, no valoran que esta tendencia se impone en detrimento de *la política*, porque esta última es la principal alternativa al dominio ejercido por los sujetos privados en la esfera de *lo político*. En otras palabras, la verdadera piedra angular para enfrentar la afirmación actual de la nueva forma de barbarie generalizada llevada a cabo por el neocapitalismo no está comprendida por ellos. De hecho, si el imaginario capitalista tiende a crear una sociedad totalitaria que se niega a reconocer nuestra realidad social-histórica, violando una base imprescindible de la existencia humana mediante la extensión del control social y el intento de hacer imposible *la política* como práctica de autonomía, entonces el problema debe ser abordado mirando a la capacidad consciente de reorganizar la sociedad en su conjunto a través de un poder colectivo profundamente democrático. Lo que significa, desarrollar *la política* en todos los ámbitos sociales. En otras palabras, ambos centran el problema en un aspecto distintivo de la actual dominación, sin considerar su naturaleza antipolítica y sin valorar *la política* como clave para enfrentarse a su tendencia totalitaria y superarla (Profumi, 2020b).

A esta limitación de los análisis de Supiot y Latouche, hay que añadir el hecho de que para deshacerse del neoliberalismo, como de cualquier forma de dominio, habría que entender y contrastar el *imaginario político* específico subyacente a sus instituciones. Aunque Latouche afirma en varias ocasiones que el *decrecimiento* es, a la vez, un imperativo y un movimiento que lleva a “descolonizar el imaginario” capitalista, él no se detiene en el aspecto más puramente ideológico, omnipresente y autoritario de este imaginario, como lo hace, a su manera, y desde otra perspectiva, Mark Fisher, forjando la categoría de *realismo capitalista*. Para Fisher, el neocapitalismo solo se puede sostener si bloquea la elaboración simbólica que subyace a los ideales y a las creencias relativas a la transformación de la sociedad, y por eso tiende a ocupar todo el horizonte del pensable (Fisher, 2018: 31-7). En consecuencia, como piensa Lefort respecto al totalitarismo (Lefort, 1986: 26), el imaginario neocapitalista tiende a afirmarse como una sociedad sin historia, totalmente naturalizada y mitificada. Para oponerse, por lo tanto, no se puede simplemente crear un nuevo mito, aunque positivo, como el *decrecimiento* entendido como proyecto de sociedad (Latouche, 2018: 165-80), ni pensar que el imaginario esté atravesado por una dialéctica propia que habría que restablecer valorizando de nuevo el imaginario utópico (parafraseando a Ricoeur, 1997).

Para ello es necesario tomar conciencia de múltiples fenómenos sociales-históricos y vincularlos al *imaginario político* dominante, para resaltar la entidad y los daños de su tendencia totalitaria.

En primer lugar, habría que identificar en la historia y en la sociedad contemporánea los bloques contra la alternativa de sociedad, para comprenderlos en su especificidad y en

⁵ Muy parecida a la *racionalidad instrumental* a la cual se refería la Escuela de Frankfurt.

relación con las instituciones que transmiten el imaginario dominador (como las que pueblan la esfera militar)⁶.

Además, no hay que olvidar que, como destacó magistralmente Jean-François Lyotard desde hace tiempo, nuestra condición postmoderna está marcada por el final de las grandes narraciones (*metanarraciones*) y por la imposibilidad de cualquier tipo de emancipación (Lyotard, 2001). El trasfondo histórico sobre el que seguimos avanzando es el del “fin de las ideologías”, aquí entendido como fin de los proyectos políticos que tienen como objetivo reorganizar la sociedad según la visión de una justicia alternativa que la pueda instituir otra vez. Pero, contrariamente a lo que Lyotard podía pensar en su tiempo, esta misma imposibilidad constituye una metanarración específica de tipo ideológico, porque niega su propia existencia. La tendencia totalitaria en curso no hace más que radicalizar un aspecto de la sociedad contemporánea y, de este modo, se presenta de facto como la única metanarración anti-narrativa “verdadera y sostenible”. Ideológica, pues, ante todo porque, por ejemplo, impide reconocer los *movimientos de alternativa de sociedad*, como el movimiento altermundialista generado entre los dos milenios (Coutrot, 2005 y Graeber, 2012), y el siguiente “movimiento de los indignados o de las plazas” (Profumi, 2012 y Klimis, 2018) (ambos expresión renovada de *la política* a nivel global), o también el resurgimiento de *la política* a nivel nacional, como sucedió con el reciente “estallido social” chileno (2019)⁷.

Pero, sobre todo, hay que reconocer que el principal síntoma de la victoria de esta tendencia en nuestras sociedades no es solo la afirmación del papel decisivo del imperialismo económico (de la esfera financiera ante todo), de la lógica privatista a nivel jurídico, de la guerra y de los ejércitos en las relaciones internacionales, o de la vuelta de la normalización de la lógica de potencia en la esfera de *lo político*, sino, como se ha visto, la desaparición de los elementos democráticos que se han generado después de la segunda guerra mundial. Una aparentemente irreversible despolitización de las democracias constitucionales se está dando debido a un vaciamiento democrático más o menos radical y a la afirmación de la más general condición posdemocrática, y no solo como resultado del proceso de elitización democrática (Crouch, 2003).

En breve, la democracia está lejos de haber logrado cumplir sus promesas originales, como ya había intuido y aclarado Norberto Bobbio a principios de los años ochenta. Pero ¿por qué?

La respuesta de Bobbio a esta pregunta crucial no convence. Los motivos sociales e históricos de este incumplimiento según él se encuentran en la misma pretensión democrática de quererlas cumplir, y se cierra de golpe así el problema que había abierto brillantemente (Bobbio, 1995: 3-32). En otras palabras, él no la vincula al proceso constitutivo de despolitización ya en curso desde los años cincuenta, cuando fue identificado por los miembros de “Socialisme ou Barbarie” - Castoriadis en primer lugar (Castoriadis, 1973a y 1973b) – como decisivo para comprender el nuevo curso del capitalismo burocrático contemporáneo. No considera que existan al menos dos tradiciones de la historia del pensamiento democrático y de su práctica (Sintomer, 2009: 47-132). Tampoco, como Graeber y Sintomer subrayan más tarde, considera que las democracias modernas son el

⁶ Una cosa es, por ejemplo, considerar cuáles fueron las fuerzas que impidieron al Partido Comunista Italiano tomar el poder durante más de treinta años, lo que generó en el siglo pasado una república democrática congelada, otra cosa es considerar el bloqueo que ha imposibilitado que se desarrollen movimientos alternativos en Colombia durante más de cincuenta años, o los golpes de Estado devastadores en Brasil, Chile y Argentina, que han tratado de eliminar de raíz posibles movimientos o gobiernos alternativos.

⁷ En Chile se asistió a una nueva forma de politización de la sociedad que intentó identificar objetivos simbólicos compartidos y difundir un nuevo imaginario social y político capaz de disputar “la hegemonía social” de la defensa del status quo (Profumi, 2020 y 2022).

resultado de una transformación semántica (de vocabulario político) que ha llevado a identificar, paradójicamente, la democracia con el simple sufragio universal y con el voto⁸.

Más allá de los límites de Bobbio, lo que se quiere subrayar aquí es que una de las consecuencias más importantes de esta despolitización social⁹ es el nacimiento de la condición posdemocrática y de la neutralización de la política. Algunos de los principales aspectos que constituyen el vaciamiento democrático y la tendencia contemporánea a reducir *la política a lo político*, hasta convertirla en un fenómeno constitutivamente ambiguo (Profumi y Iacono, 2019: 5-11), han sido: la elitización del partido político, el doble vínculo entre la esfera económica y la esfera política (y la subordinación de la esfera política a la economía financiera, a veces también llamada “mercado”, con el correspondiente triunfo de los lobbies), el fin de la participación popular en los partidos de masas y la apatía política generalizada (el vaciamiento de los llamados “cuerpos intermedios”), la desconfianza popular hacia la clase política, el progresivo e inexorable desapego electoral, la sistemática manipulación de la población (considerada ya solo como “electorado”), el retorno de la propaganda política y mediática en forma de espectacularización de la existencia, la concentración del poder mediático en manos de los potentados económicos, la desaparición de las propuestas políticas de alternativa y la afirmación de un conformismo homologador que impide siquiera imaginarse un nuevo proyecto de sociedad, así como también la mercantilización del estado, la precariedad y la competencia como imperativos sociales y laborales (el “mercado” como principio absoluto), la aceptación de la enorme desigualdad y exclusión en el poder político y económico, la deriva populista de la esfera pública, la marginación de la cultura crítica.

El hecho de que una parte de la población todavía participa y da valor a las instituciones reguladoras del sistema democrático liberal constituye la característica más insidiosa de la condición posdemocrática y del bloque de *la política*. Elecciones políticas libres y competitivas, Estado de Derecho, control de los poderes constitucionales, alternancia en el poder, protección de los derechos humanos, no son instituciones totalmente desaparecidas y sin vida, pero siguen siendo, en última instancia, no efectivas, distorsionadas, cada vez más excepción y cada vez menos regla de organización del poder colectivo. Esto es aún más evidente cuando la élite populista toma el poder del Estado. Signo de que la tendencia totalitaria siempre está presente y orienta profundamente la organización social y el poder del estado que se considera liberal. Pero, sobre todo, todo eso es signo de que el poder decisorio colectivo sigue desvinculado del proceso que debería tener sus raíces en la práctica de la soberanía popular y democrática, porque sigue siendo ejercido por sujetos privados que dominan las diferentes sociedades (empresas transnacionales, bolsas, agencias de calificación, tribunales de arbitraje, organizaciones internacionales no democráticas, grandes potencias militares y lobbies de la industria bélica¹⁰, etc.).

Frente esa dramática condición social-histórica, este ensayo pretende ser una herramienta reflexiva para esclarecer las posibilidades más generales que se encuentran al

⁸ Como hace, de hecho, el mismo Bobbio dando una “definición mínima” de democracia. Por todo eso él no reconoce que la sociedad capitalista contemporánea necesita eliminar los aspectos democráticos de las democracias liberales, porque los potentados económicos y financieros necesitan restringir el legado republicano-democrático para mantener en pie las instituciones del dominio económico y militar (en defensa de los privilegios de clase y de una lógica de dominación que impregna todos los aspectos de la existencia).

⁹ Esta tendencia fue interrumpida solo y principalmente por los grandes movimientos globales mencionados anteriormente (y en primer lugar en el gran movimiento mundial del 68). Este enmascaramiento de la democracia a través de la primacía de la “representación partidista” y de “las elecciones” se puede leer también como el producto de la necesidad de los diferentes grupos de poder económico y político de restringir o neutralizar la cultura y las instituciones democráticas.

¹⁰ Cf. www.sipri.org/yearbook/2023.

fondo de los procesos sociales de transformación democrática. Antes que todo de los presupuestos fundamentales a la base de cualquier posible y futura *creación política*.

2 LA POLÍTICA Y EL IMAGINARIO POLÍTICO EN LA CREACIÓN POLÍTICA.

Es mejor aclarar todo esto aún más, subrayando el papel del Imaginario político en el proceso de auto-organización social.

En la postdemocracia la normatividad democrática está considerada central para la organización del poder colectivo, pero en realidad no lo es en absoluto. La especificidad de esta categoría política radica en indicar claramente el movimiento de disolución del proyecto político que ha generado la democracia heredada (liberal, parlamentaria y representativa), debido a la aparición de formas no democráticas de organización del poder (elitistas, autoritarias, totalitarias, etc.). El proceso de despolitización generalizada constituye su *condición sine qua non*. Democracia y política están vinculadas íntimamente tanto en el momento de sus nacimiento, afirmación y consolidación, como en el momento de sus crisis, decadencia y posible desaparición (en que nos encontramos en nuestra época).

Pero, entonces, ¿qué hay que entender exactamente por *política*?

Regresamos a Castoriadis. El vínculo entre *la política* y la democracia está comprendido mejor por la partición castoriadisiana entre *la política* y *lo político*. Lo que Latouche y Supiot no entienden de la reflexión crítica de Castoriadis sobre la victoria del imaginario capitalista es precisamente su concepto específico de *política*, que él distingue con razón de la esfera política de *lo político* (en eso se concentraban, en cambio, las atenciones de su amigo Lefort a raíz de la distinción heredada de Karl Schmitt). Si *lo político* es el poder de la colectividad en su articulación dada por las instituciones y las instancias sociales capaces de emitir requerimientos sancionables (como el poder económico, judicial, gubernamental, militar, etc.), en el que se centran los análisis críticos de Latouche y Supiot, *la política* es expresión de un proyecto consciente de cambio de sociedad a través de las diversas prácticas de autonomía que informan los distintos niveles de su organización, que tiene como finalidad implícita hacer que el poder colectivo sea participable y compartible. En primer lugar, haciendo explícito y democrático tanto el poder instituyente como el poder instituido (Profumi, 2013: 62-3). Recurrir a la *significación imaginaria central* de una democracia entendida como régimen del poder reflexivo y participativo de todos y para todos, es necesario para tener un proyecto explícito de reorganización de la sociedad de este tipo. A diferencia de las formas no democráticas de organización de *lo político*, que pueden prescindir de este tipo de poder, *la política*, como práctica colectiva movida por un proyecto explícito de sociedad, puede existir solo cuando el conjunto de la sociedad participa a su misma auto-realización gracias a una pluralidad de prácticas colectivas reflexivas y deliberativas. De lo contrario no sería capaz de concretarse. Desde una perspectiva política, por lo tanto, intentar organizar de nuevo la sociedad de manera explícita no implica solo una politización de la sociedad, sino también la referencia a un poder colectivo que se ha convertido realmente en expresión de la participación de todos a la reflexión y a la deliberación sobre el poder social¹¹. En eso consiste una posible y futura *creación política*.

En este marco, el *imaginario político* no es simplemente patrimonio de la esfera de *lo político*, sino más precisamente, el ámbito privilegiado del *Imaginario social* (Castoriadis 2022),

¹¹ Como ya he señalado en los casos de Brasil y Chile (Profumi, 2013: 115-226 y 2020), no es casualidad que los “intentos de *creación política*” tengan siempre un impacto positivo en el poder democrático y estén movidos por complejos y articulados procesos sociales-históricos no lineales ni unívocos, en los que, sin embargo, es posible encontrar un *imaginario político* centrado en *la política* que sigue una trayectoria propia y coherente (cada vez singular y que se presta en todo momento a ser sometida a reflexión crítica).

antes que todo de sus significaciones e instituciones centrales que cada sociedad erige como centro de orientación cada vez original (Profumi, 2022b: 240). El *imaginario político* expresa la parte del *imaginario social* relativo a la autorrepresentación explícita de la sociedad y al poder que la transforma, organiza y “estabiliza”, y que constituye el corazón de cualquier proyecto de sociedad¹². Como afirma Castoriadis, toda organización social tiene un proyecto de auto-institución que tiene que ver con las significaciones imaginarias sociales tanto cuando está instituida por la población que la vive, tanto cuando se refiere al *imaginario instituyente* llevado por *la política* de manera consciente.

3 LOS TRES PRESUPUESTOS DE LA CREACIÓN POLÍTICA

Por todo lo que acabamos de sintetizar debería quedar claro que *la política* tiene que ver con la transformación del dominio social (y de cualquier forma de heteronomía y alienación colectivas) en poder democrático.

Ella ha surgido en particular en las dos elaboraciones democráticas más relevantes conocidas hasta hoy (la polis de Atenas y el régimen parlamentario moderno surgido después de la Revolución francesa). Dos *creaciones políticas* y sociales donde el poder colectivo sigue la norma del *poder de todos*, aunque con todos los límites y problemas relativos a cada una de estas creaciones colectivas. Dos procesos sociales-históricos en los que la colectividad, en su conjunto, trata de autoorganizarse de manera consciente a través de un método explícito en el que todos los que se consideran parte de la totalidad de la población tienen derecho a participar de manera libre e igual. Como ha sido subrayado al comienzo, *la política* se encuentra también en los innumerables intentos de cambiar la organización de la sociedad, para hacerla girar en torno a una colectividad politizada (que ejerce realmente su soberanía sin subordinarse o ser dominada por grupos sociales específicos) gracias a un proceso explícito, libre e igualitario de participación en el poder colectivo (Profumi, 2013: 7-114). Desde un cierto punto de vista, también podríamos afirmar que estas dos *creaciones políticas* han sido en realidad intentos, porque no se ha instaurado realmente un *poder de todos* y las sociedades nunca se han organizado realmente de manera democrática. Pero aquí seguimos otro camino crítico, más fértil si se quiere renovar el paradigma de la emancipación humana del dominio y de la violencia colectiva.

Un camino crítico y revolucionario de este tipo sigue siendo posible gracias a la reflexión filosófico-política de reconocidos pensadores anti-totalitarios que han reflexionado sobre a una revolución social coherente con la práctica política. Por esta razón, las principales bases para la *creación política*, tal como se ha conocido hasta ahora, se pueden identificar

¹² Un ejemplo emblemático de examen del *imaginario político*, o mejor dicho, de la carga violenta de la esfera de *lo político* en la que la sociedad está atravesada cuando una colectividad que se quiere homogénea y cuando un poder toma las formas múltiples y cambiantes del dominio, es “Masa y poder” escrito por Elías Canetti (Canetti, 1981). En su reconstrucción de la relación entre la Masa y la Dominación, la autorrepresentación colectiva y el sistema simbólico están en el centro de su atención tanto sobre esta dimensión específica (pero generalizable) de la colectividad, como sobre el poder y sus “patologías”. Él realiza una verdadera antropología del *imaginario político* como núcleo palpitante del imaginario social en el que, sin embargo, no hay espacio para *la política*. Este autor nos permite ver la existencia de una solidaridad colectiva que se entrelaza en los diversos niveles del imaginario, desde *el imaginal* al ritual religioso, pasando por la mitología y las visiones cosmogónicas, para impedir generar formas de activación de la igualdad y de la libertad en el ejercicio del poder. Por el contrario, para entender cómo surge *la política* en el *imaginario político* contemporáneo, se puede considerar, una vez más y por ejemplo, lo que sucedió con los dos movimientos globales que desafiaron el neoliberalismo en las dos décadas que llevamos detrás, ya que la desobediencia civil y la acción no violenta de estos movimientos han sido propiciadas por una clara y consciente elaboración de un nuevo imaginario democrático, por el ejercicio coherente y constante del *poder de todos* y de un proyecto de sociedad alternativo al que sostienen las formas de dominio del neocapitalismo (Profumi, 2012: 120-5).

también gracias a ellos. Estos presupuestos deben considerarse como condiciones necesarias, pero no suficientes para la emancipación humana llevada a través de la emancipación política. Son presupuestos lógico-ontológicos que trazan el campo dentro del cual se ha generado (y puede generarse aún) este tipo particular de creación humana.

En una época posdemocrática y de profunda crisis de la esfera política, ese es nuestro horizonte filosófico-político de comprensión transformativa. Es por eso, además, que la tarea crítica de la filosofía política solo puede ser regenerativa, reconstructiva y participativa de un inédito intento de *creación política*. Por ello, el método que subyace a este ensayo es propio de una filosofía política que quiere ser instrumento de reflexión crítica y de transformación social, y que considera cualquier movimiento social revolucionario como expresión de la misma filosofía política en tanto que práctica colectiva propiciada por un imaginario político instituyente de tipo democrático. Es por ello que aquí se propone la hipótesis de que sólo considerando y elaborando colectivamente estos supuestos lógico-ontológicos pueden abrirse nuevas posibilidades revolucionarias democráticas (Profumi, 2013: 34-8/44-51).

Estas condiciones para el *imaginario político* revolucionario contemporáneo no van consideradas como una simple expresión de ideas excéntricas, sino que conservan su validez hasta que se demuestre su inconsistencia o parcialidad a nivel lógico-ontológico y en ámbito político. Es por ello que tampoco nos referimos aquí solo o principalmente a las dos *creaciones políticas* específicas realizadas hasta ahora (Polis democrática y Revolución francesa), ni a los múltiples intentos de *creación política* que vivimos en la historia, porque para dar cuenta de las premisas lógico-ontológicas estas no se pueden simplemente atar o subordinar a las contingencias históricas (siguiendo más o menos fielmente el paradigma fenomenológico). Al contrario, por todo lo aclarado es importante plantear una primera hipótesis sobre una posible síntesis de estos supuestos lógico-ontológicos y dar cuenta de cómo estos emergen, gracias a la elaboración del imaginario revolucionario democrático de pensadores que han participado directamente de la liberación anti-totalitaria de las sociedades contemporáneas, reconociendo explícitamente en *la política* una práctica colectiva que transforma el poder social (Castoriadis, respecto a capitalismo y estalinismo, Arendt respecto a imperialismo colonial y nazismo, Capitini respecto a militarismo y fascismo).

3.1 El específico presupuesto lógico-ontológico: la política como valorización del social-histórico

Como Castoriadis aclaró acerca de los once cambios de régimen que tuvieron lugar bajo el gobierno de Clistene en la Atenas democrática, cuando se crea *la política* por primera vez, y es el colectivo en su conjunto quien decide su propio cambio, se hace explícito que la sociedad es el fruto de una participación en un espacio común de representaciones y significaciones enraizadas en las normas, en las leyes y en aquellas instituciones consideradas fundamentales para la regulación de los comportamientos sociales (Castoriadis, 1986: 377; 1990: 134-5; 1996: 186; 2008: 198/203; 2011: 218). En un sentido amplio, todas las instituciones en la Atenas democrática sirven para cuidar de la globalidad de la existencia de todo lo que se comparte públicamente: poder, ley y sociedad. A este reconocimiento de la dimensión normativa de la organización colectiva hay que asociar la pasión por lo que es común y la necesidad relativa de distinguir la validez de derecho de lo que ya está instituido. Dicho de otro modo, con el nacimiento de *la política* Castoriadis nos muestra cómo se instaura un claro imperativo para la esfera pública, reconocida como lugar de decisión sobre la organización de la sociedad (las decisiones que afecten a los asuntos comunes deberán tomarse por la colectividad en su conjunto). La sociedad está reconocida como dimensión

central para su misma existencia, como fuente perpetua de toda transformación, sobre todo gracias al *Ágora* y a la *Ekklesia* (Profumi, 2013: 75-6).

A esta valorización de la dimensión social se une otra, que se plantea como un segundo imperativo para la esfera pública. La momificación, el bloqueo o la desaparición de la sociedad, están empujados por el reconocimiento y la valorización de la elaboración temporal colectiva, fuente viva de su posible y constante transformación. Por eso en Atenas la justicia está instituida como práctica interminable de reelaboración continua de la temporalidad social. En términos generales, gracias al carácter reflexivo de las instituciones democráticas se ponen en perspectiva las decisiones colectivas y las normas ya establecidas. Al mismo tiempo, un perpetuo diálogo con el pasado, una permanente interrogación de nuestro presente, y un reconocimiento del origen histórico de la institución, está abierto con el nacimiento de la filosofía y de la narración histórica. Pero, en realidad, este reconocimiento es una verdadera valoración de la historicidad de lo social; gracias al vínculo entre filosofía, narración histórica e instituciones públicas reflexivas, la libre relación con el propio pasado se convierte en una norma central de una esfera pública capaz de mantener abierta su consciente autotransformación. El sentido, la normatividad social y la ley explícita de la propia existencia común y, más en general, el “destino” de la colectividad, pueden ser elegidos por la colectividad gracias a esta valoración de la dimensión social-histórica.

“Solo en democracia puede haber una historia explícita, y la democracia crea al mismo tiempo la posibilidad y la necesidad de tal historia. (...). Porque, recíprocamente, una memoria histórica explícita y crítica es a su vez una condición del funcionamiento de la existencia misma de la democracia. Esta memoria es una de las instituciones de autolimitación de la democracia, y una de las manifestaciones de su búsqueda de puntos de referencia, más o menos abiertamente, porque ni una ley divina, ni una ley natural, ni una ley racional, pueden imponer a la sociedad la que debe ser su propia ley.” (Castoriadis, 2004: p. 301)

El proyecto de autoorganización de *la política* se basa en la posibilidad de hacer de lo que llamamos el *social-histórico* (gracias a Castoriadis), la norma central de la esfera pública, el principio ordenador de la sociedad en su conjunto. Esta valorización, no por casualidad, es el lugar donde se genera la búsqueda de la verdad y de la justicia, y su posible oposición, así como es el lugar del conflicto constante y explícito que se da cuando estamos en presencia de una pluralidad de visiones del mundo y de la realidad entre distintos actores sociales (Profumi, 2013: 74-80).

De todo ello, aquí está hecha una primera hipótesis: cualquier movimiento revolucionario democrático debería transformar la sociedad actual haciendo de la valorización de lo social-histórico la norma central para reorganizar sus instituciones.

3.2 La política como práctica de autonomía: el vínculo libertad-creación como presupuesto general a las prácticas de autonomía.

La segunda condición previa sin la cual no puede haber *creación política* se refiere al ámbito más amplio de la acción autónoma. *La política*, en efecto, forma parte de las prácticas que, con Castoriadis, se pueden llamar *prácticas de autonomía* (Castoriadis, 1990: 142/147-8; 1996: 196; Profumi, 2013: 57-73), o sea las múltiples actividades humanas en las que la autonomía es tanto medio como fin de la acción. Desde la pedagogía al psicoanálisis, pasando por el periodismo y el arte, y por todas aquellas actividades coherentes con el hacer autónomo, todas desarrollan una peculiar modalidad creativa, donde la libertad de acoger y generar la novedad (lo que antes no existía) toma conciencia de sí misma, de su aparición como posibilidad de ser y transformar, y del vínculo inseparable con la alteridad social con la que

se relaciona inevitablemente. Todas ellas, en otras palabras, comparten la suposición de que la transformación es una elección continua que aleja la existencia de cómo la estamos viviendo. El valor cardinal con el que se orienta esta elección, en esencia, es la comprensión de la transformación y de la imaginación como realidades fundamentales de nuestra mortalidad y del cambio permanente que ella marca en la vida.

Por lo tanto, toda práctica de autonomía está movida por una cierta conciencia de ser mortales, siempre expuestos a la disolución del sentido, tanto individual como colectiva, y a la pluralidad de los mundos creados por la humanidad a los que se debe relacionar continuamente nuestra condición individual.

Quien más ha subrayado este presupuesto en la esfera política ha sido Hannah Arendt. Ella nos permite ver cómo la acción humana, el actuar en la base de la *vida activa* sin el cual *la política* no existiría, está profundamente ligada a la dimensión de la *natalidad*¹³ (Arendt, 1994: 127-32). Eso significa que la libertad humana se manifiesta en el poder generar lo inesperado, porque el actuar está sujeto a la precariedad constitutiva de la novedad imprevisible. Para Arendt esta libertad de consagrar un nuevo comienzo en la esfera pública de las relaciones humanas solo existe cuando se puede actuar junto a los demás, como se ve de manera ejemplar en la Polis griega cuando se genera un poder que permite participar en la esfera colectiva y vivir en el mundo. Es *el infra* que atestigua la convivencia (lo común) que constituye el espacio público y acoge en sí todos los nuevos orígenes traídos por la acción de los seres humanos cuando se lanzan a la actividad de generar un sentido que pueda distinguirlos, identificarlos y afirmarlos a nivel social. Por eso, para Arendt, la Polis está constituida simultáneamente por el *archein* y el *koinon*, o sea por la libertad de dar un nuevo comienzo y por el elemento común en que todos se pueden reconocer (Arendt, 1994: 145/181-2; 2004a: 637; 2006a: 24-7/37/75).

Cuando esta filósofa subraya que la condición de toda vida política es *la pluralidad* (del poder, de la acción y del discurso, libres), dentro de una comunidad humana marcada por la presencia de todos, y por la alteridad que cada individuo representa, ella se está refiriendo, sin saberlo, a un presupuesto general para toda práctica de autonomía. Porque si se utilizan sus categorías es posible afirmar que en las prácticas de autonomía es imprescindible la dimensión de *la pluralidad*, dado que sin ella no se puede tener conciencia de que no podemos vivir solos, que los demás no solo no se pueden eliminar sino que son condición de nuestra misma posibilidad de ser y transformar, y que, por consiguiente, para ser libres de crear cualquier novedad debemos contextualizar y relativizar el mundo y sus instituciones/obras/significaciones (Arendt, 1994: 4-10/127-8/145-6/180; 2004a: 417/439/447-8; 2004b; 2006a: 5/39/83/99; 2006b: 134-5/199/294/322).

La hipótesis que se desprende de este supuesto es que la revolución democrática debería ser en sí misma consciente de que la sociedad es una especie de obra de arte colectiva creada por nuestra libertad de ser lo que nunca fuimos.

¹³ “Si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, si es la realización de la condición humana de la natalidad, entonces el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales. (...). Esta cualidad reveladora del discurso y de la acción pasa a primer plano cuando las personas están con otras, ni a favor ni en contra, es decir, en pura contigüidad humana” (Arendt, 1958/2009: pp. 202/204). Esta filósofa es muy consciente de que la *natalidad* y la acción en política son necesarias para todas las acciones humanas, o sea, desde otra perspectiva, que estas son una posibilidad general de la condición humana, así como la premisa transversal a las prácticas de autonomía (Arendt, 1994: 8).

3.3 La solidaridad activa como base de la significación imaginaria social de la autonomía solidaria, condición social-histórica de la política.

De lo que se ha visto, la Arendt nos permite comprender también cómo la libertad y la igualdad expresadas en la verdadera actividad política (como en todas las demás prácticas de autonomía), solo son posibles cuando actuamos en una condición social realmente efectiva, que siempre está marcada por algún tipo de solidaridad con el contexto humano en el que vivimos. Nos enseña de manera cristalina que la libre creación común no puede realizarse en una condición de alienación social (Profumi, 2013: 80-6). Este mismo aspecto introduce la tercera presuposición para la *creación política*.

Para darse cuenta de este tercero supuesto, en este caso social-histórico, y pensar de qué modo se puede volver a crear *la política* en una época en la que la herencia de la política moderna está profundamente en crisis desde hace varias décadas, así como para aclarar el impulso democrático que está ligado con ella y que se ha desarrollado a lo largo de los últimos siglos, hay que considerar la *significación* imaginaria social central (Castoriadis, 2022: 513-56) del *imaginario político* contemporáneo llevado por *la política* actual (sobre todo por los grandes movimientos sociales que piden otra organización de la sociedad para democratizarla, desde el 68 en adelante).

Además de las dos suposiciones trans-históricas que se acaban de aclarar, si consideramos a la *autonomía solidaria* esta *significación central* contemporánea, va a resultar más claro porque es la *principal significación imaginaria social* de una futura *creación política* (Profumi, 2013). No solo porque se vio que la solidaridad es el objeto específico de la transformación activada con los dos primeros presupuestos, sino sobre todo porque la *autonomía solidaria* orienta el horizonte de transformación del poder de estos movimientos contemporáneos (de violento a no violento) y que, aunque en parte escondida, ya era activa en aquellos modernos. Ella emerge de la nebulosa imaginaria que se abre con la afirmación de la tríada jacobina de “libertad, igualdad y fraternidad”, y se comienza a entrever cuando estos tres “principios” son considerados inseparables, en teoría (Baggio, 2007) como en la práctica de los grandes *movimientos de alternativa de sociedad*. Al ser una *significación imaginaria social*, y no un simple principio, esa es de tipo potencialmente reflexivo y constantemente abierto a una continua interpretación, y a la relativa y necesaria contextualización, ya que no puede limitarse a una sola idea, institución o práctica.

Sin embargo, no solo es importante comprender sus límites ideales y prácticos a nivel reflexivo¹⁴, sino, precisamente por esta apertura constitutiva del sentido, resulta decisivo poder identificar cuándo se convierte en un requisito real para la *creación política* y su imaginario.

En este sentido, en la evolución del *imaginario político* nacido con la Revolución francesa y la tríada revolucionaria que permanecerá en el centro de las reflexiones prácticas y teóricas sucesivas, sobre todo en la historia del pensamiento y de la praxis no violenta, surge con claridad que *la autonomía solidaria* no se puede sostener sin la instancia normativa a la que podemos nombrar de *solidaridad activa*¹⁵.

La fraternidad antes y la solidaridad después constituyen la base imprescindible sin la cual la igualdad y la libertad no se pueden realizar realmente, aunque no son muchos los

¹⁴ Me he dedicado varias veces a identificar el campo de búsqueda de la *autonomía solidaria* (Profumi, 2007; 2014; Profumi y Iacono, 2019: 239-259).

¹⁵ Probablemente influenciado por la elaboración aristotélica de Arendt y Castoriadis, he llamado a este tipo de solidaridad, *solidaridad de derecho*, para subrayar la centralidad de la elección y del deber o poder ser, respecto a la solidaridad social necesaria para mantener unida cualquier colectividad que conserva (a todos los niveles) un carácter antropológico no reflexivo (Profumi, 2013: 80-6).

pensadores que lo subrayan (Bourgeois, 1907; Puyol, 2019). A lo largo de las últimas décadas, cuando estas dos ideas se interpretan en relación con la perspectiva emancipadora de *la política*¹⁶, no se convierten simplemente en la condición de posibilidad de los otros dos principios de la tríada, sino que los tres principios empiezan a considerarse como un todo inseparable (Baggio, 2007 y Morin, 2020). Lo que significa que lo que hemos llamado *autonomía solidaria* resulta de una “articulación” particular de esta tríada, y que es ese mismo aspecto que hay que aclarar si queremos llegar a entender la significación imaginaria social central del imaginario político contemporáneo¹⁷.

Este tipo de articulación de los tres “principios” revolucionarios está aclarada sobre todo por los grandes pensadores no violentos de los últimos siglos. Antes que todo, por las “filosofías de la transformación humana” de Gandhi, Capitini y Galtung, porque en estas se puede ver el tipo de enlace que hay entre ellos. Aunque la fraternidad y la solidaridad no son conceptos explícitos y centrales de sus filosofías, ambas ideas políticas se integran en un pensamiento de transformación humana donde juegan un papel central cuando están relacionadas con la libertad y la igualdad.

Estos pensadores se acercan sin quererlo a la reflexión sobre la solidaridad desarrollada por los socialistas del siglo XIX y por el gran debate que nació entre los siglos XX y XXI (Volpe, 2023). Ellos expresan un horizonte claramente, explícitamente, socialista, aunque altamente libertario y eminentemente democrático. Una común dimensión humana atravesada por una profunda y positiva solidaridad está valorizada en sus prácticas de liberación no violenta, aunque con vocabularios y referencias filosóficas, históricas y religiosas diversas. La lógica que subyace a las acciones no violentas de transformación, en efecto, es la de pasar de la primaria dimensión común a una ulterior condición que tenga presente a la humanidad como condición común. Es en esto que se encuentra y se renueva una solidaridad infinita como condición religiosa-antropológica.

Aldo Capitini representa el mayor ejemplo de esta posición, porque entre los pensadores que acabamos de recordar es él que capta más claramente como la solidaridad infinita (o también la apertura a la alteridad que se vive como apoyo a la libertad y a la igualdad) debe vincularse inmediatamente a la realidad de un nuevo poder social, llamado explícitamente *poder de todos* (Capitini, 1989). Según él, todos participamos en un proceso coral donde se realiza la sociedad y su continúa transformación. Las categorías de *realidad de todos* y de *Copresencia de los muertos y de los vivos*, constituyen para él la osadía práctico-filosófica de la acción no violenta, porque remiten a la solidaridad infinita y constitutiva que está en la base de nuestra existencia como ser seres sociales. Nuestra *Copresencia* permite la apertura inagotable a la existencia, a la libertad, al desarrollo de cada ser, y a la conciencia relativa que

¹⁶ Fraternidad y solidaridad, de hecho, han sido puestas en relación como instancias de emancipación humana y política, no solo por importantes movimientos de ciudadanía crítica (como los que se han organizado para salvar y acoger a los migrantes que atraviesan el Mediterráneo, los movimientos que están apoyando en la objeción de conciencia en los países en guerra, o los que buscan crear nuevas instituciones del bien común en los territorios urbanos) sino también por pensadores que han captado su profundo vínculo recíproco (Rodotà, 2014; Morin, 2019).

¹⁷ La razón por la que hay que comprender la realidad de la *solidaridad activa* es que, cuando la vivimos y la practicamos, ella permite de dar cuenta porque orienta *la creación política*. No podemos quererla solo para alguien y es una herramienta para tomar conciencia de nuestro poder de transformación porque siempre se trata de convertirla en principio de orientación normativa para todos, encarnándola en las instituciones alrededor de las cuales se organiza la sociedad. La práctica de emancipación de la *solidaridad activa*, en otras palabras, la llevan personas que quieren generalizar el imperativo de ayudar y asegurar que cada uno pueda desarrollar su autonomía en los procesos de decisión y de elección que afectan al mundo social. Todo esto es también un ejemplo que aclara porque *la política* es una educación práctica que desarrolla el *poder de todos*, tanto lo que se da en la participación en el cambio de organización social, como lo que se da en la normatividad democrática ya instituida.

todos ayudan a todos. Incluso al individuo, para que tenga su valor y encuentre el sentido en el mundo. La *realidad de todos*, en otras palabras, permite que cada uno pueda crecer y expresar su propio ser gracias al encuentro con el otro, en una constante producción de valor que cada uno de nosotros representa y añade con su existencia (Capitini, 1947; 1950; 1954: 98; 1964: 15-19; 1998: 181-214/247/257-458).

La novedad que atraviesa y estructura la existencia humana, así como el vínculo intrínseco entre alteridad y creación común (verdades reconocidas también por Arendt y Castoriadis), se ponen en clara oposición al pensamiento y al poder jerárquico y autoritario.

La particularidad de Capitini es la de haber unido esta solidaridad profunda e infinita de todos al cambio de las formas de convivencia y de poder. Gracias a un proceso de progresiva democratización del tejido normativo colectivo que permite el autogobierno explícito de la sociedad y una verdadera *transmutación* del género humano, para Capitini *la política* no es el arte del gobierno y de la administración de la cosa pública por parte de un grupo o de una élite, ni tampoco el estado con sus instituciones, sino un proceso de creación de la sociedad que, desde abajo, lleva a realizar el *poder de todos* a todos los niveles de la sociedad. La *no violencia*, de hecho, es el conjunto de aquellas actividades que llevan a una verdadera valoración de la *realidad de todos*, y que puede ser sancionada a nivel de poder colectivo generando una *sociedad omnicrática* al servicio de la mayor libertad del individuo, de su constante desarrollo original, así como de la igualdad en el poder de decidir y crear la sociabilidad en la que vivir. Capitini vislumbra la *Omicracia* como una posible sociedad liberada del dominio y de la violencia y, en primer lugar, de la autoridad jerárquica. Por eso es revolucionaria. Hacer de cada uno la fuente del *poder de todos* significa que la solidaridad infinita que abre a la libre expresión y realización del individuo es una ayuda general que se mueve con la misma lógica de la reciprocidad del don (Mauss, 2002; Anspach, 2007, Caillé, 2019). Todo eso permite a cada uno participar y cooperar críticamente en la realización de las leyes y de la normatividad en la base de nuestro vivir en común (Capitini, 1944: 21-2/34-5; 1954: 98; 1956: 6-9; 1989: 88-91/103/116/161/185-93; 1992)¹⁸.

La elaboración capitiniana de la articulación de la tríada revolucionaria parece ser la que mejor capta el vínculo interno de la *autonomía solidaria*, la que mejor logra dar cuenta de ella desde el punto de vista del *imaginario político* contemporáneo, porque muestra que el imperativo que surge en ella no es simplemente moral, sino producto de *la política*. La *Copresencia*, la *Omicracia*, la *Apertura* y el *Añadir valor*, son todas categorías filosófico-religiosas que tienen un claro sentido filosófico-político que se arraiga en la solidaridad infinita y en su ayuda en la realización de la libertad de ser y de transformarse, así como en la igualdad de participar en el poder normativo. En definitiva, con Capitini podemos afirmar que esta es una *solidaridad activa* porque aviva la ayuda colectiva que permite ser libres e iguales en la participación en el poder social instituido y en lo *instituyente*. Es decir, ella es una especie de instancia pedagógica no jerárquica y antiautoritaria que marca el poder colectivo como opuesto a la dominación (Capitini, 1967; 1968).

Gracias a este filósofo no violento, es posible plantear la hipótesis de que, sin una cierta articulación entre solidaridad activa y autonomía, ningún movimiento revolucionario podrá ser verdaderamente democrático.

¹⁸ Para Capitini la solidaridad infinita que experimentamos con la práctica no violenta es al mismo tiempo un proceso siempre por realizar y el objeto del cambio de la naturaleza del poder social. Por un lado, permite, por lo tanto, adquirir poder creativo y de decisión, y por otro, lo limita para que todos puedan ejercer un poder igual en la toma de decisiones. Exactamente lo que él, realizando en Italia la experiencia de los *C.O.S.*, trató de realizar entre el 43 y el 45. Fue un proceso asambleario generalizado donde las acciones y las leyes colectivas debían permitir un poder y una libertad igual a cada individuo, en una referencia constante a la posibilidad concreta de realizar *la realidad de todos* como proceso instituyente sin fin (Capitini, 1948a: 6-7; 1948b: 7-8; 1950; 1967: 253-66).

4 PARA ABRIR EL CAMINO A UN NUEVO PROYECTO DE SOCIEDAD

Por todo lo subrayado, podemos decir que los tres presupuestos identificados son las condiciones generales, necesarias, pero no suficientes, para reconstruir una esfera pública capaz de hacer de la autoorganización de la sociedad un objetivo político explícito y participativo. La hipótesis general que estamos planteando aquí es que solo respetándolos en un movimiento *instituyente* es posible desencadenar un proceso permanente de deconstrucción y reconstrucción de la organización social¹⁹.

En este sentido, ya existen experimentos notables que deben ser considerados como premisas fértiles para futuros y posibles intentos de *creación política* que nos permitan comprender, si fuera una vez más necesario, que estos supuestos siempre están encarnados y localizados a nivel social-histórico. Basta considerar la experiencia kurda de Rojava, la mexicana de los neozapatistas, o la de las eco aldeas esparcidas por el globo. Pero también las prácticas de facilitación de grupo más atentas a la socialización de un poder solidario libre e igual, o aún, los movimientos globales todavía activos (movimiento ecologista y movimiento feminista, ampliamente entendidos), cuando reconocen su fundamental matriz democrática y se alejan de algunas derivas sectarias que los encierran en una supuesta autosuficiencia más que sospechosa, irreal. O basta pensar en la ciudadanía activa, tanto a nivel local como a nivel mundial, reunida en asociaciones que apuntan a la afirmación del poder como producto de nuestro vivir en común (Greenpeace, Amnistía Internacional, Attac, etc.), y todo el movimiento transversal (del Norte al Sur del planeta) para la afirmación de los bienes comunes. Sin embargo, estos ejemplos virtuosos todavía no han generado un consciente y efectivo proyecto común, con un propio arraigo local-global como, en cambio, sucedió con el movimiento altermundialista a principios de siglo. Si lograrán hacerlo, ya se puede imaginar que deberán enfrentarse al menos a tres escollos ineludibles para cualquier *creación política* que se quiera afirmar en nuestra época.

El primero es el de los actuales riesgos de autodestrucción de la humanidad vinculados a la amenaza nuclear (y en general al sistema militar global) y a la crisis ecológica (cambio climático, reducción drástica de la biodiversidad, contaminación progresiva y generalizada, etc.). El segundo se refiere, en cambio, al problema del gobierno local-mundial de los potentados económicos, y en particular del poder del sistema financiero, o sea a la extraordinaria concentración del poder colectivo en manos de los grandes centros del poder económico (conglomerados privados, bancos, etc.). El tercero se refiere al tradicional problema del poder del estado. Hacia éste ya no se pueden reproducir las actitudes tradicionales reformistas o revolucionarias, y queda el problema de cómo organizar una sociedad compleja sustituyendo su organización por algo análogo, pero democrático. Las herramientas de la democracia participativa son, a día de hoy, los principales medios con los que la humanidad puede tratar de reconstruir una esfera pública no sometida a la burocracia estatal (y no solo para responder a la crisis de las “democracias liberales”). Además, la deconstrucción y la disolución de la concentración del poder colectivo en instituciones y organizaciones antidemocráticas del estado y del mercado es otro agudo problema general.

¹⁹ Es gracias a estos que logramos recuperar la fuerza que reside en el hecho de que somos seres sociales de transformación que crean lo que es común de forma necesaria y activa. Además, desde otra perspectiva, estos tres supuestos garantizan el proceso de democratización del poder colectivo (dondequiera que lo podamos identificar), de sustitución del dominio y de la violencia por un poder no violento. Lo que significa, como hemos visto, que los futuros intentos sociales-históricos de *creación política* deberán tener presente que para alcanzar una sociedad democrática es necesario organizar un poder colectivo atravesado y organizado en torno a una práctica política que vive en los diferentes niveles de la existencia (desde nuestra casa común, la Tierra, hasta el nivel local donde cada uno de nosotros vive su vida cotidiana).

Quien quiera aventurarse en esta empresa, tan necesaria como casi titánica, se encuentra ante problemas que en el fondo son los mismos que las fuerzas de izquierda, cuando se entendieron como movimientos sociales-históricos para la alternativa de sociedad, han enfrentado en los últimos siglos. Porque ya debería quedar claro que, para deconstruir la concentración de poder, y superar el poder entendido como dominio, es necesario crear inmediatamente otro, y no simplemente discutir o atacar el dominio instituido. La deconstrucción y la reconstrucción no son dos momentos de un mismo proceso, sino dos caras de una misma acción de transformación. Es por eso que la transformación de la burocracia estatal y del poder de las burocracias económicas deben abordarse a tres niveles conjuntos, aunque separados entre sí. En primer lugar, contra el estado y el “mercado”, habría que desarrollar un conflicto capaz de limitar sus daños, deslegitimarlos y modificar los aspectos autoritarios y jerárquicos al centro de estas formas de *lo político*; en segundo lugar, allí donde existen las condiciones para hacerlo, dentro del estado y en las empresas económicas, se tendrían que utilizar las leyes y las normas que permiten una distribución del poder político y económico a todos los niveles de la organización colectiva, con el objetivo de generar una aparentemente paradójica “democratización del estado y del mercado”; en tercer y último lugar, fuera del estado y del sistema de dominio del capital (y de su lógica), habría que generar lugares y comunidades liberadas de este tipo de dominio, capaces de vivir *la política* como centro de organización colectiva y de luchar también para unificarse con otras realidades sociales con vistas al proyecto de construcción de una nueva “sociedad mundo”.

En resumen, para superar el delirio neocapitalista, un nuevo proyecto de alternativa de sociedad tendría que reunir y valorar a todos los sujetos que, de una manera y de otra, ya están viviendo en una o más de estas tres direcciones. Los dioses, el destino o la naturaleza no lo harán. Dicho proyecto solo podrá nacer realmente cuando ellos se den cuenta de que todo el mundo forma parte de ello y se difundirá el deseo y la necesidad de organizar de nuevo la sociedad.

En términos más filosóficos podríamos decir que para desarrollar un proceso de emancipación política es necesario volver a participar en la transformación de lo que es común en el mundo y en la sociedad, para ayudar a generalizar la conciencia colectiva de *la política*.

Invertimos así la posición antropológica de Aristóteles, porque, en este caso podemos ser humanos solo si aprendemos a ser seres políticos. Pero también re-interpretamos el contrato social de Rousseau como ejemplo virtuoso de cómo se toman las decisiones en todos los niveles de la existencia. Además, elaboramos la conciencia de clase de Marx, en conciencia de *la política* y de sus presupuestos y, por fin, consideramos a *la política* como una grundenorme kelseniana válida ante todo a nivel social. Es así que se llega a tener una claridad en cómo hay que compartir nuestra condición común. Es decir, el hecho de que, como seres humanos, no somos seres políticos ni conservamos naturalmente nuestra humanidad, sino que podemos ser humanos solo a través de una participación continua en la realización de lo que es común, principalmente gracias a la normatividad política y a su tendencia a crear de nuevo la organización social sobre la base de un poder verdaderamente democrático.

REFERENCIAS

- Anspach M., (2007), *A buon rendere. La reciprocità nella vendetta, nel dono e nel mercato*, Bollati Boringhieri.
- Arendt H. (1994), *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani.
- Arendt H. (2004a), *Le origini del totalitarismo*, Einaudi.
- Arendt H. (2004b), *Sulla violenza*, Guanda.

- Arendt H. (2006a), *Che cos'è la politica?*, Einaudi.
- Arendt H. (2006b), *Sulla rivoluzione*, Einaudi.
- Arendt H. (2009), *La condición humana*, Paidós.
- Baggio A. M. (ed) (2007), *Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologica contemporanea*, Città Nuova.
- Bobbio N. (1995), *Il futuro della democrazia*, Einaudi.
- Caillé A. (2019), *Extensions du domaine du don. Demander-donner-recevoir-rendre*, Acte Sud.
- Canetti E. (1981), *Massa e potere*, Adelphi.
- Capitini A. (1944), *Prime idee di orientamento*, Corriere di Perugia .
- Capitini A. (1947), *Saggio sul soggetto della storia*, La nuova italia.
- Capitini A. (1948a), *Sviluppo del lavoro dei COS, circolare n. 5 Dicembre 1948*, Centro di orientamento sociale di Perugia.
- Capitini A. (1948b), *I COS per la comunità aperta*, Circolare n.4, Tip. Giuntina.
- Capitini A. (1950), *Nuova socialità e riforma religiosa*, Einaudi.
- Capitini A. (1954), *Aggiunta religiosa all'opposizione*, Parenti Editore.
- Capitini A. (1956), *Rivoluzione aperta*, Parenti Editore.
- Capitini A. (1964), *Religione aperta*, Neri Pozza Editore.
- Capitini A. (1967), *Educazione aperta 1*, La nuova italia.
- Capitini A. (1968), *Educazione aperta 2*, La nuova italia.
- Capitini A. (1989), *Il potere di tutti*, Guerra ed.
- Capitini A. (1992), *Scritti sulla nonviolenza*, Protagon.
- Capitini A. (1998), *Scritti filosofici e religiosi*, Protagon.
- Castoriadis C. (1973a), *La société bureaucratique. Les rapports de production en Russie*, Union Générale d'Éditions.
- Castoriadis C. (1973b), *La société bureaucratique. La révolution contre la bureaucratie*, Union Générale d'Éditions.
- Castoriadis C. (1986), *Domaines de l'homme: Les carrefours du labyrinthe II*, Ed. du Seuil.
- Castoriadis C. (1990), *Le monde morcelé*, Ed du Seuil.
- Castoriadis C. (1996), *La montée de l'insignifiance*, Ed. du Seuil.
- Castoriadis C. (1997), *Fait et à faire*, Ed. Du Seuil.
- Castoriadis C. (1999), *Figures du pensable*, Ed. du Seuil.
- Castoriadis C. (2004), *Ce qui fait la Grèce. D'Homère à Héraclite*, Ed. du Seuil.
- Castoriadis C. (2005), *Une société à la dérive. Entretiens et débats 1974-1997*, Ed. du Seuil.
- Castoriadis C. (2008), *Ce qui fait la Grèce. La cité et le lois*, Ed du Seuil.
- Castoriadis C. (2011), *Thucydide, la force et le droit*, Ed. Du Seuil.
- Castoriadis C. (2022), *L'istituzione immaginaria della società*, Mimesis (trad. Emanuele Profumi).
- Coutrot T. (2005), *Démocratie contre capitalisme*, La Dispute.
- Crouch C. (2003), *Postdemocrazia*, Editori Laterza.
- Fisher M. (2015), *Realismo capitalista*, Nero.
- Graeber D. (2012), *Critica della democrazia occidentale*, Elèuthera.
- Graeber D. (2013), *Oltre il potere e la burocrazia*, Elèuthera.
- Graeber D. (2020), *Frammenti di antropologia anarchica*, Elèuthera.
- Klimis S. (2018), *Democrazia come forma di vita **versus** democrazia come istituzione: una falsa antinomia*, in Profumi E. & Iacono A.M. (eds.) (2019), *Ripensare la politica. Immagini del possibile e dell'alterità*, Ets, 213-28.
- Latouche S. (1995), *La megamacchina. Ragione tecnoscientifica, ragione economica e mito del progresso*, Bollati Boringhieri.
- Latouche S. (2005), *Décoloniser l'imaginaire. La Pensée créative contre l'économie de l'absurde*, Parangon.

- Latouche S. (2014), *Castoriadis. L'autonomia radicale*, Jaca Book.
- Latouche S. (2015), *Bon pour la casse. Les déraisons de l'obsolescence programmée*, LLL.
- Latouche S. (2018), *La decrescita come progetto metapolitico*, in Profumi E. & Iacono A.M. (eds.) (2019), *Ripensare la politica. Immagini del possibile e dell'alterità*, Ets, 165-80.
- Lefort C. (1986), *Essais sur le politique*, Editions du Seuil.
- Lyotard J-F. (2001), *La condizione postmoderna*, Feltrinelli.
- Mattei U. (2011), *Beni comuni, un manifesto*, Laterza.
- Mattei U. (2015), *Il benicomunismo e i suoi nemici*, Einaudi.
- Mattei U. (2020), *Beni comuni. Piccola guida di resistenza e proposta*, Marotta&Cafiero.
- Mauss M. (2002), *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi.
- Morin E. (2019), *La fraternité, pourquoi?*, Actes Sud.
- Petruciani S. (2014), *Democrazia*, Einaudi.
- Petruciani S. (2020), *Politica. Una introduzione filosofica*, Einaudi.
- Polanyi K. (2010), *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Einaudi.
- Profumi E. (2008), *Castoriadis et les présupposés de la création politique. Une réflexion sur la signification de la solidarité chez Castoriadis*, in Praxis et institution, eds Philippe Caumière, Sophie Klimis, Laurent van Eynde, Saint Louis Facultés Universitaires, 55-76.
- Profumi E. (2012), *El puente*, in "Astrolabio. Revista internacional de filosofía", n.12, 114-127.
- Profumi E. (2013), *Sulla creazione politica. Critica filosofica e rivoluzione*, Editori Internazionali Riuniti.
- Profumi E. (2014), *Oltre le impasses dell'autonomia: Castoriadis tra psicanalisi e politica*, in "Consecutio Temporum", n°6, 116-52.
- Profumi E. (2015), *¿Servilismo O Autonomía? El proyecto de autonomía frente a la nueva heteronomía*, Prometeica, "Revista de Filosofía y Ciencias", Año V, Núm. 11, 73-92.
- Profumi E. (2020), *Cile, il futuro già viene*, Prospero editore.
- Profumi E. (2020b), *Quando l'imperatore è nudo. Castoriadis e l'immaginario capitalista*, in "Imago. A Journal of the Social Imaginary", Numero 16 – IX, 81-100.
- Profumi E. (2022), *The Political Imaginary, or the Democratic Transformation Domain*, in "International Journal of Social Imaginaries", Brill, 174-197.
- Profumi E. (2022b), *Il nodo dell'immaginario politico*, in *Politica & Società* 2/2022, Bologna, Il Mulino.
- Profumi E. & Iacono A.M. (eds.) (2019), *Ripensare la politica. Immagini del possibile e dell'alterità*, Ets.
- Puyol A. (2020), *Political Fraternity. Democracy beyond freedom and equality*, Routledge.
- Ricoeur P. (1997), *L'idéologie et l'utopie*, Editions du Seuil.
- Rodotà S. (2014), *Solidarietà*, Laterza.
- Sintomer Y. (2009), *Il potere al popolo. Giurie cittadine, sorteggio e democrazia partecipativa*, Dedalo.
- Sintomer Y. (2019), *Condannati alla postdemocrazia?* in Profumi E. & Iacono A.M. (eds.) (2019), *Ripensare la politica. Immagini del possibile e dell'alterità*, Ets, 193-212.
- Supiot A. (2005), *Homo juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du droit*, Ed. du Seuil.
- Supiot A. (2015), *La gouvernance par le nombre*, Fayard.