

traversales

nº 60, septiembre 2022 año XVII. ISSN: 1886-1083
serie histórica: nº 137 - año XXXIV. 8 euros

Especial **CORNELIUS CASTORIADIS** **(1922-1997)**

Castoriadis, Morin, Albertani
Almazán, Cabrera, Franco
Fressard, Iliopoulos
Karagiannis, López
Lutter!, Miranda
Pedrol, Roca
Rosengren, Rosso
Serras, Torrent
Vera, Vernet

No se puede decir "todo o nada", tiene que haber posibilidades de luchar por objetivos que sean realizables, que tengan sentido más o menos inmediato y a la vez puedan proyectarlo y articularse con una perspectiva global y mediata

Cornelius Castoriadis, 1996



Manifiesto de feministas ucranianas

El derecho a resistir

A través de este manifiesto, feministas ucranianas llaman "a las feministas de todo el mundo a *solidarizarse con el movimiento de resistencia del pueblo ucraniano* contra la guerra depredadora e imperialista desatada por la Federación Rusa" y señalan que "El pacifismo abstracto que condena a todas las partes que participan en la guerra conduce a soluciones irresponsables en la práctica. Insistimos en la diferencia esencial entre la violencia como medio de opresión y como medio legítimo de autodefensa"

Texto completo: trasversales.net/t59femucra.htm

Firma solidaria: bit.ly/3AhfesM

Firmantes: commons.com.ua/en/right-resist-feminist-manifesto

Por los derechos laborales en Ucrania

Petición a Zelenski

Desde la solidaridad con el pueblo de Ucrania frente a la agresión de Putin, esta petición, de alcance mundial, *pide al presidente de Ucrania que imponga su veto presidencial a las leyes 5371 y 5161* por implicar un grave ataque contra los derechos laborales en Ucrania.

Texto de la petición: bit.ly/3woyJmN

Firma: labourstartcampaigns.net/show_campaign.cgi?c=5155

LO QUE HAY... (VERSIÓN PDF WEB)

TAPA DELANTERA POSTERIOR. **Solidaridad con Ucrania**

CASTORIADIS. Castoriadis, un titán del espíritu, Edgar Morin, 3-5. **Castoriadis en las encrucijadas del capitalismo**, Juan Manuel Vera, 7-22. **Creación y Autonomía en el pensamiento de Castoriadis**, Miguel Serras Pereira, 23-27. **La filosofía de la tecnología de Cornelius Castoriadis**, Adrián Almazán, 29-42. **La revolución se libra en el campo del sentido**, Rafael Miranda (entrevista), 43-50. **Cornelius Castoriadis: una obra abierta**, Yago Franco, 51-56. **Los medios y la democracia procedimental**, Daniel H. Cabrera Altieri, 57-62. **Marx aujourd'hui, Lutter!** entrevista a Castoriadis, 63-69. **¿Significación del valor o de la valencia?**, Anne Vernet-Sevenier, 71-75. **La Democracia como régimen trágico**, Nathalie Karragiannis, 77-90. **¿Sujetos autónomos?**, Mats Rosengren, 91-100. **1968 La Revolución anticipada**, Cornelius Castoriadis, 101-127. **Nuevos caminos para el pensamiento político democrático**, Nicos Iliopoulos, 129-139. **El imaginario social o la potencia de inventar de los pueblos**, Olivier Fressard, 141-144. **Sobre Cornelius Castoriadis**, Salvador López Arnal entrevista a Xavier Pedrol y Jordi Torrent, 145-166. **¿Qué es una sociedad autónoma?**, Claudio Albertani, 181-190. **Transformaciones del imaginario contemporáneo**, Germán Rosso, 77-90. **La Democracia como proyecto emancipatorio...**, Luis Roca Jusmet, 191-200.

Exceptuando los textos de Edgar Morin y Juan Manuel Vera, el orden de los artículos de este especial no responde a criterios editoriales de ningún tipo salvo a las vicisitudes del proceso de recepción, adaptación para maquetación, traducciones, maquetación, etc.

Suscripciones: trasversales@trasversales.net. Publicación no lucrativa. Se sostiene con suscripciones y con aportaciones voluntarias del equipo editorial. La mayor parte de su tirada se distribuye gratuitamente a colectivos y activistas sociales.

LA REDACCIÓN

Ángel Barón, Pedro A. Bueno, José Luis Carretero, Francisco Carvajal, Miquel Coll, Margarita Díaz, Manuela Fernández, Almudena Gª Mayordomo, Beatriz Gimeno, Aquilino Ginory, Jesús Jaén, Ramón Linaza, Luis Martín, Teresa Martínez, Pilar Membrillera, Enrique del Olmo, Toñi Ortega, Celia Pérez (1949-2019), Manuel Pozuelo, Freddy Quezada, José L. Redondo, Fernando Ruiz, José M. Roca, Ángel Rodríguez Kauth, Miguel A. Rodríguez Lorite, Luis M. Saénz, Belén Saiz, Juan Manuel Vera, José Luis Yuguero.

LOGO: Ana Muiña y Agustín Villalba. **MAQUETA:** Akilino & Armando

PROPIEDAD Y EDICIÓN: Asociación TRASVERSALES

<http://www.trasversales.net> - trasversales@trasversales.net - ap. 6088, 28080

IMPRIME: Tórculo Artes Gráficas, S.A.

DEPÓSITO LEGAL: C-2456-05. **ISSN:** 1886-1083

SUSCRIPCIONES: ver <http://www.trasversales.net/susc.pdf>

La opinión colectiva de Trasversales se expresa sólo en textos editoriales. Se autoriza el uso de aquellos materiales de cuyos derechos dispongamos, lo que confirmaremos tras aviso previo.

Para suscripciones, escribid a trasversales@trasversales.net

Web: trasversales.net --- Correo: trasversales@trasversales.net --- Twitter: [@trasversales](https://twitter.com/trasversales)

Facebook: facebook.es/trasversales --- dirección postal: **ap. 6088, 28080 Madrid**

consejo internacional de apoyo

La pertenencia a este Consejo no implica compromiso con la labor editorial, la línea general o el contenido y criterios de selección de los artículos publicados. Muchos de sus miembros lo eran ya durante la primera etapa de la publicación (1989-2005).

Pilar Miró (1940-1997)	Cristina Almeida	Boris Kagarlitsky
José A. Valente (1929-2000)	Vicent Alvarez	Adam Keller
Eugenio Royo (1931-2001)	Ana Belén	Veronique Kleck
José M. de la Parra (1952-2001)	Fernando Ariel del Val	Raúl Kollman
Laurent Schwartz (1915-2002)	Alejandro Arizkun	Tamas Krausz
Ignacio Iglesias (1912-2005)	Enrique Baquedano	Bernard Langlois
Pierre Broué (1926-2005)	Aaron Barnea	José Manzanares
Joel James Figarola (1942-2006)	Rui Bebianco	Bill Marshall
Jesús Cos Causse (1945-2007)	José M. Benítez de Lugo	Rosa Martínez
Leopoldo Alas (1962-2008)	Jacobo Bermejo	José Enrique Martínez
Phyllis Jacobson (1922-2010)	Alain Caillé	Jean-Luc Mélenchon
Wilebaldo Solano (1916-2010)	David Casacuberta	Vicente Molina Foix
Jean-René Chauvin (1919-2011)	Carmen Castro	Juan Moreno
Alex Falconer (1940-2012)	Marisa Castro	Manuel Núñez Encabo
Francisco Fernández Buey (1943-2012)	Reinaldo Cedeño	Awilda Palau
Isidro Guardia Abella (1921-2012)	Linda de Sousa	Rosana Pastor
Maurice Nadeau (1911-2013)	Luis Antonio de Villena	María Pazos
José M ^a Mendiluce (1951-2015)	Elías Díaz	Luis Alejandro Pedraza
Gonzalo Puente Ojea (1924-2017)	Javier Doz	Pedro Pérez Ramírez
Juan Goytisolo (1931-2017)	Javier Esteinou	Miguel Serras Pereira
Ándres Sorel (1937-2019)	Rafael Estrella	Gilles Perrault
Immanuel Wallerstein (1930-2019)	Sam Farber	Ángel Requena
Antoni Castells Durán (2021)	Rafael Feito	Laura Restrepo
	Benjamín Forcano	Christian Retamal
	Vasco Franco	Manuel de la Rocha
	Antonio Gala	Peter Rossman
	Dan Gallin	Fanny Rubio
	Vicent Garcés	Antonio Ruiz
	Pere Gimferrer	Pedro Sabando
	José A. Gómez Yáñez	Robinson Salazar
	Carlos Gómez Gil	Víctor Manuel San José
	Juan González Díaz	Carlos Sánchez
	Enrique González Macho	Marisol Sánchez Gómez
	Jordi Gordon	Mariano Sánchez Soler
	Ramón Górriz	José M. Sánchez Zegarra
	Isabel Gutiérrez Arija	Carlos Téllez
	Esteban Ibarra	Anne Vernet
	Miguel de Julián	

Edgar Morin

Castoriadis, un titán del espíritu

Texto reescrito por Edgar Morin en base a su discurso en el funeral de Cornelius Castoriadis. Traducción de Alejandro Pignato para *Zona Erógena*, revisada para esta edición.

Después de la guerra greco-turca de 1921, tanto los griegos que se habían instalado en Asia Menor como los turcos que vivían en Macedonia desde hacía varios siglos tuvieron que dejar su tierra natal. Unos y otros padecieron las primeras depuraciones étnicas de este siglo veinte. Así, la familia Castoriadis tuvo que abandonar Estambul para ir a Atenas poco después del nacimiento de Cornelius.

La segunda guerra mundial iba a orientar su destino. El joven Castoriadis se unió en Atenas, en 1944, al partido trotskista, que sufría la represión gubernamental y la decisión del comité central comunista de llevar a cabo su liquidación física. Castoriadis se refugia en Francia en 1945 y, con Claude Lefort, protagoniza una herejía radical en el seno de la herejía trotskista; la URSS ya no es considerada como un Estado obrero solamente degenerado, sino como el Estado de una nueva opresión de clase, pierde todo privilegio revolucionario. *Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas*, URSS, cuatro letras, cuatro mentiras, escribe Castoriadis. En 1948 funda, con Claude Lefort, el grupo *Socialismo o Barbarie*, que, sin dejar de criticar al mundo capitalista, denuncia también incansablemente el presente de una ilusión, lo que le vale el rechazo duradero de la izquierda oficial.

Nos habíamos encontrado para sostener la revolución húngara, durante el tumultuoso año de 1956. Luego, cada uno a su modo, nos encaminamos hacia una superación integradora de lo mejor de Marx en una concepción más compleja. Como dice Castoriadis, la continuación de la obra de Marx exige la destrucción del marxismo, transformado, en su apogeo, en una ideología reaccionaria.

En este círculo llamado al comienzo Saint-Just, y luego más modestamente Círculo de investigación y de reflexión social y política (Cresp), es donde se efectúa una gran reelaboración, en Lefort y en Castoriadis, y donde uno y otro van a repensar, por vías diferentes, el problema de la democracia.

La idea político-social de autogestión va a profundizarse con la idea filosófica de autonomía, la cual conducirá a Castoriadis a una gran mutación filosófica. La *autonomía* -darse a sí mismo sus propias leyes- conlleva en sí misma la autocreación, y nos ubica frente al misterio de la creación misma, que, para Castoriadis, es más que una combinación de elementos preexistentes; el surgimiento de una novedad radical, que constituye una discontinuidad inesperada. Y, en la fuente de toda creación, está el imaginario, inventor de un mundo de formas y de significaciones, que en el individuo es la imaginación radical, y, en la sociedad, imaginario social instituyente. Imaginación y creación están ligadas, incluso en la fuente del pensamiento.

A diferencia de las concepciones dominantes, para las que el imaginario no es más que ilusiones o superestructuras, Castoriadis lo reintroduce en la raíz de nuestra realidad humana, al igual que, a diferencia de las concepciones no aptas para concebir la noción de sujeto, Castoriadis encuentra nuevamente los constituyentes del sujeto (el «*para sí*», el hecho de que cada uno crea su mundo está dotado de imaginación) y destaca la importancia radical del surgimiento del sujeto autónomo en la sociedad democrática ateniense hace dos mil quinientos años.

Su pensamiento que se afirma a partir de *L'Institution imaginaire de la société* (Le Seuil, 1975) hasta el último volumen de *Les Carrefours du Labyrinthe, Fait et a faire* (Le Seuil 1997), toma forma epistemológica: nada de lo que está vivo, humano y social es exhaustiva y sistemáticamente reductible a nuestra lógica clásica, que él denomina conjuntista-identitaria. Castoriadis ve en lo que él llama magma, sustancia sin forma, pero creadora de formas, el sustrato genésico de toda creación.

Esta reconstrucción filosófica no solo no borra las críticas radicales que Castoriadis hace, en forma diferente, al totalitarismo y al neoliberalismo, sino que entraña la gran aspiración a la cual no dejó de ser fiel: la de

una sociedad autónoma constituida de seres autónomos. Y ve en forma sorprendentemente profunda que la consciencia de nuestra mortalidad es la condición de esta autonomía: "*No es sino a partir de esta convicción insuperable de la mortalidad de cada uno de nosotros y de todo lo que hacemos que podemos vivir como seres autónomos, incluso en los otros seres autónomos y hacer posible una sociedad autónoma*".

Corneille -como lo llamamos nosotros- se nutría sin descanso en los textos de Platón y Aristóteles, pero no era un filósofo intramuros: se esforzaba en pensar los componentes de la cultura y del saber de su tiempo. No basta con agregar unos a otros los términos de filósofo, sociólogo, psicoanalista, economista, politólogo para definir su espíritu enciclopédico. Era enciclopédico no en el sentido aditivo del término, sino en el sentido originario griego, que articula los saberes disjuntos en ciclo. Hizo mucho más que mostrar una competencia profesional como economista en la OCDE y luego como psicoanalista. Demostró de manera sorprendente que, contrariamente al dogma establecido, es posible en el siglo XX constituirse una cultura con la condición de ir a los pensamientos generadores, a los problemas, a las grandes obras. Era un hombre de cultura amplia y abierta, enamorado de la música, de la poesía y de la lectura, lector de revistas científicas.

Pensador de la autonomía, atravesó el siglo ajeno a los marxismos oficiales, al positivismo científico tanto como al positivismo lógico, al lacanismo (al que consagró un libelo corrosivo y divertido, rápidamente cubierto de silencios indignados o consternados), al estructuralismo, al post-estructuralismo, al post-modernismo. Con una violencia polémica que yo, a veces, he juzgado como excesiva, odiaba la feria de las vanidades, las reputaciones engreídas. Detestaba las futilidades y la *parisianidad* y, en un libro reciente, denunciaba el "*avance de la insignificancia*".

¡Cuántas charlas de café estruendosas no hemos tenido! ¡Cuántos ágapes agradables!

¡Qué fraternidad en las rebeliones y en las desesperanzas! y cómo no recordar en las lágrimas de hoy nuestras risas en su cumpleaños 70 cuando yo recitaba mi “Oda a Corneille”. Y cuántas afinidades entres sus ideas y las mías; cómo él, creo en la autonomía, que yo llamo auto-organización; como él, me niego a dejar disolver la idea de creación; como él, creo en el carácter real y radical del imaginario; como él, creo en la posibilidad de una cultura que ponga en marcha al saber; como él, creo en la necesidad y en la insuficiencia de la lógica clásica; como él, creo en la virtud genésica de lo que él llama *magma*, y de lo que él llama *laberinto* que yo llamo *complejidad*. *Corneille* no entró en marcos que resultan normales a la mayoría de los intelectuales, universitarios y políticos. Era enorme, fuera de las normas. Lean las Historias, como se debe, del mundo intelectual, allí no encontrarán sino marginalmente citado a este gran pensador.

De la presencia de sus ancestros en el mundo otomano conservaba un modo de actuar de campesino balcánico, pero era un ateniense del siglo de Pericles, teniendo en cuenta la vivacidad de su inteligencia; era al mismo tiempo un cálido mediterráneo, un auténtico europeo en cuanto a su cultura, que llevaba en él Oriente y Occidente; y este inmigrante transformado en francés contribuyó a la riqueza y a la universalidad de la cultura francesa. Hasta el final, siguió siendo vivaz, ardiente, fogoso, apasionado, joven: le gustaba repetir las palabras de Wilde: “*Lo terrible de envejecer es que uno sigue siendo joven*”.

Luego de tres meses de una lucha increíble de todo su ser contra la muerte, este titán se apagó, al lado de su compañera Zoé, su hija Cybèle y su hija Sparta (acompañada de su nuera, Dominique, y de su madre, Rilka). Del fondo de la amistad, del fondo de la fe en la creatividad humana, del fondo de la esperanza y de la desesperanza, yo saludo a la obra, al pensamiento, a la persona de Cornelius Castoriadis.



Juan Manuel Vera

Castoriadis en las encrucijadas del capitalismo

"Hay momentos en la historia en los que todo cuanto puede hacerse es un lento y largo trabajo de preparación. Nadie puede saber si atravesamos una breve fase de sueño de la sociedad, o si estamos entrando en un largo período de regresión histórica"

Cornelius Castoriadis [entrevista de 1991] (Castoriadis, 1998, 80)

La actividad política y filosófica de Cornelius Castoriadis (1922-1997) generó un corpus de pensamiento, madurado a lo largo de décadas, que ha configurado un espacio intelectual singular y abierto a múltiples desarrollos. La complejidad de su aportación global y la combinación de distintos niveles de aproximación al mundo contemporáneo siguen generando dificultades para su inserción en un pensamiento crítico que se emancipe definitivamente de visiones dogmáticas, una vez debilitadas las creencias en determinaciones estructurales plenamente consistentes. Ello es especialmente relevante porque su aportación podría contribuir a comprender a mejor las posibilidades de acción humana en nuestra época. El pensamiento de Castoriadis está profundamente teñido de historicidad. Como señala su biógrafo François Dosse, él tenía: *"una verdadera sensibilidad de historiador y una inquietud por las lógicas diacrónicas y la singularidad de las situaciones históricas"* (Dosse, 2018, 10). De hecho, su obra supone un reconocimiento abierto de la importancia ontológica, filosófica y política de lo social-histórico, así como del papel de las significaciones imaginarias como claves constitutivas de las sociedades humanas y de su capacidad de transformación.

El rechazo de la experiencia totalitaria del estalinismo constituyó una fuerza motriz desencadenante del pensamiento de Castoriadis. Desde 1946 negó cualquier identificación entre el estalinismo y el socialismo. También dedicó un gran esfuerzo intelectual a interpretar el significado de la expansión del totalitarismo. Al mismo tiempo, rechazó que la propiedad estatal o la planificación centralizada deban entenderse como rasgos del socialismo. En su indagación encontrará un núcleo de significaciones y valores en el sistema burocrático que le hacen pertenecer al universo común del imaginario capitalista por su seudoracionalidad economicista, su radical heteronomía y su intrínseca visión jerárquica de la sociedad.

El grupo Socialisme ou Barbarie, animado entre otros por Castoriadis y por Claude Lefort, tuvo un papel destacado en esa crítica del estalinismo. Dicho grupo se concebía en sus primeras etapas como el germen de una organización revolucionaria en un sentido marxista más o menos tradicional. El sentido de su trabajo "de orientación y crítica revolucionaria" era preparar a partir de la crítica del estado del mundo una acción en el plano político social, inscrita en un rechazo unitario tanto de los regímenes burocráticos como de los Estados capitalistas occidentales.

El reconocimiento de la fuente antiestalinista no debe hacer olvidar que una parte sustantiva del trabajo teórico más relevante efectuado por dicho grupo, por la revista homónima, y por Castoriadis en particular, se refería a la evolución del mundo capitalista occidental.

El capitalismo de posguerra: entre la burocratización estatalista y la privatización individualista

La mayor parte de la vida adulta de Castoriadis transcurrió en el período histórico de la Guerra Fría, que supuso la división del mundo en dos bloques políticos enfrentados, los cuales decían representar concepciones diferentes del mundo. La crítica del capitalismo efectuada entre 1948 y 1967 (años de existencia de Socialisme ou Barbarie) irá desvelando las aporías a las que se enfrenta tanto la tradición económica marxista como el conjunto de las concepciones estatalistas contemporáneas.

El análisis del "capitalismo moderno" en los escritos publicados en esos años apelará firmemente a la necesidad de un conocimiento adecuado de los rasgos reales de la economía capitalista. Era una nueva etapa en que se habían desarrollado instrumentos reguladores de la demanda, a través de la intervención del Estado, que suavizaban los movimientos cíclicos. Castoriadis conoce muy bien, gracias a su trabajo como economista en la OCDE, los datos cuantitativos y los hechos cualitativos más signifi-

cativos de la evolución de la economía capitalista.

En los años de la posguerra europea el capitalismo acentuó sus rasgos de sistema adaptativo. Se pusieron en marcha reformas sociales efectivas, aumentaron significativamente los salarios reales y se modularon las estructuras del capitalismo fordista mediante acuerdos estables con los agentes colectivos. En esas condiciones, la perspectiva revolucionaria fue desapareciendo del primer plano de la realidad. Lo que en los años 60 se denominaba neocapitalismo, y que Castoriadis califica de capitalismo burocrático fragmentado, significaba indudablemente una configuración histórica diferenciada respecto al capitalismo de finales del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX. Se hizo preciso reconocer que el capitalismo tiene su historia y sus etapas diferenciadas con rasgos propios.

Para entender los cambios que se estaban produciendo en las sociedades occidentales de la posguerra era imprescindible atender al continuado crecimiento de los salarios reales, a la génesis de una demanda efectiva más estable por los gastos estatales o a la emergencia de una sociedad de consumo. La economía capitalista no estaba en la posguerra occidental gobernada exclusivamente por las fuerzas del mercado ya que la intervención del Estado había introducido un factor compensador de los desequilibrios del proceso de acumulación del que carecía el capitalismo clásico.

Esa aproximación realista a los cambios del capitalismo suponía una perspectiva radicalmente distinta de la que se derivaba de una visión marxista revolucionaria anclada en la idea de la incapacidad del sistema para desarrollar las fuerzas productivas. En las nuevas condiciones históricas la defensa de una teoría preestablecida exigía retorcer la realidad para que fuera posible seguir sosteniendo sus axiomas.

Castoriadis señaló en 1972, al efectuar una evaluación de su trayectoria en los años de Socialisme ou Barbarie, que durante mucho tiempo intentó mantener la cons-

trucción económica marxista para la comprensión del capitalismo moderno, pero a base de introducir modificaciones cada vez más importantes (Castoriadis, 1976). En Marx eran primordiales las grandes leyes que creyó distinguir en la evolución del capitalismo: la proletarianización creciente, la tendencia a la pauperización, el crecimiento de la composición orgánica del capital o la disminución tendencial de la tasa media de ganancia. Castoriadis concluyó que la economía no está sometida a leyes teóricamente determinadas, lo que le llevó a un replanteamiento de más alcance respecto a los fundamentos de la teoría económica, incluida la marxista.

Los textos de Castoriadis sobre el capitalismo de posguerra resultan especialmente significativos. Parte de los artículos publicados en la revista *Socialisme ou Barbarie* fueron objeto de una edición en dos tomos en 1979 con el título de *Capitalisme moderne et révolution* en la colección 10/18 de UGE (1). Algunos textos no llegaron a ser reeditados en los años 70 y otra parte de ellos permanecieron como borradores sin llegar a terminarse. En cualquier caso, el trabajo sobre temas económicos de Castoriadis fue ingente. Actualmente disponemos del tomo VIII de los *Écrits Politiques* que incluye sus textos sobre la dinámica del capitalismo gracias a una espléndida edición de Enrique Escobar, Myrto Gondicas y Pascal Verney. Se dan a conocer algunos trabajos inéditos y otros no reeditados que complementan necesariamente los ensayos con contenido económico del resto de su obra (Castoriadis, 2020b).

A partir del trabajo iniciado en 1953-1954 en "Sobre la dinámica del capitalismo" (2) y continuado en los años posteriores, Castoriadis sostendrá que la teoría económica marxista quedaba completamente indeterminada porque dos variables fundamentales presentes en el mundo real, la lucha de clases y el cambio técnico, eran indeterminados e impredecibles. La carencia de regularidades en forma de leyes o

tendencias históricamente necesarias afectaba a las hipótesis fundamentales de la concepción económica de Marx. Esos aspectos serán cruciales en los planteamientos reflejados en un texto fundamental en la evolución de Castoriadis, "El movimiento revolucionario bajo el capitalismo moderno", publicado con el seudónimo de Paul Cardan en *Socialisme ou barbarie* entre los años 1960-1962 (Cardan, 1970).

La teoría del valor dejaba de tener potencial explicativo del capitalismo tal y como existe en la realidad. Al igual que ocurre con la teoría neoclásica sus resultados más importantes dependen exclusivamente de sus postulados previos. La teoría marxista del valor exige que la fuerza de trabajo sea una mercancía más y que se comporte como tal, de manera que su valor se determine como el resto de las mercancías por el trabajo socialmente necesario para su producción/reproducción. Pero si el nivel de los salarios fuera el resultado distributivo de una lucha social que determina el reparto del excedente económico entre beneficios y salarios, la teoría del valor no sería capaz de tener un carácter determinado ni determinante. A partir de esas ideas, si el conflicto distributivo no está sometido a ley alguna, sino que expresa correlaciones de fuerzas sociales, sus efectos son necesariamente variables. Cada momento histórico establece su solución provisional. La lógica del capital es compatible con diferentes escenarios distributivos.

En cuanto al progreso técnico, tampoco pueden ser interpretados en términos de leyes económicas. En primer lugar, porque no es predecible en un sistema en el que la evolución de la tecnociencia adquiere una autonomización cada vez mayor. Por otra parte, los datos empíricos no avalan la existencia de una tendencia decreciente de la tasa de ganancia por un supuesto aumento de la composición orgánica del capital. Adicionalmente, Castoriadis señala que los efectos económicos del progreso técnico también son indeterminados. Por ejemplo, dado que una mejora técnica significa que

una demanda de mercancías puede ser satisfecha con menos trabajo, siempre existe una cuota potencial de expansión de la demanda que puede absorber la fuerza de trabajo sustituida gracias al progreso técnico (Cardan, 52).

La indeterminación afecta a la imposibilidad de calcular una tasa de explotación y, sobre todo, conlleva la imposibilidad de una medida del valor del capital. Al mismo tiempo que Castoriadis trabajaba en esa dirección, en 1960 Piero Sraffa publicó su obra *Producción de mercancías por medio de mercancías* situando de nuevo la cuestión de la distribución del excedente social en el centro de la teoría económica.

El libro de Sraffa supuso un cuestionamiento crucial de los fundamentos de la economía neoclásica. Pero sus efectos fueron también demoledores respecto a la consistencia de la teoría marxista del valor-trabajo, en la misma línea apuntada y desarrollada por Castoriadis. En particular el trabajo de Sraffa, de raíz ricardiana, puso de manifiesto los efectos que la distribución del excedente entre beneficios y salarios puede tener sobre el valor (3).

Años después, Castoriadis seguirá considerando que la economía política no puede vertebrar un concepto de capital ni un principio económico distributivo ya que ello presupone una imputación rigurosa del producto a los distintos factores y unidades de producción cuando esa idea carece de sentido. Las diferencias de ingresos son el resultado de las situaciones adquiridas y de las relaciones de fuerzas. (Castoriadis, 2018, 101).

Desde el punto de vista de la validez sociológica de la teoría de Marx, la primera cuestión que debe abordarse, según Castoriadis, es una explicación de las razones por las cuales la evolución social desde hace un siglo no ha sido la prevista por el marxismo clásico. La hipótesis de Marx sobre el tipo de polarización social que iba a producir el desarrollo del capitalismo no se ha cumplido. Ha habido ciertamente una asalarización de la sociedad en la medida

en que las antiguas clases pequeñoburguesas han prácticamente desaparecido y se ha producido un gran movimiento migratorio del campo a las ciudades. La población se ha transformado en su inmensa mayoría en población asalariada e integrado laboralmente en empresas. Pero esta asalarización se aparta esencialmente de la imagen clásica de una sociedad evolucionando hacia dos polos, con una inmensa capa homogénea de obreros industriales y una ínfima cumbre de capitalistas. La sociedad se ha transformado, al contrario, en una compleja pirámide social, o mejor dicho en un conjunto complejo de pirámides, a medida que el capitalismo iba desarrollando sus tendencias burocráticas (Cardan, 1970, 151).

Castoriadis considera que la burocratización es la tendencia fundamental del capitalismo occidental de posguerra. Esa burocratización resulta el producto de varios factores. En primer lugar, la concentración del capital y el aumento del tamaño de las empresas que facilita y provoca la creciente separación entre propiedad y gestión. Un segundo gran elemento de burocratización es la extensión de las funciones, el papel y el tamaño del Estado. Esos procesos se ven reforzados por la propia y específica burocratización del movimiento obrero que permite que los sindicatos adopten el modelo capitalista de organización (jerarquía, especialización y división entre dirigentes y ejecutantes) y se conviertan en copartícipes de los acuerdos fordistas para la gestión del Estado social.

Otro de los aspectos más destacados de la interpretación de Castoriadis sobre el capitalismo moderno es el diagnóstico de que su desarrollo ha generado una tendencia a la privatización, los individuos se vuelcan hacia la esfera privada y el consumo, con la consiguiente pérdida de intervención política y social de la población. Esa privatización individualista hace que la sociedad capitalista del consumo de masas sea cada vez más incapaz de construir un sentido individual y colectivo. El único objeto de la

vida humana según los valores dominantes sería el consumo y, especialmente, el aumento del acceso a nuevos artilugios.

El cuestionamiento de la capacidad del marxismo para interpretar el capitalismo contemporáneo estuvo muy presente en "El movimiento revolucionario bajo el capitalismo moderno". Una versión preliminar había sido dada a conocer en el número 12 del *Boletín interieur* de la organización en octubre de 1959, provocando un gran debate en el seno de *Socialisme ou Barbarie*.

Era un ensayo fuertemente polémico que vinculaba las modificaciones esenciales del capitalismo moderno con el final de la capacidad de interpretación revolucionaria del marxismo clásico. Su punto de partida es que el mundo ha cambiado profundamente y que la primera obligación de los revolucionarios no es adaptar una teoría al mundo sino comprender los cambios reales. Cardan/Castoriadis no utiliza paños calientes en su texto. Para los que se nieguen a engañarse a sí mismos es evidente que el marxismo clásico ha dejado de existir como sistema vivo de pensamiento y de acción, como pudo serlo a partir de 1848 (Cardan, 1970, 137). No funciona como teoría predictiva pero tampoco es aceptable como filosofía determinista.

El punto crucial que más reacción provoca son las afirmaciones de que el movimiento obrero se ha difuminado en la sociedad contemporánea como sujeto revolucionario. En la nueva concepción que deriva del texto de Castoriadis el proletariado va a perder su posición de protagonista privilegiado del proceso revolucionario que, en lo sucesivo, en el trabajo que desarrollará durante las tres décadas siguientes, solo se va a considerar posible como un proyecto del conjunto de la sociedad, salvo las oligarquías dominantes. Ese debate marca la fractura que alimentará la posterior ruptura entre los partidarios de Castoriadis y los defensores de una cierta ortodoxia, o al menos referencia marxista y obrerista, entre los que se encuentran en ese momento destacados miembros de la organización

como Philippe Guillaume, Albert Masó, Jean François Lyotard o Pierre Souyri.

Castoriadis acabará cuestionando la filosofía marxista de la historia que presenta el advenimiento del socialismo como una necesidad histórica. La publicación del texto "Marxismo y teoría revolucionaria" se produjo en cinco números consecutivos de *Socialisme ou Barbarie*, desde el n° 36 (abril-junio de 1964) hasta el n° 40 y último de la publicación (junio-agosto 1965). Dicho texto fue luego incorporado como primera parte de *La institución imaginaria de la sociedad*. En "Marxismo y teoría revolucionaria" se mostró un cuestionamiento completo del marxismo en cuanto sistema de pensamiento. El marxismo no será más que un sistema de ideas entre otros, pero un sistema de ideas que encarna el mito racionalista y economicista de Occidente, su religión del progreso. Castoriadis descubre en lo imaginario lo que será su fuente de reflexión privilegiada a partir de entonces.

En 1972, en el ya mencionado balance de su trayectoria, señalará que la ruptura con el marxismo no fue el resultado de una crítica exterior sino de un intento fracasado que duró veinte años, desde mediados de los años cuarenta, para desarrollar los conceptos de Marx y adaptarlos a los cambios del mundo contemporáneo. Concluyó que el problema del marxismo no era tal o cual concepción sociológica o aspecto de la teoría económica sino la totalidad de un marco de pensamiento y, lo que subyace en él, una filosofía de la historia. De lo que considerábamos esencial, dice Castoriadis solo nos quedaba el concepto de revolución (Castoriadis, 1976, I, 60). Y ese concepto necesitaba una fundamentación radicalmente distinta de la que ofrecía Marx.

En resumidas cuentas, escribirá en 1989:

"Fue a partir de una reflexión sobre la economía contemporánea, de una crítica inmanente a su economía y su visión de la sociedad, pero no como metafísico, que critique a Marx y me aleje de él [...]. Y fue a partir de una reflexión sobre la historia y

las diversas formas de sociedad que rechazé finalmente su sistema y alcancé la idea de la institución imaginaria de la sociedad [...]" (Castoriadis, 2018, 43).

Los movimientos de los años sesenta

Castoriadis vinculó la privatización, es decir, la retirada de los individuos hacia su esfera privada y el abandono del ámbito público, con la disminución de la participación activa de la población en los conflictos sociales y políticos. Las "masas" tendían a desaparecer como agente activo de la vida política de los países capitalistas avanzados.

Esa perspectiva planteada a comienzos de los años 60 estaba muy influida por la experiencia de la pasividad de la sociedad francesa tanto en el período previo como en el posterior al establecimiento del régimen de De Gaulle. La guerra de independencia de Argelia tuvo lugar entre 1954 y 1962. El régimen gaullista se estableció en 1958.

Afirmará:

"En Francia, una guerra duró ocho años, y se hundió una República, en medio de la apatía general" (Cardan, 1970, 19).

En los años 60 el consenso oficial era que en Francia no pasaba nada importante. Por ello, los acontecimientos de Mayo de 1968 fueron una sacudida inesperada de una potencia descomunal para la sociedad francesa y europea. Se produjo en unos momentos en que la economía crecía a tasas próximas al 7%, y las mejoras sociales seguían implantándose. La Asamblea Nacional había aprobado pocos días antes del estallido de mayo la cuarta semana de vacaciones para los trabajadores.

Castoriadis fue muy consciente de la ambigüedad de Mayo del 68 y de que los movimientos sociales complejos no pueden interpretarse con criterios unilaterales. En lo sustantivo interpretó el movimiento de mayo como una reacción frente a los procesos de privatización y burocratización emprendidos en el capitalismo contemporáneo. De hecho, la revista *Socialisme ou Barbarie* había prestado especial atención

al papel de los nuevos movimientos de la juventud que se venían desarrollando en diversos lugares del mundo desde el comienzo de la década.

Mayo del 68 y los movimientos de los años sesenta mostraron las señales del agotamiento del ciclo de posguerra en la población occidental, especialmente entre la juventud, y la búsqueda de una reconfiguración social con un mayor protagonismo de la ciudadanía y la búsqueda de más autonomía individual. Castoriadis por una parte reconoció que la cuestión de la relación con la institución y el saber estaba contenida en germen en el movimiento, pero también percibió sus contradicciones y dificultades. Destacó lo desconcertante de que los estudiantes, y los jóvenes en general, representaban tanto una intensa capacidad de acción colectiva como una notoria incapacidad de trascender los límites de la irresponsabilidad contemporánea para encaminarse a una creación social y separarse de los esquemas políticos preconcebidos.

Al mismo tiempo, también en el seno de las élites sociales maduraba lentamente la necesidad de un giro radical en el sistema y un amplio replanteamiento de las formas de dominio. Será en los años 70, a partir de la crisis abierta en 1971-1973, crisis del dólar y del petróleo, cuando esos cambios sistémicos se pongan en marcha con unos resultados probablemente más exitosos de lo esperado por las oligarquías dominantes.

En 1988, en el texto "Los movimientos de los años sesenta" (Castoriadis, 1998), contempla el intento de reinterpretar el movimiento de Mayo del 68 como una muestra de la preparación o aceleración del individualismo contemporáneo. Lo considera algo totalmente contradictorio con la naturaleza de los acontecimientos. En particular, polemiza con las interpretaciones de Gilles Lipovsky, Luc Ferry y Alain Renaut. Denuncia las interpretaciones que generan abstracciones donde los sucesos efectivos y las motivaciones directas y latentes de sus protagonistas se diluyen al

servicio de ocurrencias arbitrarias más o menos sugerentes.

El ascenso de la insignificancia

La estancación de los años 70 señalaba no solo la crisis en que el capitalismo estaba envuelto, sino también el agotamiento de los instrumentos keynesianos que tan buen resultado habían producido en las décadas de la posguerra.

La década de 1970 fue el período en que emergieron fuerzas sociales encaminadas a provocar un gran giro político y social en favor de las élites dominantes, que se produjo efectivamente a lo largo de las décadas siguientes. Al conjunto de prácticas y concepciones desarrolladas para fomentar la desregulación, la remercantilización de bienes públicos o comunes y el desmantelamiento parcial del Estado social, se las ha denominado *neoliberalismo*. En definitiva, se ha producido un intenso proceso de destrucción del marco institucional consolidado en Occidente durante la posguerra y de eliminación de las restricciones al dominio de las oligarquías económicas y políticas.

En el texto de 1978 "Transformación social y creación cultural" se anticipa el pesimismo con que Castoriadis contemplará en los años posteriores la evolución de la sociedad occidental hacia el conformismo y la insignificancia. "*¿Puede haber creación de obras en una sociedad que no cree en nada?*" (Castoriadis, 2000). Esa pregunta aborda el abismo humano al que desde el punto de vista cultural conduce potencialmente el desarrollo actual del capitalismo, crecientemente incapaz de promover estructuras sociales de sentido colectivo. Lo único que puede permitir, desde esa perspectiva, una cierta esperanza es la vitalidad residual aún subsistente que, aunque sea de forma espasmódica y asistemática, sigue aflorando en los países occidentales. En Castoriadis hay un punto de partida que es a la vez una señal de llegada.

"La libertad no sólo está amenazada por los regímenes totalitarios y autoritarios. Lo está también, de un modo más oculto, pero

no menos fuerte, por la atrofia del conflicto y la crítica, la expansión de la amnesia y la irrelevancia, la creciente incapacidad para cuestionar el presente y las instituciones existentes, ya sean éstas propiamente políticas o ya bien contengan las concepciones del mundo" ("*¿El fin de la filosofía?*" [1988], Castoriadis, 1993, 119).

La expresión "ascenso de la insignificancia" en esos términos precisos aparece tardíamente en las reflexiones de Castoriadis, aunque referencias conceptuales similares, y con idénticas connotaciones sobre la crisis de las significaciones sociales imaginarias del mundo contemporáneo, están muy presentes en intervenciones suyas a lo largo de los años 80. El término *insignificancia* aparecerá explícitamente en una entrevista de junio de 1993 con Olivier Morel y se hace célebre al incluirse no sólo en el título de la entrevista sino en el del libro que la contenía al ser publicado en francés en 1996 (Castoriadis, 1998).

Según ha señalado David Ames Curtis (2016) la cuestión de la insignificancia enlaza con los conceptos de privatización e individualismo que expresó Castoriadis en sus trabajos sobre el capitalismo moderno. En una perspectiva más general, Curtis señala que el concepto de insignificancia, en cuanto destrucción del sentido, es una de las figuras a través de las que Castoriadis piensa la barbarie como tendencia de la sociedad contemporánea, en la cual la vieja dicotomía *socialismo o barbarie* se expresaría como tensión entre *autonomía o insignificancia* en los términos del Castoriadis posterior a la ruptura con el marxismo.

Castoriadis percibe en la sociedad contemporánea una "inmensa tendencia social-histórica" hacia la desaparición del conflicto social y político (Castoriadis, 1998, 88). Sería una consecuencia de la crisis de las significaciones imaginarias sociales, que va acompañada de la incapacidad de crear otras nuevas en la dirección de la autonomía. Son numerosas esas "figuras de la barbarie" evocadas al hablar de "una sociedad

a la deriva", de "la crisis de las sociedades occidentales", de "una democracia sin la participación de los ciudadanos" o de "la época del conformismo generalizado" (4). Esta elaboración se produce en el curso de entrevistas, conferencias y artículos dispersos sin que llegara a adoptar la forma de un estudio más completo y elaborado del conjunto del período histórico.

Como manifestaciones del "ascenso de la insignificancia" indica el culto a lo efímero, el presentismo, la mercantilización, el consumismo, la pérdida de capacidad crítica... Vivimos en un "perpetuo presente", una sopa que todo lo homogeniza y aplasta, donde todo se pone al mismo nivel de significación e importancia. El espíritu de la época tiende a la trivialidad (Castoriadis, 2006, 293). Castoriadis desespera, dirá que estamos ante una sociedad de lobbies y de hobbies (Castoriadis, 2006, 220).

Podríamos estar, incluso, afirma, en las puertas de la destrucción del tipo antropológico que la sociedad occidental necesita para subsistir. Castoriadis considera que el régimen oligárquico liberal no podrá funcionar de manera permanente sobre la base del cinismo y el individualismo. Sería una fase de descomposición de aquellos valores de la sociedad occidental que permitían resistir parcialmente al imaginario capitalista.

En resumen,

"la descomposición se aprecia sobre todo en la desaparición de las significaciones, en la evanescencia casi completa de los valores. Y eso supone, a la larga, una amenaza para la supervivencia del mismo sistema" (Castoriadis, 1998, 91).

El capitalismo está creando un individuo adecuado al estado de sus significaciones.

"Está surgiendo un nuevo tipo de individuo definido por la avidez, frustración y conformismo generalizado" (...). "El capitalismo parece haber logrado fabricar al fin el tipo de individuo que le "corresponde": uno perpetuamente distraído y haciendo zapping de un "goce" a otro, sin memoria ni proyecto, listo para responder a todos

los requerimientos de una maquinaria económica que destruye cada vez más la biosfera planetaria para producir ilusiones llamadas mercancías" (Castoriadis, 2018, 105).

La queja de Castoriadis parece adquirir en algunos momentos rasgos melancólicos que me suscitan interrogantes críticos sobre la perspectiva temporal histórica necesaria para poder valorar una efectiva decadencia del conflicto social y político en las sociedades occidentales, que es el aspecto subyacente tanto del concepto de insignificancia como del de privatización individualista.

Daniel Blanchard manifiesta sus dudas ante el poder explicativo del concepto de privatización (Blanchard, 2007). Dicho concepto podría haber cegado durante algún tiempo a Castoriadis respecto a los grandes cambios que se estaban produciendo en esos años. También nos podemos preguntar, de acuerdo con Blanchard, si un mismo concepto sirve para explicar adecuadamente el consumismo y conformismo en dos épocas tan diferentes como fueron la del Estado del Bienestar de los años 60 y la del triunfo del neoliberalismo en los años 80 y 90.

La pregunta que podemos hacernos es si la apelación a la insignificancia constituía un arsenal suficiente para entender el mundo del capitalismo que emerge a partir de los años 80. En todo caso, es un concepto parcialmente ahistórico que se mueve en un nivel de abstracción superior al que se necesita para comprender los cambios históricos concretos que se estaban produciendo en el imaginario capitalista y sus consecuencias sociales y políticas.

Mi valoración sobre la aportación que haya que reconocer al concepto de insignificancia es ambivalente. Aunque considero que en el plano de la evolución histórica del capitalismo refleja un elemento consustancial a la incapacidad constructiva del sistema, me distancia de su utilización cierto ultimatismo inherente a la concepción. Sus rasgos ahistóricos, aunque no niegan la

posibilidad de respuestas colectivas, tienden a dar una consistencia pseudo-antropológica a lo que son riesgos de nuestro futuro si el imaginario capitalista continúa desarrollándose indefinidamente sin una respuesta civilizatoria. Tales dificultades son comunes a la noción precedente de privatización, con la cual está estrechamente interconectada. Desde esta perspectiva puede considerarse que conllevaban debilidades similares. Si se pierden los matices de la vida y se deja de prestar atención a la transformación histórico-social y a la conformación efectiva de los conflictos sociales y políticos que refuerzan o debilitan al capitalismo, el concepto puede devenir en una pura abstracción pesimista existencial.

El giro neoliberal

Castoriadis emprendió a partir de los años 70 un vasto proyecto filosófico de enorme alcance. Se podría pensar, como hace Daniel Blanchard, que la disyuntiva de Castoriadis en esa fase de su trabajo consistía en profundizar en el conjunto de sus ideas filosóficas, o bien realizar un reexamen crítico del mundo y sus cambios a partir de finales de los años 70, y eligió lo primero (Blanchard, 2007, 136). Sin embargo, la realidad es que la dedicación de Castoriadis a la fundamentación ontológica o a las raíces del proyecto democrático en la antigua Grecia no supuso de ningún modo una ruptura radical con su trayectoria anterior. No paso de revolucionario a intelectual pseudo-liberal en una urna de cristal. De hecho, la crítica a los fundamentos del imaginario capitalista y, en particular, la apertura al significado de la crisis ecológica, expresa la continuidad de su trabajo teórico-político que más que moderarse parece ampliarse y radicalizarse.

Castoriadis va a interpretar la contraofensiva de la derecha capitalista que se inicia a finales de los años 70 en el marco intelectual de la insignificancia contemporánea. Ve el giro neoliberal como una mera radicalización de algunas de las tendencias que había desvelado a comienzos de los años

60. No se cuestionará explícitamente la plena vigencia de sus análisis del capitalismo moderno. Aunque las descripciones contenidas en *Capitalismo moderno y revolución* (Cardan, 1970) están fuertemente ancladas en el pasado fordista va a considerar durante los años 80 que los cambios producidos no definen una nueva realidad, sino que manifiestan meramente una continuidad del proceso de destrucción del sentido propia del avance del proyecto de racionalización capitalista. No consideró que se estuviera produciendo un cambio histórico en el capitalismo o, al menos, minusvaloraba el alcance de la oleada reaccionaria en curso (véase, por ejemplo, en la entrevista de 1982 con Michel Tréguer, Castoriadis, 2006).

El centro de sus preocupaciones sigue siendo la burocratización de todas las instancias de la vida colectiva que afectaban a la sociedad contemporánea en su conjunto. En 1989 escribió que los regímenes liberales contemporáneos son sociedades estatistas y condenadas a seguir siéndolo. En ese sentido, la retórica de Thatcher-Reagan no cambiaba nada sustancial ya que el cambio de propiedad formal de algunas grandes empresas no iba a introducir ninguna competencia efectiva. Las estructuras burocráticas de las corporaciones y de la administración permanecen (Castoriadis, 2018, 92). Cuando se ve que la mitad del producto interior bruto corresponde al sector público y que esa situación es irreversible, diez años de Thatcher y Reagan no cambian nada esencial, el discurso liberal es una burda farsa destinada a los imbéciles (Castoriadis, 2018, 97). Esas consideraciones le llevaron en algunos momentos a pensar el neoliberalismo como una mera retórica.

No llegará a presentar ningún análisis de conjunto de los cambios históricos que se producen en la sociedad neoliberalizada que emerge en los años 80-90. Tampoco ofrecerá un análisis del giro radical de las élites sociales, que limita inicialmente a referencias sobre la descomposición mental

de las capas dirigentes, un signo más de la insignificancia de la época, a las que sólo se les ocurre buscar herramientas en las antiguallas de Hayek o Friedman.

Respecto a las transformaciones asociadas a la reacción conservadora y el giro neoliberal destacó los elementos comunes con su análisis del capitalismo burocrático fragmentado de los años 60, tendiendo a diluir las singularidades para destacar fundamentalmente los procesos de privatización individualista que expresan la continuidad con sus análisis de veinte años atrás. Es decir, se resistió a abordar el neoliberalismo como una criatura singular del capitalismo, es decir como la apertura de una nueva etapa. La presencia de rasgos burocrático-jerárquicos, ¿es suficiente para seguir pensando las sociedades liberales ricas exclusivamente como manifestaciones de un capitalismo burocrático fragmentado?

Cuando Castoriadis había abordado los cambios de la sociedad capitalista de los años 50 y 60 respecto a la anterior a la guerra mundial, lo hizo analizando las transformaciones producidas, no limitándose a analizar los elementos comunes entre diversas fases del capitalismo. Eso le permitió concentrar su mirada en las modificaciones sustanciales producidas en el papel del Estado y en el funcionamiento regulatorio del capitalismo en una etapa singularizada históricamente. Podía haberse limitado a destacar los aspectos de continuidad entre el capitalismo anterior y el de la posguerra, pero en lugar de eso identificó las singularidades históricas emergentes.

A pesar de estas observaciones críticas cabe señalar que el enfoque de Castoriadis durante esa década le evitó en todo momento caer en algunas de las trampas intelectuales ampliamente difundidas sobre el supuesto antiestatalismo del giro neoliberal. Ese giro no ha cambiado sustancialmente el volumen de los recursos económicos que administra el Estado. La recuperación que hace la ofensiva neoliberal de Thatcher y de Reagan del espíritu antiburocrático y antiestatal de los movimientos de

los años 70 tiene, en ese aspecto, efectivamente, un componente sumamente retórico ya que no va a reducir ni el nivel de burocratización de las sociedades ni el intervencionismo estatal, aunque vaya a cambiar sustancialmente la naturaleza de la intervención. Aun así, podemos pensar que la insistencia en la naturaleza burocrática del capitalismo exigía una explicación mucho más consistente tanto de los cambios como de los elementos persistentes.

Del mismo modo, es inevitable compartir con Castoriadis que la construcción intelectual del neoliberalismo es una impostura que oculta la realidad económica y social del mundo en que vivimos.

"Se pretende olvidar que la economía actual es una economía de oligopolios, no una economía competitiva" (Castoriadis, 2006, 247).

Como hemos visto, en las primeras aproximaciones a la cuestión del neoliberalismo, al pronunciarse sobre los diversos acontecimientos de los años 80, tendió a devaluar sus rasgos históricos específicos. Constituye una curiosa y notable paradoja que un pensador tan vinculado a la historicidad prescindiese de un análisis más completo de lo que estaba ocurriendo, ese abandonarse del capitalismo a sus propios demonios. Así, en los años 80, manifestó una cierta reticencia a abordar el neoliberalismo como proceso histórico concreto de consolidación de un nuevo sentido del mundo, de una forma de dominio de las oligarquías dominantes, de un nuevo papel del Estado y de una ruptura de los pactos sociales fordistas que permitieron el desarrollo del llamado Estado de bienestar. En particular, no resaltó el significado preciso de la emergencia del neoliberalismo como reacción desde el capitalismo contra su propia burocratización y, por otra parte, como un rearme del poder de las oligarquías dominantes que iba a producir su reforzamiento inimaginable años antes con un brutal efecto del crecimiento de la precariedad y de la desigualdad.

Más allá de esas constataciones, lo que hay

que explicar es la fuerza con que los valores neoliberales han dominado el mundo y propiciado un insólito reforzamiento del poder de las oligarquías. La paradoja del neoliberalismo realmente existente es que implica un enorme intervencionismo estatal y la presencia de una intensa determinación política de las elites y de los expertos en un mundo donde, supuestamente, deberían dominar las reglas de la competencia. El éxito del neoliberalismo y su tendencia a mantenerse en el tiempo se mostró de una forma contundente en la continuidad de las políticas de Blair y Clinton con las transformaciones efectuadas por Thatcher y Reagan. En los años 90, una vez que el neoliberalismo se va consolidando y los propios partidos que se siguen considerando "socialdemócratas" se incorporan al consenso neoliberal, Castoriadis empieza a introducir elementos de una reflexión de más alcance sobre los cambios que se estaban produciendo. Además, incorpora en sus intervenciones un conjunto de elementos relacionados con las consecuencias de la mundialización de los mercados, la libertad de movimiento de capitales y los efectos devastadores sobre la desigualdad social. Finalmente, el derrumbamiento del imperio soviético mostró la capacidad del capitalismo neoliberalizado para fagocitar el capitalismo burocrático ruso y del este de Europa.

Será a lo largo de los años 90 cuando Castoriadis vaya modificando su visión. Por ejemplo en 1993, en una entrevista publicada como "Una sociedad a la deriva" (2006) indicará que la contraofensiva llamada "neoliberal" impuso cosas que parecían inconcebibles, desde la reducción de los salarios reales hasta hacer aceptar niveles de desempleo que él, en 1960, no hubiera considerado posibles.

El Castoriadis de los años 90 cada vez es más consciente de que se ha producido un cambio de época. Toda la evolución histórica supone que asistimos a la dominación íntegra del imaginario capitalista con la plena centralidad de la economía y su

expansión ilimitada, así como al vertiginoso consumo asociado al tiempo libre. Esta transformación no expresa sólo una victoria de las capas dominantes, sino que casi toda la población participa en ello. Por otra parte, la ausencia de barreras de contención hace que se intensifique la irracionalidad inherente al sistema (Castoriadis, 2006, 282). En definitiva, describe un estado de la sociedad donde el proyecto capitalista en sus aspectos más escandalosos se ha hecho con la mayor parte del espacio social de una forma que no se podía vislumbrar unas décadas antes.

En un post scriptum de 1995 al texto "El derrumbe de Occidente" señaló que los cambios a escala planetaria exigirían una reconsideración de muchos elementos. (Castoriadis, 1998, 80-82). Asimismo, se pronunció explícitamente en ese sentido en una significativa conferencia dictada en Buenos Aires el 9 de mayo de 1996, donde abordó de forma ordenada los efectos del ascenso neoliberal y la globalización de la economía en sus dimensiones políticas y "antropológicas" ("La crisis actual", Castoriadis, 1996).

También se pronunciará explícitamente sobre la necesidad de emprender un análisis comprensivo de la nueva etapa histórica. Durante una entrevista radiofónica con Alain Veinstein en mayo de 1996, después de la publicación de *El ascenso de la insignificancia*, quinto volumen de *Las encrucijadas del laberinto*, Castoriadis anuncia:

"No he hablado en estos textos de los aspectos económicos, y esto será quizás el tema de un sexto trabajo independiente de esta serie, cuyo título provisional podría ser *El giro del capitalismo mundial y sus impactos sociales y políticos*" (Citado en la introducción de Enrique Escobar. Castoriadis, 2020b, 23)

Se trata de uno de los muchos proyectos que no pudo culminar.

Algunos meses más tarde, en octubre de 1996, en una exposición sobre la racionalidad del capitalismo, retomará algunas cuestiones relacionadas con los resultados

de sus análisis económicos. Este fue el último texto sobre el que trabajó en agosto de 1997, poco antes de la crisis cardíaca que le llevará al quirófano, a un largo coma y a la muerte en diciembre de 1997 (Castoriadis, 2020b, 23). "La *racionalidad* del capitalismo" se incluyó en la recopilación póstuma *Figuras de lo pensable*. Allí señala, que el análisis crítico de los acontecimientos se ha vuelto imperioso (Castoriadis, 1999, 66). El giro del capitalismo ha sido posible entre otros factores por la crisis de la izquierda, el debilitamiento de los sindicatos y la experiencia desastrosa de los Estados comunistas. El capitalismo se estaba desprendiendo de parte de los elementos que le habían hecho relativamente soportable y que eran el resultado de una correlación de fuerzas con las clases y grupos sociales subalternos. Sólo las reacciones sociales y políticas habían limitado en el pasado la irracionalidad del capitalismo, consiguiendo mayores salarios, mejores condiciones de trabajo y asegurando servicios públicos.

"El capitalismo se ha quitado de encima los escasos medios de control que ciento cincuenta años de luchas políticas, sociales e ideológicas habían conseguido imponerle" (Castoriadis, 1999, 90).

En definitiva:

"Asistimos al triunfo extremo del imaginario capitalista en sus formas más crudas" (Castoriadis, 1999, 89).

A la hora de realizar un balance de la evolución de las posiciones de Castoriadis sobre el giro neoliberal me parece que durante los años 80 minusvaloró la capacidad de autorreparación de las sociedades en base a sus propias significaciones imaginarias, especialmente la capacidad de las élites dominantes de reinstaurar una dominación más directa. De todo ello parece plenamente consciente en los últimos años de su vida. En este sentido, sus propias concepciones de lo histórico-social hacen mucho más comprensible esta evolución, y la fuerza imaginaria del neoliberalismo, que parte de sus declaraciones o interven-

ciones públicas. Al fin y al cabo, es el mismo Castoriadis el que muestra como la sociedad instituida no tiene otra finalidad última que la conservación de su propia institución imaginaria que, como tal, es arbitraria desde el punto de vista racional. Lo nuevo que emerge en el campo social no necesariamente es una creación positiva desde el punto de vista de la autonomía, también puede ser una recreación o recomposición heterónoma del sentido del imaginario vigente.

En definitiva, el neoliberalismo se puede entender como una nueva criatura histórica del capitalismo capaz de radicalizar algunas de las tendencias que manifestó el de posguerra. Del mismo modo, también puede ser una mutación del mismo, encaminada a provocar una desregulación radical en beneficio de los grupos dominantes de la sociedad. El programa neoliberal no se dirige contra el Estado ni busca su reducción, lo que se ha propuesto es utilizar el Estado al servicio de determinadas lógicas de pseudo-mercado. Busca un Estado fuerte al servicio de otros fines ya que en la lógica neoliberal los mercados oligopolísticos y las rentas de situación en beneficio de ciertas élites se crean y se defienden desde el Estado.

El neoliberalismo ha generado un nuevo sentido común. Simultáneamente ha transformado el orden económico, el papel de las instituciones políticas y el horizonte cultural e intelectual. Se produjo una construcción creativa de valores individualistas aceptados masivamente.

"El neoliberalismo no es sólo destructor de reglas, de instituciones, de derechos, es también productor de cierto tipo de relaciones sociales, de cierta manera de vivir, de ciertas subjetividades" (Laval y Dardot, 2013, 13).

Ciertos valores empresariales se han trasladado al conjunto de la sociedad. La ideología de que los ganadores, por serlo, son los mejores y los perdedores, también por serlo, se lo merecen, ejemplifica unos "valores" que han ido arraigando e imbu-

yendo de amoralidad toda la sociedad contemporánea. Las soluciones del pseudo-mercado son "eficientes" y, por tanto, "justas". Desde el punto de vista político la desconfianza sobre la democracia es consustancial al neoliberalismo que ve en la democratización una amenaza al pseudo-mercado o, lo que es más importante, a la distribución del poder y la riqueza. En este sentido, todo el discurso sobre la degradación política de las democracias oligarquizadas efectuado por Castoriadis sigue siendo de una pertinencia completa.

El neoliberalismo se corresponde con una economía donde es cada vez mayor el poder de las corporaciones oligopolistas. En la visión neoliberal, al rechazar la necesidad de una respuesta a los fallos del mercado se considera que la concentración propia de los mercados oligopolísticos¹ es una consecuencia eficiente de la competencia y de la innovación tecnológica. Por supuesto, sin la menor prueba teórica o empírica. La fe en la superioridad técnica, moral, lógica, histórica de lo privado-empresarial sobre lo público-común ha servido para fundamentar un movimiento global desfiscalizador y liberalizador de los mercados financieros y de capitales.

En conclusión, el mundo neoliberal ha intensificado el dominio de las oligarquías (Vera, 2022). El Estado produce continuamente marcos normativos que crean ventajas para las corporaciones y las empresas de sectores específicos. Los presupuestos públicos alimentan las rentas de las grandes corporaciones a la vez que se reduce a mínimos la tributación tanto mediante políticas impositivas regresivas como por la tolerancia respecto a mecanismos cada vez más sofisticados de elusión y evasión fiscal.

La socialización de los riesgos y la privatización de los beneficios es el secreto de la empresa neoliberal exitosa. Los objetivos declarados de bienestar público son un mero pretexto para la consolidación del poder económico y social de unos pocos.

El imaginario capitalista y la crisis ecosocial

En la obra de Castoriadis el capitalismo es analizado como una institución de la sociedad cuya significación imaginaria central es la expansión ilimitada del control racional -pseudocontrol y seudoracional-. Esa significación supone que lo económico se convierte en el valor central y prácticamente único de cualquier sociedad dominada por el capital. El capitalismo no puede existir como tal sin la compulsión a una expansión económica sin límites que es la expresión de su única racionalidad intrínseca. La finalidad es crecer, desarrollar las fuerzas productivas en términos de Marx, sin otro objeto que la propia continuidad de la acumulación en cuanto tal.

En Castoriadis esa racionalidad capitalista supone una significación imaginaria central de la sociedad occidental que se sitúa históricamente en conflicto con su otra significación imaginaria, la de la autonomía individual y colectiva, que alimentaron los movimientos obreros y democráticos.

En el final del siglo XX no podía caber duda de la apoteosis de un capitalismo sin cortapisas y del debilitamiento extremo del proyecto de autonomía. Pero ese triunfo se enfrenta a dos límites radicales. El primero es la capacidad de autorreproducción de una sociedad instituida cada vez menos capaz de crear un sentido colectivo. El segundo se refiere al límite ecológico con el que se enfrenta la economía-mundo.

Al tiempo que se desarrollaba el nuevo orden neoliberal, en las dos últimas décadas de su vida, va siendo creciente la importancia que Castoriadis otorga a la cuestión ecológica. Los textos sobre ecología y política incluidos en el tomo VII de sus *Écrits Politiques* dan la medida de la importancia que el autor de *La institución imaginaria de la sociedad* concedió a la crisis ecosocial (Castoriadis, 2020a).

Castoriadis fue contundente:

"La riqueza capitalista se compró con la ya irreversible y acelerada destrucción de los recursos bioesféricos acumulados durante

tres mil millones de años" (Castoriadis, 1998, 105).

Para él, la cuestión ecológica se convierte en la expresión directa de la crisis del imaginario capitalista del crecimiento económico ilimitado. Así dirá que:

"La ecología es subversiva porque cuestiona el imaginario capitalista que domina el planeta" ("La ecología contra los mercaderes", [1990], Castoriadis, 2006, 265).

La sociedad contemporánea es fundamentalmente imprudente como consecuencia del dominio cada vez más absoluto del imaginario capitalista. Para Castoriadis el ser humano está serrando irreflexivamente la rama donde está sentado, el medio natural del planeta. El capitalismo por su propia naturaleza de expansión de lo económico no puede emprender el camino de la autolimitación.

El proyecto de autonomía sólo puede concebirse en el último Castoriadis en combinación con una respuesta anticapitalista ecológica:

"La inserción del componente ecológico en un proyecto democrático radical es indispensable" ("La fuerza revolucionaria de la ecología" [1992], Castoriadis, 2006, 275).

Los objetivos de la transformación ecosocial implican emprender el camino hacia una vida más frugal, el control radical de la tecnología y una gestión razonable de los recursos planetarios (Castoriadis, 2018, 106). Nada de eso parece corresponderse, considera Castoriadis, con las aspiraciones más visibles del ser humano contemporáneo dominado por las significaciones imaginarias del mundo tecnocapitalista. En ese sentido, los pueblos, mientras no digan basta, serán cómplices activos de la evolución destructiva emprendida por las oligarquías dominantes.

Castoriadis situó la cuestión de la ecología en el ámbito de la necesidad de una autolimitación por parte de una sociedad autónoma. La cuestión básica es la recuperación de lo que Aristóteles llamaba *phronesis*. Sólo en una sociedad prudente serán posibles algunos principios simples: 1) no que-

remos una expansión ilimitada e irreflexiva de la producción, queremos una economía que sea el medio y no el fin de la vida humana 2) queremos la expansión libre del saber, pero no ignoramos los peligros que puede suponer esa expansión (Castoriadis, 2006, 267).

Castoriadis murió en 1997. No pudo saber que en las primeras décadas del siglo XXI todos los efectos del imaginario capitalista llevado a su máxima expresión profundizarían brutalmente la crisis civilizatoria en curso (la crisis financiera de 2008, el crecimiento continuo de la desigualdad social, la pandemia mundial, el agravamiento de la crisis climática, la aceleración de la pérdida de biodiversidad, el regreso de la guerra en Europa, la crisis energética...).

Frente a unos problemas de dimensión planetaria, la única respuesta de las oligarquías dominantes es fomentar una ilusión, la confianza irracional en que la técnica y el "mercado" resolverán de alguna manera cualquier problema, porque la máquina socioeconómica del mundo no puede detenerse. Es una charlatanería indecente la que pretende convencer a la gente de que es posible afrontar la actual crisis ecosocial manteniendo los estándares de vida occidentales y sin cambiar el sistema de producción, distribución y consumo.

La crisis ecosocial sólo podrá ser verdaderamente afrontada desde una sociedad que no sitúe lo económico como el valor central. Y esa sociedad ya no sería un capitalismo.

Todo esto debería llegar a ser evidente. Tal vez, solo tal vez, estemos en tiempos más propicios a la comprensión colectiva de la necesidad de una transformación radical de la sociedad.

"No es lo que existe, sino lo que podría y debería existir, lo que necesita de nosotros" (Castoriadis, 2018, 107).

Madrid, 10 de agosto de 2022

Notas

1. En castellano solo existe una edición de Ruedo Ibérico de 1970, *Capitalismo moderno y revolución*, bajo el nombre de Paul Cardan, que incluye la traducción de "Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne", efectuada por Enrique Escobar y Daniel de la Iglesia.
2. Las dos primeras partes de este trabajo, publicadas con el seudónimo de Pierre Chaulieu, aparecieron publicadas en los números 12 y 13 de *Socialisme ou Barbarie*. En ellos presenta una modelización de las tesis de Marx y aborda el llamado problema de la transformación de valores a precios y la problemática de la reducción del trabajo complejo a trabajo simple. Aunque en la segunda entrega se indica que continuará, esa continuación no llegó a publicarse.
3. Una interesante recopilación de textos respecto a la controversia sobre el valor del capital puede leerse en *Teoría del capital y la distribución* (Braun, 1973) con aportaciones de Albergo Monza, Joan Robinson, Nicholas Kaldor, Luigi L. Pasinetti, Ronald L. Meek, Paul a. Samuelson, Robert M. Solow, Amit Bhaduri, G.C. Harcourt, Domenico Mario Nuti y Maurice Dobb.
4. Son abundantes los textos y entrevistas en los que se refiere a esta problemática a lo largo de los años 80 y 90. Ver por ejemplo en 1982 "La crisis de las sociedades occidentales" (1998), en 1991 "El derrumbe de Occidente" (1998), en 1989 "La época del conformismo generalizado" (1993) y en 1993 "El ascenso de la insignificancia" (1998) y "Una sociedad a la deriva" (2006).

Referencias bibliográficas

- Blanchard, Daniel (2007); *Crisis de palabras. Notas a partir de Cornelius Castoriadis y Guy Debord*, Madrid, Acuarela & A. Machado.
- Braun, Óscar [editor] (1973); *Teoría del capital y la distribución*, Buenos Aires, Tiempo contemporáneo.
- Cardan, Paul [Castoriadis, Cornelius] (1970), *Capitalismo moderno y revolución*, Paris, Ruedo Ibérico.
- Castoriadis, Cornelius (1976); *La sociedad burocrática. Vol. 1: Las relaciones de producción en Rusia. Vol. 2: La revolución contra la burocracia*, Barcelona, Tusquets.
- Castoriadis, Cornelius (1979); *La experiencia del movimiento obrero. Vol. 1. Cómo luchar. Vol. 2. Proletariado y organización*, Barcelona, Tusquets.
- Castoriadis, Cornelius (1983, 1989); *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. 1. Marxismo y teoría revolucionaria. Vol. 2. El imaginario social y la institución*, Barcelona, Tusquets.
- Castoriadis, Cornelius (1993); *El mundo fragmentado*, Montevideo, Editorial Altamira & Nordan Comunidad.
- Castoriadis, Cornelius (1996); "Conferencia pública: la crisis actual", en *Zona Erógena* n° 29, Buenos Aires.
- Castoriadis, Cornelius (1998); *El ascenso de la insignificancia*, Madrid, Ediciones Cátedra.
- Castoriadis, Cornelius (1999); *Figuras de lo pensable*, Madrid, Ediciones Cátedra.
- Castoriadis, Cornelius (2000); *La exigencia revolucionaria*, Madrid, Acuarela Libros.
- Castoriadis, Cornelius (2006); *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997)*, Buenos Aires, Katz editores.
- Castoriadis, Cornelius (2018); *Hecho y por hacer*, Madrid, Enclave de libros.
- Castoriadis, Cornelius (2020a); *Écologie et politiquesuivi de Correspondances et Compléments. Écrits Politiques 1945-1997, VII*, Paris, Éditions du Sandre.
- Castoriadis, Cornelius (2020b); *Sur la*

dynamique du capitalisme et autres textes suivi de L'imperialisme et la guerre. Écrits Politiques 1945-1997, VIII, Paris, Éditions du Sandre.

Curtis, David Ames (2016); "El tema del avance de la insignificancia en la obra de Cornelius Castoriadis", ponencia presentada el 24 de noviembre de 2016 en el encuentro "El sujeto, la norma y la política" organizado por la Cátedra Interinstitucional Cornelius Castoriadis en San Luis Potosí (México), pendiente de publicación en castellano.

Laval, Christian y Dardot, Pierre ((2013); *La nueva razón del mundo (Ensayo sobre la sociedad neoliberal)*, Barcelona, Gedisa.

Sraffa, Piero (1966); *Producción de mercancía por medio de mercancías. Preludio a una crítica de la Teoría Económica*, Barcelona, Oikos Tau.

Vera, Juan Manuel (2022); *Contra las oligarquías. Ensayos sobre memoria socialista y democracia libertaria*, Toledo, El Perro Malo & Laertes.

Miguel Serras Pereira

Creación y Autonomía en el pensamiento de Cornelius Castoriadis

La "tradición" del pensamiento que Castoriadis interroga y por la cual se deja interrogar - porque, según sus palabras, no debemos ni sacralizar la tradición ni ignorarla, sino justamente interrogarla y dejar que ella nos interrogue- considera que las diferentes ciencias sociales y humanas son partes solidarias de un proyecto de conocimiento caracterizado por una unidad substantiva. Lo que significa que, por particular que sea el objeto que a cada momento les ocupa, se deberá adoptar un enfoque que nunca pierda de vista que todo lo que se interroga son cosas del hacer humano y/o del hacerse de la realidad humana por sí misma. Esta unidad substantiva, o este proyecto de lo que podemos llamar una ciencia general de la realidad humana, implica, entre otras cosas, una cierta relativización de las diferentes disciplinas, al mismo tiempo que, para cada una de ellas, la exigencia, más tarde o más temprano, de pensarse como momento de esa interrogación ilimitada que las ciencias sociales o humanas son en cuanto reflexión y autointerrogación de la realidad social-histórica sobre sí misma.

Ahora bien, considerar a las ciencias sociales como autointerrogación de la realidad humana sobre su hacer, sobre aquello que ella misma se hace ser, está lejos de corresponder a una tendencia natural y permanente de esa misma realidad. En efecto, como Castoriadis jamás se cansó de repetir, la mayor parte de la historia conocida se caracterizó por una represión u ocultación y encubrimiento de lo social-histórico, es decir, por el hecho de que las diferentes modalidades de institución de la sociedad que conocemos no se reconocen como resultados de la actividad humana, de la acción de la sociedad sobre sí misma, de esa acción de la sociedad sobre sí misma cuyo combustible es la propia historia, utilizando la sugestiva fórmula que el historiador de la Revolución Francesa Georges Lefebvre usaba para resumir su lectura de Michelet, otro historiador también, entre otras cosas, de esa misma Revolución.

Condiciones políticas de autonomía filosófica de las ciencias sociales y humanas

Si hablo aquí de la Revolución francesa no es por casualidad; sucede que la Revolución Francesa configura de hecho un momento culminante, aunque parcial y contradictorio, de ruptura con la representación y la experiencia mítico-religiosas, sacralizadoras y naturalizadoras, del orden social y de la historia humana. Además, es en buena parte de su propia estela y en los movimientos de ideas que la prepararon donde asistimos al nacimiento de la sociología y a una serie de definiciones, al mismo tiempo epistemológicas y políticas, del campo de investigación de las cosas hechas por los humanos y de aquello que han llegado a ser las actuales ciencias sociales. Y aquí nos encontramos con un equívoco que es necesario disipar.

En efecto, en muchas ocasiones escuchamos o leemos que la sociología, la historiografía moderna, la psicología, el psicoanálisis, y así sucesivamente, nacieron separándose de la filosofía y que fue esta separación de la filosofía lo que les permitió ser completamente ciencias o formas de conocimiento. Lo que es verdad, o parte de la verdad, si por filosofía se entiende alguna cosa como el espíritu de sistema, el propósito de construir un orden conceptual de determinaciones que explique y contenga todo lo que hay, sin excluir el devenir, aboliendo, por tanto, o reduciendo la figura del propio tiempo, a través del cierre, en el mismo sistema de coordenadas, del es, el fue o el será, de todo lo que fue, es o podrá ser. Pero incluso decir que las ciencias humanas nacen de la ruptura con la filosofía identificada con este espíritu de sistema o, lo que es lo mismo, con una ontología o metafísica determinista que también acaba por identificar lo real con lo racional calculable o determinable, es solo parte de la verdad: en efecto, el espíritu de sistema y una ontología determinista, la ambición de reducir la historia y la sociedad humana a una fórmula primera o final, pero siempre última y única, son la meta confesada o la

inspiración profunda de buena parte de la teoría social, en el sentido más amplio, aunque coexistan con otras cosas y otras inspiraciones que la contradicen, apuntando en particular hacia otras maneras de concebir lo que podríamos llamar, abreviando, el hacer y el tiempo de las creaciones humanas.

Mas, desde otro punto de vista, la ruptura con este o aquel sistema filosófico cristalizado que la constitución y el desarrollo de las ciencias sociales e históricas llevan a cabo a través del planteamiento de nuevas preguntas y objetos y de nuevas propuestas de inteligibilidad, continúa siendo también otra vertiente de la filosofía, retoma también, a través del libre examen y del rechazo de los criterios de autoridad de la tradición, de la revelación o de las concepciones institucionalmente consagradas, la exigencia de dar cuenta y razón, de recomenzar la interrogación sin límites *a priori* de lo que está o hay a nuestro alrededor y en nosotros, que presidió el nacimiento de la filosofía, volviendo a su invención solidaria de esa otra creación humana que fue la invención griega de la democracia, es decir, de un régimen político de organización de la ciudad que tiene por ley fundamental que sea la asamblea de ciudadanos la que decide las leyes, entendiendo por ciudadano aquel que participa explícita e igualitariamente en el poder que lo gobierna. Efectivamente, Aristóteles decía que la condición de ciudadanía consistía para cada uno en saber al mismo tiempo gobernar y ser gobernado. A lo que, en nuestros días, Castoriadis añade que una sociedad democráticamente justa es aquella en que la cuestión de la justicia permanece abierta, como deben permanecer abiertas las cuestiones de los fines, los medios y las razones de una ciudad que reconoce las instituciones como obras de la acción humana y, en esta acción, como diría Hanna Arendt, el hacer comenzar algo nuevo, que responde y/o interroga sin duda a sus condiciones de partida, mas se revela como irreductible a sus antecedentes o condiciones.

Nos aproximamos aquí a una cuestión decisiva y común a las dimensiones de la política y del conocimiento. Si, de nuevo según Castoriadis, la divisa de los ciudadanos de una democracia es la autonomía -es decir, la declaración: nosotros somos aquellos que se dan sus propias leyes-, esta divisa inaugura un movimiento de reflexividad vivida y encarnada que, recorriendo el tejido social, corresponde también a la interrogación ilimitada sobre aquello que son la sociedad y la historia que somos, y somos como hacemos. Ya no se trata tanto, en el campo del conocimiento, de sabernos cada vez más y mejor, que somos esto o aquello, sino de elucidar la forma de cómo nos vamos haciendo ser, pudiendo este hacer, praxis que es *poiesis* (es decir, creación sin modelo), hacer ser lo que antes no era ni había, dar origen a cosas y modos, instituciones e individuos que son otra cosa que no era ya sabida ni ya había sido, en tanto lo que Castoriadis llamaba obras de la "creación humana". Así mismo, la incompletud o lo interminable de la interrogación filosófica o de la indagación de las ciencias sociales y humanas deberá ser asumida crítica y reflexivamente por estas, no solo ni primeramente como un efecto de los límites de las capacidades del sujeto que conoce, sino como una consecuencia de la propia naturaleza de la acción, de la *praxis* y de la *poiesis*, que son sus objetos-agentes en permanente devenir y metamorfosis, los cuales, en cada momento, lo sepan o no y para mejor o para peor, se autodeterminan, esto es, introducen, hacen ser, nuevas determinaciones en aquello que son y en el modo en cómo lo hacen ser.

Obstáculos políticos y teóricos

Acabo de señalar de pasada -al decir: "para mejor o para peor"- uno de los obstáculos mayores para la conquista y la preservación de la autonomía, ya sea con respecto a la exigencia intelectual de dar cuenta y razón, ya en lo que se refiere a la construcción e institución de la democracia. En efecto, asumir la historia como creación humana

no anticipadamente finalizada o garantizada, nos enfrenta con un abismo de indeterminación y caos recurrente, absolutamente inviolable y al que Castoriadis llama el *sin-fondo*. Y, frente a ese abismo con esa indeterminación última que cada creación reconocida como tal manifiesta, la solución cuantitativamente más frecuente a lo largo de la historia humana conocida ha sido el refugio en la heteronomía y en las certezas que le son propias: de esa manera, la ley que nos gobierna es la única posible por haber sido revelada por dios, dictada por antepasados míticos o querida por el orden de la Naturaleza; de esta forma, la búsqueda y el reconocimiento acerca de la acción humana deben ser la búsqueda y el reconocimiento de un principio que la determina según la economía de un orden sobrenatural, o, lo que es lo mismo, metafísicamente naturalista, o incluso (lo que sigue siendo, desde este punto de vista, la misma cosa) naturalmente económica; así, la tradición mítica, la revelación religiosa, la evolución natural, el desarrollo de las fuerzas productivas o la voluntad de poder y la expansión ilimitada de la economía justifican y hacen necesario al orden social y a las instituciones presentes un único futuro posible (lo que quiere decir, finalmente, ya sabido y pasado). A pesar de ser cómplice de las más variadas formas de dominación social y política, a pesar de las mutilaciones instrumentalizadoras que impone y de la ceguera y la minoría de edad a la que induce, vemos cómo en la realidad la tentación de la heteronomía como mecanismo de defensa frente a la libertad y la responsabilidad, como promesa de seguridad y compensación garantizadas, amenazan y contaminan internamente la búsqueda de autonomía a la que el nacimiento de la democracia y de la reflexividad crítica dieron lugar en la Antigüedad Clásica en cuanto ruptura y acción inaugurales.

No es este lugar para analizar las condiciones históricas de ese acontecimiento, ni cómo el proyecto de autonomía sufrió un prolongado y denso eclipse después de la

muerte de la *polis* y a lo largo de los siglos siguientes, para resurgir con los primeros renacimientos y luchas urbanas (movimientos de las comunas, etc.) de finales de la Edad Media, y acabar creando un horizonte de emancipación y ciudadanía, que es también condición de la libre autointerrogación de la sociedad por sí misma sin la cual no hay ciencia social digna de ese nombre. Pero hay dos puntos que no es posible dejar de señalar.

En primer lugar, me gustaría llamar la atención sobre el hecho de que la tensión entre heteronomía y autonomía y la reaparición de la primera como mecanismo de defensa y seguridad es particularmente bien visible en la historia de las ciencias humanas, donde vemos que los mismos pensadores e investigadores que relanzan la interrogación y animan a la ruptura con los cánones institucionalmente consagrados, tienden casi siempre a sucumbir en un momento u otro a la tentación del sistema, reconduciendo a un orden último e intemporalmente o metatemporalmente válido de determinaciones la novedad de los fenómenos, objetos o propuestas de inteligibilidad a la que se liga su obra, o bien restringiendo el alcance de lo que descubren intentando demostrar, y minimizando así el alcance de lo que sugieren, que su trabajo confirma una u otra variante de la ontología determinista del pensamiento heredado. Así, Marx, cuya concepción de la lucha de clases parece apuntar hacia una historia entendida como hacer humano autodeterminado, adopta al mismo tiempo una teoría del desarrollo de las fuerzas productivas que reconduce la praxis a categoría de apariencia o efecto derivado de otra lógica más profunda que es la de una evolución técnica naturalizada, jactándose de haber descubierto las leyes de la evolución de la sociedad como Darwin descubriera las de la evolución natural; o Freud, que al tiempo que exige que la realidad psíquica sea plenamente reconocida según criterios de inteligibilidad y elucidación propios, conserva en su concepción del psicoanálisis los luga-

res comunes del positivismo naturalista de su tiempo y multiplica las declaraciones, es verdad que contrapesadas por muchas otras más interesantes, en que se reclama de la práctica de una ciencia natural. Y los ejemplos podrían fácilmente proseguir: Max Weber, después de poner en valor las significaciones y valores que informan la historia, caracterizando un "espíritu del capitalismo" que convertiría la historia del segundo término irreductible a una crónica del desarrollo de las fuerzas productivas, acaba su conclusión invocando como hipótesis de última instancia la intervención en el proceso histórico de factores constitucionales, entendidos en términos de antropología física; lo mismo que Lévi-Strauss, criticando radicalmente el funcionalismo y documentando como pocos la especificidad del pensamiento salvaje, su originalidad y demás rasgos, tiende a reducir, también en última instancia, su multiplicidad a una combinatoria finita de elementos discretos, regida por una lógica de aquello a lo que llama "el espíritu humano", transferido de la organización cerebral de la especie; y análogamente vemos a Pierre Bourdieu, que al mismo tiempo que trabaja la noción de hábito y propone una concepción de los procesos sociales en términos de instituciones e incorporación, por un lado, y lucha de los agentes, por otro, pareciendo tomar en cuenta la singularidad irreductible de cada momento histórico u orden social y la posibilidad de un trabajo explícito y propiamente político de la sociedad sobre sí misma, vemos a Pierre Bourdieu, decía, dando al mismo tiempo a la sociología el objetivo de presentar una explicación en términos de razón suficiente de los hechos o fenómenos que investiga.

El segundo punto al que quiero aludir se refiere a la cuestión de las condiciones sociales de posibilidad de la autointerrogación y del conocimiento crítico de la sociedad sobre sí misma, que es la matriz común de la exigencia filosófica de dar cuenta y razón y de su transposición llevada a cabo por las ciencias sociales y humanas. Lo que

se presenta inmediatamente, ante esta perspectiva, es que solo en sociedades marcadas, trabajadas en profundidad, por el proyecto de autonomía, que desacraliza y desnaturaliza o, si se quiere, des-necesariza las instituciones y el orden instituido, puede tener lugar y profundizarse indefinidamente el libre examen de los objetos, incluyendo este la subjetividad singular que es cada individuo. Por lo demás, esto es probado *a contrario* por los casos extremos de represión de las libertades políticas, acompañada de una fuerte consagración de la verdad oficial, en donde vemos que, antes de cualquier otra cosa, la filosofía y el estudio de la sociedad, y finalmente la propia práctica científica en general, solo están autorizados en la medida en que justifican el orden establecido o se dejan instrumentalizar por él, en términos técnicos y/o propangandísticos. En otras palabras, podríamos decir que las ciencias sociales solo pueden sobrevivir, y no digamos ya prosperar, cuando el llamado sentido común se encuentra suficientemente animado por los efectos de la ruptura llevada a cabo por el proyecto de autonomía para reivindicarlas y garantizarles su ejercicio, lo que implica también que ese sentido común se desacralice y acepte ponerse a sí mismo en cuestión. Cuando, por el contrario -y a pesar de la adhesión a una teoría o versión que se pretende científica de la realidad humana y natural-, el sentido común tiende a dejar de ser el estado momentáneo de un debate y de una experimentación en curso, cuando tiende, en otras palabras, a dejar de ser, como diría Eduardo Lourenço, un "ring del sentido", para cristalizarse en un conjunto de artículos de fe o proposiciones definitivas, sustraídos a la reflexividad o el cuestionamiento y a la crítica interna, el ejercicio de las ciencias sociales humanas, como, por lo demás, la ciudadanía democrática y por las mismas razones, ve restringirse su espacio e impulso y es obligado a sobrevivir o a intentar resistir en reservas o refugios cada vez más próximos a la clandestinidad o al aislamiento aséptico.

Interrogación e investigación de las instituciones y de la actividad social, las ciencias humanas son ellas mismas institución y actividad social, marcadas por una historicidad cuyo destino se juega en la institución global de la que son parte activa. Y es así que se puede y se debe, a mi entender, concluir que forma parte de la dimensión del objeto que las ciencias humanas tienen en común una reflexión, necesariamente política, sobre las condiciones de su ejercicio de investigación e interrogación, del mismo modo que la reflexividad crítica que las alienta, los tipos de inteligibilidad argumentativa y dialógica que proponen, la racionalidad y la imaginación poética que tienen que movilizar, son elementos indispensables de cualquier *paideia*, es decir, de cualquier proceso de formación/socialización de los individuos, que mantenga viva y en acto la actividad instituyente global de la sociedad, esa creación irreductible que es, según Castoriadis, el proyecto de autonomía.

Miguel Serras Pereira

EXERCÍCIOS DE CIDADANIA



FIM DE SÉCULO
m a r g e n s

Adrián Almazán

La filosofía de la tecnología de Cornelius Castoriadis

Artículo publicado originalmente en *Argumentos de Razón Técnica*, n° 24, 2021. Reproducido con autorización del autor.

Introducción

La figura de Castoriadis sigue siendo relativamente desconocida para los estudiosos del mundo hispano-hablante (1). Pese a que en los últimos años han visto la luz algunas ediciones dedicadas a ofrecer una introducción general a su figura y su pensamiento en castellano (2), lo cierto es que el nivel de difusión de su obra no hace justicia a la riqueza y amplitud de su reflexión filosófica y social. Reflexión que no tiene nada que envidiar a la de algunos de sus contemporáneos y contrincantes teóricos como Louis Althusser (1985), Claude Lévi Strauss (1964) o Michel Foucault (2013).

A los que conozcan a Castoriadis puede que les resulte extraño que alguien lo presente como un filósofo de la tecnología. ¿Qué tiene éste que ver con autores como Gilbert Simondon (2007), Langdon Winner (1987), Carl Mitcham (1994) o Jacques Ellul (2003)? Como se desarrollará a lo largo de este artículo, en su filosofía Castoriadis dedicó un esfuerzo considerable a tratar de desentrañar la naturaleza del fenómeno técnico y, lo más importante, a pensar éste en relación con la realidad social en general y con la situación particular de transformación social que le tocó vivir. Y ello en varias dimensiones relevantes: ontológica, histórica, política e imaginaria. La hipótesis que aquí se defiende es que, analizadas en conjunto, esta colección de reflexiones permite hablar de la existencia de una filosofía de la tecnología en la obra de Castoriadis.

En la conclusión de este artículo se justifica la importancia de recuperar la filosofía castoriadiana, y en especial su filosofía de la tecnología, para pensar nuestro presente y transformarlo en la senda de una mayor autonomía, justicia y sostenibilidad.

La filosofía de la tecnología castoriadiana

La primera conclusión a la que conduce el estudio de la dimensión tecnológica de la obra del filósofo Cornelius Castoriadis es que ésta ha sido sistemáticamente ignorada por casi todas las personas que en las últimas décadas han realizado una necesaria y loable tarea de recuperación de su pensamiento. Como se muestra en el capítulo segundo de la tesis *Técnica y autonomía. Una reflexión filosófica sobre la no neutralidad de la técnica desde la obra de Cornelius Castoriadis* (Almazán Gómez, 2018), los trabajos dedicados a esta cuestión tanto en francés como en inglés y castellano son muy escasos y, en la mayoría de ocasiones, fragmentarios o poco rigurosos. No sorprende, por otro lado, que éste sea el caso. Al fin y al cabo, el mismo Castoriadis nunca se encargó de presentar de manera coherente y completa los distintos trazos de una reflexión sobre las relaciones entre técnica y política, en particular entre tecnología y autonomía, que fue, sin embargo, tejiendo aquí y allá a lo largo de su obra.

Casi todo el mundo tiene claro que el punto de partida de ésta, y uno de sus momentos fundamentales, es la publicación en 1973 del artículo *Technique* en la francesa *Encyclopedie Universalis*. Esta publicación forma parte del proceso de reflexión y redacción de *La institución imaginaria de la sociedad*, a la que precede. Este artículo se recuperaría más tarde para inaugurar la serie *Las encrucijadas del laberinto*, en cuyo primer tomo de 1978 (Castoriadis, 1978) se incluye.

En lo que sigue, se repasará el decurso que tomó su reflexión sobre la técnica y la tecnología a partir de este punto, abordando sus tres dimensiones fundamentales: ontológica, socio-histórica y política. Así, se ofrecerá una panorámica bastante completa de lo que, en rigor, merece la calificación de una verdadera filosofía de la técnica y la tecnología.

El objeto técnico como creación radical

Algunos de los autores más importantes de la historia de la filosofía de la tecnología han adoptado una perspectiva, en sus palabras, ontológica. El más representativo entre ellos, que de algún modo abrió la puerta a toda la tradición posterior, fue Gilbert Simondon con su obra *El modo de existencia de los objetos técnicos* (Simondon, 2007). Lo que ésta, y otras descripciones posteriores en la misma línea (Preston, 2013), han sostenido es que se puede realizar una descripción completa de la naturaleza del objeto técnico, y de su transformación, atendiendo únicamente a las características intrínsecas de dicho objeto. O, más precisamente, a las características de los linajes, las "líneas técnicas", que engarzan a varios objetos en una única evolución dirigida hacia un punto de convergencia (Afeissa, 2014). Una condición que comparten con gran parte de los cultivadores de lo que Carl Mitcham (1994) denominaba la filosofía de la tecnología ingenieril (3), que a lo anterior añaden la idea de que la tecnología puede servir como referente para organizar y moldear otros ámbitos de la sociedad.

Sin embargo, la conexión que en estos autores se establece entre descripción ontológica y autonomía del objeto técnico (Simondon, 2007, p. 45) no es en absoluto necesaria. Si hay algo que caracteriza a la filosofía de la técnica castoriadiana es precisamente que en ella la descripción general de la naturaleza del objeto técnico, una descripción que se podría denominar ontológica, no es separable de la descripción de la sociedad en la que dicho objeto aparece y se desarrolla. O, dicho de otro modo, el momento de la génesis de una técnica no es relevante únicamente, como en el caso de Simondon, porque ponga en marcha una nueva trayectoria de convergencia de un determinado eidos a través de un proceso de ampliación de la coherencia y la interconexión (4). La aparición de un nuevo eidos en el marco castoriadiano es un acto de creación social, que por tanto vendrá condi-

cionado por el mundo social en el que se dé y, también, condicionará con su existencia la trayectoria futura de ese mismo mundo. Se puede hablar, por tanto, de una ontología radicalmente socio-histórica en la que el objeto técnico no aparece como una entidad separada, desencastrada (Polanyi, 2016) del resto de la sociedad. La técnica, por tanto, se convierte simplemente en una dimensión más de la textura de cada mundo social.

Entender en toda su complejidad lo anterior requiere desarrollar la filosofía de la técnica y la tecnología de Castoriadis por completo. De hecho, es uno de los objetivos de este artículo. Pero conviene empezar por dar un paso atrás. En la filosofía de Castoriadis el ser humano se caracteriza sobre todo por su capacidad de crear, por su estatuto de creador radical. A la facultad que le permite desarrollar este ejercicio creativo la denomina Castoriadis imaginación radical. Radical porque no se limita a repetir lo ya existente, ni funciona determinada por factores externos. El ser humano puede hacer surgir lo *ex nihilo* (de la nada), aunque una serie de condicionantes (Castoriadis, 1998a) le impiden hacerlo *cum nihilo* (desde la nada) o *in nihilo* (en la nada).

El caso de la técnica es paradigmático para comprender esta cuestión. Es más, si se asocia esta idea de creación al problema de la naturaleza artificiosa de lo humano, entender la artificialidad de la creación técnica permite comprender el concepto general de creación de la filosofía de Castoriadis. El punto de partida de la descripción ontológica de la técnica en Castoriadis es la descripción de Aristóteles de *techné*, según la cual:

"La *techné* es una *hexis* (habitus, disposición permanente adquirida) *poiétikè*, es decir: creadora [...]; como la *praxis*, tiene por objeto "aquello que podría ser de otro modo" [...], pero se diferencia de la *praxis* en que su fin es un *ergon* (obra, resultado) que tiene una existencia independiente de la actividad que lo ha hecho ser, y que ade-

más vale más que ésta. La *techné* siempre está relacionada con la génesis, se ocupa de cómo traer a la existencia aquello que, en sí mismo, podría tanto ser como no ser "y cuyo principio se encuentra en el creador y no en lo creado". Queda, por tanto, fuera de su alcance todo lo que "es o sucede por necesidad o por naturaleza, lo que tiene por tanto en sí mismo su propio principio." (Castoriadis, 1998b, p. 293)

Esta creación de la *techné* se podría definir como artificial ya que nunca habría existido espontáneamente en la naturaleza (*physis*) sin la actuación de un mediador, el ser humano. Sin embargo, para Castoriadis la distinción entre *techné* y *physis* en Aristóteles no es tan nítida como pudiera parecer. Tanto es así, que éste llega incluso a poner en tela de juicio la posibilidad de una verdadera noción de artificialidad en el marco de la filosofía del estagirita. El fragmento clave para pensar en este punto es el momento de la Física (Aristoteles, 2014) en el que Aristóteles afirma que: "La *techné* [...] completa (*épitélei*) aquello que la naturaleza no puede desarrollar hasta el final (*apergazesthai*).". Ahora, si el ser humano no está menos sujeto, en el marco aristotélico, que cualquier otro elemento real a los dictados de la *physis*, lo que nos encontramos es que lo que subyace a la definición de *techné* en el fondo no es más que una mera idea de repetición o imitación. El ser humano, en tanto que creador de objetos técnicos, se caracteriza precisamente por el poder de actualizar aquello que existía de manera virtual (todos los objetos creados mediante los actos técnicos) en la *physis* general. Dicha posibilidad es su *physis* particular.

Esta situación la analiza Castoriadis como aporética, ya que si toda creación técnica puede reducirse a la actualización de una posibilidad ya contenida en la *physis* mediante la actualización de la *physis* propia del ser humano, ¿en qué sentido sustantivo se puede hablar de algo otro o más allá de la *physis*? ¿Cómo pensar lo artefactual? Este problema ejemplifica lo que el autor

greco-francés considera un límite que ha atravesado toda la historia del pensamiento occidental, toda la "lógica-ontología heredada". Ésta ha pretendido que las indagaciones humanas y sus construcciones se consideren articuladas y articulables en una serie ininterrumpida de conjuntos caracterizada por su capacidad para generar una estructura organizada y jerarquizada de todo lo real. Esta "lógica conjuntista-identitaria" (Castoriadis, 1998b, p. 292), que Castoriadis sintetizaba con el apócope ensídica, es inseparable de un predominio de la determinidad. Es decir, de la incapacidad del pensamiento de dar cabida a lo absolutamente otro, a lo *ex nihilo*, a aquello que aparece sin poder derivarse de lo ya existente y sin agotarse en una suerte de suma de los elementos que lo componen.

Uno de los defectos de este punto de vista es que desde él es imposible sostener una verdadera noción de artefacto. De aquello que surge no como la actualización de una potencia que había existido desde siempre, o como una mimesis. Para Castoriadis:

"Aquello que la técnica trae a la existencia [...] no es una imitación o una recuperación de un modelo natural (incluso aunque pueda encontrarse algo difusamente análogo materializado por accidente en la naturaleza); es cualquier cosa que, en relación a la naturaleza, es "arbitraria". La técnica crea "aquello que la naturaleza no puede completar" [...]. No existe, en general, precedentes en la naturaleza de la materia precisa del objeto creado a través de la técnica, o de su forma, su manera de apropiarse de la eficacia de las leyes físicas, su finalidad, o de todo ello a la vez. Crear un objeto técnico no es modificar el estado actual de la naturaleza [...] sino conformar un tipo universal, crear un eidos que a partir de ese momento "es", independientemente de sus ejemplos empíricos." (Castoriadis, 1998b, pp. 301-302)

En esta nueva definición vemos que se abre un espacio para la ruptura, para la creación radical. La creación técnica serviría como paradigma del modo en que la creación en

el marco castoriadiano se teoriza como la extracción de nuevas formas de un caos sin fondo o de un magma que subyace a todo lo determinado. Esta posibilidad es la que permitió a Castoriadis teorizar todo un nuevo marco que pudiera ir más allá de la lógica conjuntista-identitaria, la lógica de los magmas (Castoriadis, 2006, p. 497).

Sin embargo, en la filosofía castoriadiana la creación técnica no se puede entender como el resultado de una creación unipersonal, no es exclusivamente el fruto de la imaginación radical de un individuo aislado. En su descripción ontológica de la realidad, la sociedad constituye un estrato diferente y no reducible a lo individual o a la psique. La sociedad sería un magma en el que se combinarían diferentes elementos propios de dicho estrato, que en la terminología de Castoriadis se denominan significaciones imaginarias sociales (Erreguerena Albaitero, 2002). Éstas son el fruto de la actuación del imaginario social instituyente, que el autor greco-francés define como *flujo abierto del colectivo anónimo* (Castoriadis, 2006, p. 533).

En conclusión, la descripción ontológica del objeto técnico tiene obligatoriamente que darse en el marco de una descripción sociohistórica. Es decir, ser una ontología socio-histórica.

Técnica y mundo socio-histórico

Realizar una descripción completa de la ontología del mundo socio-histórico que confeccionó Castoriadis a lo largo de toda su vida es un ejercicio muy complejo, a la par que extenso. Complejo porque, aunque las líneas generales de la misma se bosquejaron en *La institución imaginaria de la sociedad*, una visión completa de ésta sólo es posible mediante el estudio del corpus completo del autor. Pero además, complejo porque lejos de tratarse de una materia que haya sido presentada de forma unitaria y unívoca, la ontología de Castoriadis es más bien un proyecto abierto con ausencias, incongruencias y oscuridades.

Precisamente a exponer sistemáticamente

esta ontología, además de a completar ausencias u oscuridades en la misma, se dedica el artículo "La ontología del mundo sociohistórico de Cornelius Castoriadis. El problema de la sede de las significaciones imaginarias sociales" (5). Ya que este artículo se centra en la filosofía de la técnica del autor greco-francés, se expondrán las principales características del mundo socio-histórico evitando, en la medida de lo posible, la terminología específica usada por el propio Castoriadis. De ese modo, su propuesta teórica se expondrá en un lenguaje mucho más accesible para los estudiosos de la filosofía de la tecnología que no la conocieran previamente.

En la ontología materialista del mundo socio-histórico desarrollada por Castoriadis, la dinámica de cambio se caracteriza por la existencia de una *pluralidad radical de fuerzas*. Castoriadis entiende que existe una dinámica compleja en la que realidades materiales e inmateriales, en general todas las instituciones y elementos de la sociedad instituida (las creaciones radicales del imaginario social instituyente), se entreveran e influyen mutuamente.

En este marco, la técnica es a la vez una creación del imaginario social instituyente, y una fuerza más de las que participan en los procesos de transformación del mundo socio-histórico. Castoriadis lo sintetizaba diciendo que:

"Toda sociedad crea su mundo, interno y externo, y de dicha creación la técnica no es ni instrumento ni causa, sino dimensión o, utilizando mejor una metáfora topológica, parte densa en todo lugar [...]. Pero la técnica no es únicamente creación tomada en sí misma; es dimensión esencial de la creación de conjunto que constituye cada forma de vida social, y ello sobre todo porque es, al igual que el lenguaje, elemento de la constitución del mundo en tanto que mundo humano, y en particular de la creación, por cada sociedad, de aquello que, para ella, es real-racional." (Castoriadis, 1998b, pp. 307, 302)

Esta descripción supone un desafío doble. Por un lado, pone en tela de juicio la idea de una autonomía de la técnica, de la posibilidad de entenderla al margen del mundo en que existe. ¿Cómo la podríamos entender al margen cuando no es más que una dimensión de éste? Por otro, niega cualquier versión del determinismo tecnológico, ejemplo de la lógica ensídica anteriormente descrita. La irrenunciable pluralidad de las fuerzas actuantes en los cambios sociales no permite reducir éstos a la acción de una suerte de fuerza a la vez omnipotente y externa a la sociedad.

Hablando, en primer lugar, de la noción de autonomía de la técnica, la primera conclusión evidente es que si la tomamos en serio los objetos técnicos se convierten en radicalmente apolíticos. Si los entendemos como puros instrumentos encerrados en sí mismos, los únicos problemas y ámbitos relevantes para reflexionar sobre ellos son el diseño, la dirección de su evolución y la fabricación. Por otro lado, la relación con ellos se reduce a la dimensión del uso. En tanto que instrumentos puros, quedan exentos de cualquier tipo de consideración moral o política. Las herramientas no son ni buenas ni malas, ni políticamente deseables o condenables. Sólo tiene sentido plantearse debates políticos y morales sobre su uso. El usuario es el único susceptible de cuestionamiento.

Esta idea es uno de los pilares básicos del paradigma de la *neutralidad de la técnica*. Paradigma que también sustenta la noción de emancipación de una parte muy importante de las tradiciones marxistas. En éstas, se considera que es posible poner al servicio de la sociedad comunista tanto los medios técnicos como el entramado productivo desarrollado por el capitalismo. Superado el problema de la propiedad, todo lo demás podría pasar a formar parte de un nuevo orden social sin necesidad de mayor cuestionamiento o de un cambio. Pero una idea tal, ¿no tiene necesariamente que partir del punto de vista de que los objetos en sí son compatibles con marcos socio-histó-

ricos muy diferentes, que las decisiones relevantes en lo político y lo moral se encuentran radicalmente aisladas de los instrumentos?

Para esclarecer este punto resulta muy importante hacer una diferencia clara entre los objetos técnicos individuales y las colecciones de ellos que forman la base material, y el metabolismo (Toledo, 2013), de una determinada sociedad. En su descripción de todo objeto social, Castoriadis diferenciaba dos dimensiones constitutivas: la dimensión ensídica y la magmática. La última hacía referencia a su carácter creado, abierto, indeterminable. La primera, a la posibilidad de analizar ciertas regiones del mismo, o incluso algunos de sus comportamientos, limitándose únicamente a las coordenadas de la lógica conjuntista identitaria. Un ejemplo que permiten entender lo anterior fácilmente es la diferencia existente entre la dimensión estructural-sintáctica de las lenguas y su dimensión significativa. La primera es analizable en clave ensídica, mientras que la segunda es inseparable de una naturaleza magmática. Ésta es la que hace de toda lengua una realidad abierta e inaprensible por un sistema o una descripción teórica.

Sin embargo, a esta descripción general Castoriadis encontrar dos excepciones. Por un lado, la matemática. Por otro: "los artefactos considerados únicamente en su aspecto instrumental y no ontológico" (6). Por mucho que una determinada herramienta pueda surgir en un mundo social determinado, e insertarse en su dinámica particular, su dimensión instrumental es intrínsecamente universalizable, refleja una cierta libertad de uso. Y es que ciertos procedimientos y objetos técnicos se pueden definir como "racionales", en el sentido de que se encuentran regidos únicamente por la lógica ensídica.

Ahora, la posibilidad de esta descripción en clave racional es exclusiva de los objetos técnicos tomados de manera individual y aislada. Si se considera el acervo técnico total de una determinada sociedad, o su

metabolismo, realizar una consideración tal no puede ser más que falaz ya que oscurecería la existencia de relaciones orgánicas entre éstos y el mundo en el que aparecen. Castoriadis solía decir que la libertad de uso pensada para el conjunto de las técnicas de una determinada sociedad es una *falacia* (Castoriadis, 1998b, p. 306).

Y lo es por el hecho de que dichas técnicas implican una serie de procedimientos, unos saberes y unas especializaciones que implican a millones de seres humanos y los forman. Además de producir efectos secundarios que nadie puede controlar a priori. Existe, por tanto, una integración que se traduce en una inercia que imposibilita cualquier uso "libre" del metabolismo y el acervo técnico de una sociedad (especialmente de las modernas). Lejos de la postura simondoniana en la que la génesis técnica es un acto cuasi-racional en el que se crea un objeto autónomo, la relación entre técnica y sociedad en el marco castoriadiano es fundante e irreducible. En su génesis toda la sociedad se pone en juego, en palabras de Castoriadis: "En el conjunto técnico se expresa una determinada percepción del mundo" (Castoriadis, 1998b, p. 309).

Lo que, por supuesto, tiene implicaciones políticas que desactivan posturas como la del marxismo ortodoxo y, en general, la de los defensores de la *neutralidad de la técnica*. Ya que desde este punto de vista, "ni ideal ni realmente se puede separar el sistema tecnológico de una sociedad de lo que esa sociedad es" (Castoriadis 1999, p. 181). Por otro lado, en lo relativo al determinismo tecnológico, las propuestas de Castoriadis sirven para desactivarlo por completo. La idea de que el desarrollo tecnológico puede dar cuenta de toda transformación del mundo socio-histórico choca frontalmente contra la ontología de Castoriadis, en la que dicho mundo es abierto a la creación y plural. De hecho, el autor greco-francés no dejó de criticar durante todo su obra lo que para él era un determinismo flagrante en las posiciones de gran parte del marxismo, especialmente

en los teóricos de la II Internacional.

Para éstos, las fuerzas productivas, y su nivel de desarrollo, son un elemento determinante que en su dinámica arrastran la transformación del todo social en un ciclo dialéctico de constitución y desfase periódico entre fuerzas productivas y relaciones de producción. El desarrollo de las fuerzas productivas, proceso que habría caracterizado como una suerte de constante a toda la historia de la humanidad, iría creando a la vez las relaciones de producción compatibles con su mantenimiento y continuo desarrollo en una dinámica inevitablemente orientada hacia al gran enfrentamiento final entre el mundo material constituido por el capitalismo y el comunismo como organización política definitiva que aboliría el conflicto y, en algunas lecturas extremas, incluso la misma necesidad del trabajo o la política.

Un punto de vista tal es absolutamente intolerable para Castoriadis. Y es que supone un exponente de monocausalismo en la transformación de lo histórico, no deja espacio para la relación orgánica entre tecnología y sociedad y, a un nivel más profundo que nos conectaría con la ontología del filósofo greco-francés, lleva hasta el paroxismo la lógica de la determinidad y niega la posibilidad de creación radical, de cambio revolucionario, en el mundo socio-histórico.

Tecnología y poder

El imaginario capitalista

Una de las principales virtudes de la ontología del mundo sociohistórico de Castoriadis es que permite realizar una reflexión original en torno al problema político por excelencia: el poder. Castoriadis tuvo siempre muy claro que, más allá de lo que hubieran podido pensar ciertas tradiciones revolucionarias, toda sociedad tiene la obligación de hacer frente, de un modo u otro, a la cuestión del poder. O, dicho de otro modo, siempre existirá poder explícito en una sociedad (Castoriadis, 2000, p. 151).

La simple continuidad de un determinado orden social necesita de un grado de alienación, de heteronomía en los términos de Castoriadis. Al fin y al cabo, todas las formaciones sociales se encuentran siempre en transformación continua. Esta transformación puede ser, como en los momentos revolucionarios, rupturista. Pero lo habitual es que tenga como objetivo cambiar para que todo siga igual. Es decir, la sociedad se autotransforma para mantener su orden y su estabilidad. Crea, recrea y refuerza sus defensas ante el cambio (Castoriadis, 2000, pp. 148-149), existentes en toda sociedad. Al fin y al cabo, la condición inherente a toda norma es la posibilidad de su violación. Y, por tanto, una condición inherente al mantenimiento de la norma es la institución de estrategias de defensa de ésta, de sanciones. Sobre todo porque las amenazas a lo ya instituido son muchas e inevitables (Castoriadis, 2007, pp. 270-271).

El ámbito de la gestión de esa continuidad, la administración del poder que existe en toda sociedad y que es ineliminable, el mantenimiento de la institución, etc. es el que Castoriadis denominaba *lo político*, la dimensión de poder explícita. En ésta, como analizó magistralmente Max Weber (1983), la tecnología juega un papel muy importante. Sólo hace falta pensar en el modo en el que el armamento o los dispositivos de control (entre ellos, la burocracia) son un elemento imprescindible del mantenimiento de cualquier orden social. También Castoriadis señaló en diferentes ocasiones (Castoriadis, 2006, pp. 161-162) que la alienación, la heteronomía de una sociedad, no era una cuestión meramente ideal o institucional. Ésta descansaba también en las condiciones materiales, en los objetos técnicos y, muy especialmente, en el tipo de individuos que cada sociedad construía.

Pero el poder no se limita únicamente al ámbito de la ley, las armas o las instituciones. Existe una dimensión de éste mucho más sutil, pero no por ello menos relevante, que se asocia a la construcción social de

las concepciones sobre lo real e irreal, lo posible y lo imposible. Las significaciones imaginarias sociales, y su poder de dar forma a aquello que existe de manera efectiva para un determinado individuo, son instancias de poder de primer orden. Esta idea la tematizaba Castoriadis con el nombre de *infra-poder radical*, que definía en los siguientes términos:

·Si definimos como poder la capacidad, para una instancia cualquiera (personal o impersonal), de llevar a cualquiera (o a cualesquiera) a hacer (o no hacer) lo que, librado a sí mismo, no hubiera necesariamente hecho (o hubiera sido poco probable que hiciera), es evidente que el poder más grande que se puede concebir es el de condicionar de tal modo a alguien que sea él mismo el que voluntariamente haga lo que querríamos que hiciera sin necesidad alguna de dominación (*Herrschaft*) o de poder explícito que lo lleve a... [...] La institución de la sociedad ejerce un *infra-poder radical* sobre todos los individuos que produce. Este *infrapoder*, manifestación y dimensión del poder instituyente del imaginario radical, no se puede localizar. Sin duda no es jamás el de un individuo, o incluso una instancia, localizable. Es la sociedad instituida la que lo *ejerce*". (Castoriadis, 2000, p. 144)

Para entender la productividad teórica de la noción de *infra-poder radical* es necesario repasar someramente la descripción que Castoriadis hizo de las sociedades contemporáneas. Una cuestión que se remonta a sus investigaciones en torno a la naturaleza del régimen de la URSS en la década de 1950. Sintetizando la cuestión, se podría afirmar que el análisis de las concomitancias existentes entre los proyectos del socialismo real y las sociedades capitalistas permitió a Castoriadis definir un *imaginario capitalista*, imaginario que actuaría como marco común de las sociedades capitalistas y "socialistas".

En una descripción sintética del mismo señalaba el filósofo greco-francés que:

"Puede describirse el núcleo de ese magma

[capitalista] como la expansión ilimitada del dominio "racional". Se trata, por supuesto, de un dominio en gran parte ilusorio y de la seudorracionalidad del entendimiento y de la abstracción [...]. La expansión ilimitada de las fuerzas productivas, la preocupación obsesiva por el "desarrollo", el "progreso técnico" seudorracional, la producción, la economía, la racionalización y el control de todas las actividades, la división cada vez más pronunciada de las tareas, la cuantificación universal, el cálculo, la "planificación", la organización como fin en sí mismo, etc. [...] La sociedad moderna sólo apunta a la "racionalidad" y sólo produce masivamente la "irracionalidad" (desde el punto de vista de esa misma "racionalidad")." (Castoriadis, 1999, p. 244)

El papel que juega la tecnología en la construcción de este imaginario es muy importante. Por un lado, porque en gran medida son las transformaciones técnicas las que se encuentran detrás de muchas de las transformaciones imaginarias que se condensan en la idea del "(pseudo-)dominio (pseudo-)racional". Aunque Castoriadis trabajó mucho esta cuestión, es en cambio central en la obra de Lewis Mumford (1971, 2010, 2011) (en especial su descripción de la aparición de un imaginario mecánico en la modernidad) o Carolyn Merchant (1989). Pero la tecnología no tiene únicamente una importancia "genética", sino que, junto a la ciencia, juega un papel central en la fundamentación del proyecto de dominación moderna. Ciencia y tecnología se presentan como los instrumentos privilegiados de todos los objetivos de dicho proyecto. Éstas son las encargadas de transformar la producción, la administración, la educación o la cultura para que se "racionalicen" (Castoriadis & Cohn-Bendit, 1982, p. 19). Ligada a esa pretensión se instituye, como una de las características principales de este imaginario capitalista, la idea de la neutralidad de una técnica (Castoriadis & Cohn-Bendit, 1982, p. 18) que aparece vinculada a un progreso social entendido pre-

cisamente como ampliación de ese (pseud-)domino. Sin embargo, como se describió anteriormente, para el conjunto de herramientas y metabolismos de una determinada sociedad esa neutralidad es ilusoria. La ciencia moderna y la tecnología se encuentran indisociablemente unidas al mundo moderno capitalista (Castoriadis & Cohn-Bendit, 1982, p. 17).

Por tanto, lejos de la posición ideológica que identificaría a las sociedades modernas con el culmen de la racionalidad y las caracterizaría por un abandono de toda posición mitológica o religiosa propia de pueblos bárbaros e incivilizados, la descripción del imaginario capitalista castoradiano apunta, en la senda de Adorno y Horkheimer (2001), a un sustrato radicalmente mitológico en el mismo proceso de (pseud-)racionalización de las sociedades occidentales. Una de las dimensiones clave de esta matriz mitológica, en la terminología de Castoriadis una de sus significaciones imaginarias sociales centrales, es la *ilusión de la omnipotencia de la técnica*. Tanto es así que Castoriadis llega a afirmar que las representaciones imaginarias del saber o la técnica, en su sacralización, habrían venido a ocupar el lugar simbólico de Dios y la religión (Castoriadis & Cohn-Bendit, 1982, p. 22).

Esta significación transmite una idea tan engañosamente simple como falsa: el ingenio humano y su inventiva, equiparados de manera reduccionista con sus producciones técnicas, son capaces de sobreponerse a cualquier problema o adversidad. Es más, no sólo la Técnica tiene la capacidad virtual de resolver cualquier problema humano, sino que ostenta ese privilegio en exclusiva: la política y la moral quedan desvalorizados como estrategias para la resolución de las problemáticas humanas. Sin embargo, ¿qué es la Técnica? Una afirmación como la anterior asume la existencia de una instancia aglutinante del conjunto de las técnicas, algo así como una Técnica que herede de las anteriores el carácter de actividad racional. De ese modo, el desarrollo

de la Técnica pasa a ser sinónimo de un proyecto de racionalización y control del mundo histórico-social y natural. Ahora bien, para Castoriadis la Técnica es un proyecto que no tiene un sentido determinado, que es "imaginario" y, por tanto, incierto (Castoriadis, 2006, p. 111).

De hecho, esta idea de una Técnica con mayúscula alimenta la *ilusión de poder separar tecnología y sociedad*, una de las características que se asocia al paradigma de la *neutralidad de la técnica*. Pero también sirve de fundamento a la idea de *potencia absoluta*, entendida esta como la convicción de que para cualquier fenómeno en el que pensemos la potencia puede agrandarse sin límites. Sería como si mediante una progresión asintótica infinita de aumento de poder de control sobre el mundo, el ser humano pudiera alcanzar una capacidad de dominación total, la potencia absoluta entendida como destrucción de cualquier limitación intrínseca a lo humano, de cualquier límite.

Sin embargo, esta idea es de nuevo disparatada. La experiencia de este último siglo nos muestra que la "«potencia» ampliada es [...] impotencia ampliada, o incluso «anti-potencia»" (Castoriadis, 1999, pp. 182-183). O, dicho de otro modo, que todo avance tecnológico tiene un precio no calculable o mensurable en la forma de consecuencias negativas potencialmente unidas a las ventajas que se planeaban obtener (Ellul, 2003). Esta paradoja, la producción de irracionalidad por un supuesto avance de la racionalidad; o la creación de un retroprogreso a partir de una determinada escala de "progreso" en la teorización de Illich (2012), es el resultado inevitable del ethos creado por este tipo de imaginario: la ruptura y negación de todo límite (peras en griego) en el ámbito de lo humano.

Sin embargo, la existencia de esta creencia implícita en las sociedades contemporáneas, y del entramado material que la sustenta y reproduce, ha tenido un impacto determinante en la dimensión de lo que podríamos denominar infra-poder radical. Y es

que, el ideal de supresión de todo límite se encuentra detrás de la creación de sociedades y subjetividades consumistas, caracterizadas precisamente por su pretensión de expandir hasta el infinito las necesidades sociales e individuales. Más aún, la obsesión con la superación de todo límite y el papel pseudo-religioso adoptado por la tecnociencia es un peligroso cóctel que ha creado sociedades enfermas, incapaces de mirar frente a frente a su propia mortalidad y, por tanto, incapaces también de asumir su naturaleza finita (Castoriadis, 2000, pp. 122-123) (condición, como veremos, de cualquier proyecto democrático):

La capacidad de crear individuos (Castoriadis, 1998b, pp. 399- 400) es una de las formas de poder más fuertes de todo mundo instituido. Especialmente porque lejos de tratarse de un acto puramente mental o simbólico, los imaginarios de cada sociedad conforman subjetividades, tipos humanos como diría Weber (Berlan, 2012, p. 248), que se sustentan y reproducen en determinado entramado material del que son inseparables.

Por tanto, luchar contra el poder, transformar la sociedad, es inseparable de la transformación de dichos imaginarios y de los modos de vida (Hunyadi, 2015) hegemónicos en dicha sociedad. No es extraño, por tanto, que Castoriadis defendiera que dentro de la praxis instituyente radical que supondría la creación de una sociedad instituida socialista, una sociedad autónoma como más adelante la denominaría, la modificación y creación de un nuevo entramado tecnológico es dimensión irrenunciable (Castoriadis, 2012, p. 68). Pero, ¿qué significa exactamente transformar el mundo material para hacerlo compatible con la autonomía? Y, además, ¿qué límites se encuentra un proyecto tal?

Castoriadis: un filósofo para pensar el presente

Realizar un diagnóstico de nuestra situación presente está, sin lugar a dudas, fuera de las posibilidades de un artículo como

éste. En las coordenadas del pensamiento castoriadiano se podría afirmar que hoy presenciamos la extensión imperial y ya casi incuestionada de un imaginario capitalista que cada vez deja menos afueras desde los que hacerle frente. Esta expansión, que casi merece el calificativo de cancerígena, se hace a expensas de, entre otras cosas, lo que Castoriadis denominaba el imaginario de la autonomía.

Este imaginario, en marcado contraste con la significación del (pseudo-)dominio, se caracteriza por una razón que conoce sus límites y cuyo atributo es la moderación, la autolimitación, la *phrónesis*. Una racionalidad que lejos de pretender superar todo límite los abraza, y en el proceso asume su mortalidad. Pero la construcción de este tipo de subjetividad implica y requiere la existencia, en un grado mayor o menor de desarrollo, de un tipo de sociedad muy particular, la sociedad autónoma:

"Lo que necesitamos es más que una "reforma del entendimiento humano". Es más bien una reforma del ser humano en tanto que ser socio-histórico, un ethos de la mortalidad, una autosuperación de la Razón. No necesitamos unos pocos "sabios". Necesitamos que la mayor cantidad posible de gente adquiera y ejerza la sabiduría lo que a su vez requiere una transformación radical de la sociedad como sociedad política, la instauración no sólo de la participación formal sino de la pasión de todos por los asuntos comunes. Sin embargo, lo último que la cultura actual produce es seres humanos sabios." (Castoriadis, 2000, p. 124)

Sólo este tipo de sociedades, de las que podemos encontrar gérmenes tanto en la antigua democracia ateniense (7) como en el movimiento obrero, son capaces de instituir una particular forma de gestionar lo político que Castoriadis denominaba la política. El objetivo de ésta, que caracterizaría a las sociedades autónomas, sería precisamente "crear instituciones que, tras ser interiorizadas por los individuos, les faciliten un acceso mejor a la autonomía indivi-

dual y la posibilidad de realmente participar en el conjunto del poder explícito presente en la sociedad". (Castoriadis, 2008, p. 73)

Por tanto, cuando Castoriadis habla de la política está pensando, por un lado, en la re-institución democrática del poder explícito. Es decir, en un régimen que podríamos caracterizar como democracia directa o radical (Castoriadis & Pedrol, 2005). Pero su propuesta no es estrechamente institucional. En su idea de sociedad autónoma va implícito un objetivo mucho más ambicioso: la re-institución global de la sociedad. O en su terminología, la creación de un nuevo mundo instituido que agrupe nuevas y viejas significaciones imaginarias sociales que permitan poner en marcha una transformación a la vez institucional, antropológica, simbólica y material (Castoriadis, 1999, p. 196).

Una sociedad políticamente autónoma que no debemos entender como un punto de llegada ya diseñado e incuestionable, sino más bien como la institución de un cuestionamiento sin fin de lo existente, un mantenimiento social y consciente de la posibilidad y la praxis del cambio. Un ejercicio de autocontención colectiva que, por su propia naturaleza abierta y procesual, coqueteará siempre con el desenlace trágico.

Es en este sentido en el que Castoriadis, defendía la necesidad irrenunciable de transformar nuestros modos de vida y nuestros entramados técnicos. Defensa que se hizo mucho más vehemente desde el momento que el filósofo greco-francés entró en contacto con la ecología y constató que el imaginario capitalista o moderno no sólo nos robaba la autonomía y erosionaba la posibilidad de una vida libre y democrática, sino que literalmente estaba devastando las bases de la posibilidad de una vida humana en la tierra.

De hecho, el filósofo greco-francés llegó a afirmar (8), que la ecología social radical (acompañada del ecofeminismo (Mies & Shiva, 2014), se podría añadir) tenía el potencial de convertirse en el germen de

ese imaginario de la democracia sustantiva que tanto necesitamos en estos tiempos de posverdad y Capitaloceno (Moore, 2016). Un imaginario que tendría que venir acompañado de lo que Riechmann ha denominado una racionalidad ecológica (9), más específicamente de un ejercicio colectivo de autocontención (10).

Sin embargo, pese a la gravedad de la situación presente, parece que seguimos lejos de un movimiento tal. Y, de hecho, hay buenas razones para pensar que su articulación podría enfrentarse a desafíos quizá insolubles. Más allá de las dificultades de articulación de un movimiento mundial que se planteara objetivos tales, hasta el momento presente sin precedentes si atendemos al fracaso de la internacional comunista, o de romper la tónica de pasividad y despolitización que ha reinado en las décadas del fin de la historia (Fukuyama, 1992), quizá el problema más grave al que nos enfrentamos sea a la propia inercia de nuestro mundo material.

Esta cuestión conduce a un último elemento de la filosofía de la tecnología castoriana: la discusión en torno al automatismo de la técnica. En el artículo "Técnica", que como dijimos podemos entender como el pistoletazo de salida de esta filosofía de la tecnología, Castoriadis no podía ser más contundente en su crítica a autores como Ellul (2003) en su defensa de la existencia de un Sistema Técnico que, de forma autónoma e impermeable a cualquier tipo de acción humana, parasitaba e integraba el mundo natural y humano (Ellul, 2012, pp. 23-26). En su opinión, una posición tal no hacía más que invertir el determinismo tecnológico de cierto marxismo cambiando el paraíso liberador en la tierra por el colapso y la destrucción.

Sin embargo, el mismo Castoriadis afirmaba en uno de sus últimos escritos que:

"Nadie domina ni controla esta hipermegamáquina, y en el estado actual de cosas, la cuestión de saber si alguien podría controlarla ya si quiera se plantea [...]. Es necesario dejar atrás la idea de que la ciencia y

la técnica otorgan a la humanidad un poder que ésta está "utilizando mal". Por un lado, la tecnociencia produce constantemente "poder", en el sentido limitado de capacidad efectiva de hacer. Por otro, la evolución de la sociedad contemporánea hace [...] que no se pueda "utilizar" este poder más que de la manera en la que de hecho se utiliza [...]. Lejos de formar un nuevo grupo dominante, científicos y técnicos sirven a los Aparatos de poder existentes [...], realmente no dirigen nada." (Castoriadis, 2000, pp. 120-121)

¿Cómo compatibilizar, entonces, esta idea de automatismo con un marco ontológico y político centrado en la posibilidad y la inevitabilidad de la creación? Aunque la cuestión es demasiado compleja para desarrollarla aquí, y se desarrolla largamente en otros trabajos (Almazán Gómez, 2018), se puede decir que en Castoriadis se encuentra más bien el marco en el que pensar una autonomización parcial que no corresponde a un automatismo. De manera sintética se podría decir que cada mundo instituido crea determinados objetos sociales que le son consustanciales. En el caso de su dimensión material, el imaginario capitalista ha creado metabolismos y entramados técnicos que progresivamente han ido limitando nuestra capacidad de modificar el rumbo, de hacer las cosas de otra manera (Castoriadis, 2000, p. 94).

Esta suerte de inercia (Hughes, 1993) tiene además una consecuencia nefasta: es la responsable de la devastación ecológica y social de nuestras sociedades. De hecho, este tipo de autonomización parcial supone quizá el escollo principal que todo movimiento que tenga como objetivo construir sociedades autónomas tendría que superar. De ahí la necesidad de entenderlo como una forma de alienación heterónoma. Sin embargo, ¿cómo hacerlo? A esta pregunta, por desgracia, Castoriadis no dio respuesta alguna. Queda como tarea pendiente pensar en posibles vías de articulación de un proyecto de autonomía que pueda llevar hasta las últimas consecuencias la necesidad de

construir sociedades política y subjetivamente autónomas, pero también en el ámbito de lo material. Un proyecto que debería tratar de transitar conceptos como los de herramienta convivial (Illich, 2012) o tecnología intermedia (Schumacher, 2011) como asideros a través de los cuales deshacer el yugo del avance imparable de la megamáquina industrial capitalista.

Notas

1. Para conocer más sobre su vida y obra las referencias imprescindibles son: (Dosse, 2018; Pedrol Rovira, 2003).
2. Si nos limitamos a mencionar las ediciones bajo la forma de libro, las cuatro referencias imprescindibles serían: (Cabrera, 2008; Castoriadis & Pedrol, 2005; Franco, 2003; Vera, 2001)
3. Existe un debate al respecto de si Simondon debe o no entrar dentro de esta categoría. Hay, incluso, quien defiende que su filosofía viene a invalidar la clasificación propuesta por Mitcham: (Esteban Rodríguez, 2015).
4. En la filosofía de Simondon esta tendencia se tematiza como un proceso de "concretización" y se detalla en la primera y tercera parte de *El modo de existencia de los objetos técnicos* (Simondon, 2007).
5. *Las Torres de Lucca*, 2020, vol. 9, nº16.
6. Cornelius Castoriadis, *Fait et à faire, Les carrefours du labyrinthe*, V, 2nd edn (París: Seuil, 2008), p. 256.
7. Así define Castoriadis *la política* en su discusión sobre la creación griega, sintetizando algunas de sus ideas políticas más centrales: "La política, tal y como fue creada por los griegos, es la puesta en cuestión explícita de la institución establecida de la sociedad. Lo anterior presupone, y parece que en el siglo V era ya una realidad bien establecida, que al menos grandes partes de dicha institución no tienen nada de «sagrado», ni de «natural», sino que son parte del nomos. El movimiento democrático ataca a lo que yo llamo el poder explícito y trata de reinstituirlo [...]. Pero no se detiene ahí, su

objetivo potencial es la reinstitución global de la sociedad, lo que pasa por la creación de la filosofía". (Castoriadis, 2000, p. 155)

8. Castoriadis & Cohn-Bendit, 1982. También en algunas de las entrevistas de: (Castoriadis, 2011).

9. Por ejemplo, en su artículo "Hacia una teoría de la racionalidad ecológica": (Riechmann, 2009, pp. 39-62).

10. Más allá de su pentalogía, otro libro interesante para comprender de qué manera puede articularse una estrategia poliética a partir de este imperativo de autocontención es: (Riechmann, 2015)

Bibliografía

Afeissa, H.-S. (2014, abril 11). *Gilbert Simondon et la libération par les techniques*. Slate.fr. <http://www.slate.fr/tribune/85761/gilbert-simondon-liberation-par-les-techniques>

Almazán Gómez, A. (2018). *Técnica y autonomía. Una reflexión filosófica sobre la no neutralidad de la técnica desde la obra de Cornelius Castoriadis* [Filosofía]. Universidad Autónoma de Madrid.

Althusser, L. (1985). *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI.

Aristóteles. (2014). *Física* (G. R. de Echandía, Trad.). Gredos.

Berlan, A. (2012). *La fabrique des derniers hommes: Retour sur le présent avec Tönnies, Simmel et Weber*. La Découverte.

Cabrera, D. H. (Ed.). (2008). *Fragmentos del caos: Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*. Biblos.

Castoriadis, C. (1978). Article "Technique". En *Les carrefours du labyrinthe I* (pp. 221-248). Seuil.

Castoriadis, C. (1998). *Hecho y por hacer: Pensar la imaginación* (L. Lambert, Trad.; Primera). EUEBA.

Castoriadis, C. (1998). *Les carrefours du labyrinthe I*. Editions du Seuil.

Castoriadis C. (1999). *Domaines de l'homme*. Editions du Seuil.

Castoriadis, C. (2000). *Le monde morcelé*. Editions du Seuil.

Castoriadis, C. (2006). *L'institution imaginaire de la société*. Editions du Seuil.

Castoriadis, C. (2007). *La montée de l'insignifiance*. Editions du Seuil.

Castoriadis, C. (2008). *Fait et à faire* (2.a ed.). Éditions du Seuil.

Castoriadis, C. (2011). *Une société à la dérive: Entretiens et débats, 1974 - 1997*. Éd. du Seuil.

Castoriadis, C. (2012). *La question du mouvement ouvrier*: Vol. II. Éditions du Sandre.

Castoriadis, C., & Cohn-Bendit, D. (1982). *De la ecología a la autonomía*. Mascarón.

Castoriadis, C., & Pedrol, X. (2005). *Escritos políticos*. Los Libros de la Catarata.

Dosse, F. (2018). *Castoriadis. Une vie*. La Découverte.

Ellul, J. (2003). *La edad de la técnica*. Octaedro.

Ellul, J. (2012). *Le système technicien*. Le Cherche Midi.

Erreguerena Albaitero, M. J. (2002). *Cornelius Castoriadis: Sus conceptos*. En *Anuario de investigación 2001 Vol II* (pp. 39-47). UAM-X, CSH, Depto. de Educación y Comunicación.

Esteban Rodríguez, P. (2015). *Amar a los aparatos. Gilbert Simondon y una nueva cultura técnica*. Tecnología & Sociedad, 4, 37-55.

Foucault, M. (2013). *Obras esenciales*. Paidós Ibérica.

Franco, Y. (2003). *Magma: Cornelius Castoriadis, psicoanálisis, filosofía, política*. Biblos.

Fukuyama, F. (1992). *El Fin de la historia y el último hombre* (P. Elías, Trad.). Planeta.

Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (2001). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* (J. J. Sánchez, Trad.; Cuarta). Trotta.

Hughes, T. P. (1993). *Networks of power: Electrification in western society, 1880 - 1930* (Softshell Books ed). John Hopkins Univ. Press.

Hunyadi, M. (2015). *La tiranía de los*

modos de vida. Sobre la paradoja moral de nuestro tiempo (F. González Fernández, Trad.; 1a). Cátedra.

Illich, I. (2012). *La convivencialidad*. Virus.

Lévi-Strauss, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica.

Merchant, C. (1989). *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. Harper & Row.

Mies, M., & Shiva, V. (2014). *Ecofeminismo: Teoría, crítica y perspectivas* (M. Bofill, Trad.). Icaria Editorial.

Mitcham, C. (1994). *Thinking through technology. The Path between Engineering and Philosophy* (Primera). The University of Chicago Press.

Moore, J. W. (2016). The Rise of Cheap Nature. En *Anthropocene or capitalocene?: Nature, history, and the crisis of capitalism* (pp. 78-115). PM Press. <http://lib.myilibrary.com?id=923889>

Mumford, L. (1971). *Técnica y civilización*. Alianza Editorial.

Mumford, L. (2010). *El mito de la máquina. Técnica y civilización humana*. Pepitas de Calabaza.

Mumford, L. (2011). *El pentágono del poder: El mito de la máquina* (dos) (J. Rodríguez Hidalgo, Trad.). Pepitas de Calabaza Ed.

Pedrol Rovira, X. (2003). *La filosofía política de Cornelius Castoriadis* [Tesis en Derecho]. Universidad de Barcelona.

Polanyi, K. (2016). *La Gran transformación: Crítica del liberalismo económico*. Virus.

Preston, B. (2013). *A philosophy of material culture: Action, function, and mind* (1st ed). Routledge.

Riechmann, J. (2009). *La habitación de Pascal: Ensayos para fundamentar éticas de suficiencia y políticas de autocontención*. Los libros de la catarata.

Riechmann, J. (2015). *Autoconstrucción: La transformación cultural que necesitamos*.

Schumacher, E. F. (2011). *Lo pequeño es hermoso*. Akal.

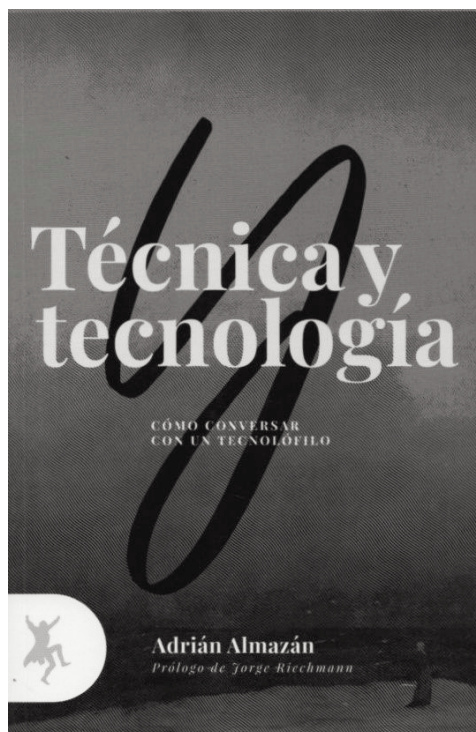
Simondon, G. (2007). *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Prometeo Libros.

Toledo, V. M. (2013). *El metabolismo social: Una nueva teoría socioecológica. Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 34(136), 41-71.

Vera, J. M. (2001). *Castoriadis (1922-1997)*. Ediciones del Orto.

Weber, M. (1983). *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva* (J. Winckelmann & J. Medina Echavarría, Trads.; 2. ed. en español, 6. reimpr). Fondo de Cultura Económica.

Winner, L. (1987). *La ballena y el reactor: Una búsqueda de los límites en la era de la alta tecnología* (E. B. Casals, Trad.). Gedisa Editorial.



Rafael Miranda (entrevista)

La revolución se libra en el campo del sentido

Rafael Miranda es sociólogo. Realizó su tesis doctoral sobre el concepto de alteridad en la obra de Castoriadis. Coordina la Cátedra Institucional Cornelius Castoriadis. Ha impartido numerosos seminarios y conferencias sobre el pensamiento de Castoriadis.

Trasversales.- Un breve trazo personal, Rafael, describe brevemente tu entorno y raíces familiares.

Rafael Miranda.- Vine a vivir a Chiapas, México, a los 5 años. En ese entonces mi madre había ejercido su derecho al divorcio, estamos hablando de los años 50 del siglo pasado, en un país muy católico. Su nueva pareja nos trajo, huyendo de Tabasco, su lugar de origen, por motivos políticos. El anticlericalismo del marido de mi madre era muy explícito y compaginaba fácilmente con la cultura política de mi madre. Ella había nacido en Madrid en 1930 y llegó a México en 1939, después de haber pasado por el campo de refugiados de Boulevard de la Corniche en Marsella, Francia, antes de los tiempos de Vichy.

A Chiapas vinimos a vivir en los años 60, en un campamento cercano a la población de Quechula, en ese entonces todavía rodeada de selva. Allí, mi madre, en ausencia de escuela, me enseñó a leer y escribir. El campamento se llamaba Raudales Malpaso y en él se encontraban muchos desplazados por la construcción de la Presa Natzahualcoyotl, que estaba "destruyendo el paraíso", como diría Víctor Toledo, en nombre del "progreso". Quechula quedaría finalmente sumergida por la presa. En tiempos de sequía emerge fantasmagóricamente.

Debido a mi corta edad solo guardo algunos recuerdos. Uno de ellos es especial para mí. Salía a jugar en las montañas de tierra excavada por los tractores y transportadas por los bulldozers y en medio encontré una moneda. Mi madre me dijo "esta seguro que se le cayó a algún cura". La moneda era un doblón español de 1789 con la figura de Carlos III. Mi madre la ha portado en un colgante.

T.- ¿Qué movimientos sociales te impresionaron más en tu juventud?

R.M.- Ya en Ciudad de México, después de pasar por una escuela fundada por pedagogos libertarios refugiados en México, empecé a interesarme por los movimientos sociales. En una visita a casa de un amigo, su padre, que era pintor, me regaló un libro cuyo título era *Los muros tienen la palabra*. Recoge frases escritas sobre los muros de París durante el movimiento del 68.

Recuerdo que lo leí con interés, desde entonces es uno de mis libros de cabecera, y recuerdo que en sus páginas encontré una frase que me iba a acompañar toda la vida: "la imaginación al poder".

En mi paso por la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco aquellos que teníamos cercanía con la cultura libertaria éramos muy marginados y tachados de pequeño-burgueses. Mis vínculos esporádicos con la tradición libertaria refugiada en México me habían llevado a encontrarme con Ricardo Mestre. Mestre había llevado los archivos de la CNT al Instituto de Historia Social de Ámsterdam antes de refugiarse en México y en ese entonces estaba montando su proyecto de Biblioteca Social Regeneración, en el centro histórico de la capital mexicana. Fue en charlas con Mestre cuando escuché hablar por primera vez de Castoriadis. Con los años iba a descubrir que con Mestre compartía también la pasión por el oficio de la albañilería.

En ese entonces y tomando en cuenta el contexto descrito, con algunos compañeros de la universidad descubrimos la Internacional Situacionista, que había tenido un cierto protagonismo en el Mayo francés, y nos apercebimos de un movimiento contracultural que estaba teniendo lugar en el presente -era 1977-, en Italia y que nos interesó particularmente. En condiciones de acceso limitado a información de primera mano tratamos de saber más sobre lo que estaba ocurriendo allí y fue entonces cuando descubrimos Autonomía Operaia y los grupos que interactuaban con ella.

T.- ¿Cómo se produjo el contacto con Castoriadis?

R.M.- Una vez concluidos los estudios de licenciatura solicité una beca al gobierno francés, que me fue concedida. A mi llegada a Francia con la expectativa de continuar profundizando sobre los nuevos movimientos tuve ocasión de entrevistarme con Cornelius Castoriadis, quien empezaba a ser responsable de formación en la École des Hauts Études en Sciences Sociales (EHESS), en París. En mi primer contacto

con Castoriadis le hablé de mi interés por trabajar sobre los movimientos sociales en Italia, cosa que él vio con buenos ojos.

En calidad de alumno de Castoriadis empecé a viajar con frecuencia a Milán. Fue ahí donde, gracias a Sylvie Coyaud empecé a frecuentar los fondos de archivo de la Fondazione Feltrinelli. Ella había participado en el nacimiento de la Libreria delle Donne y era entonces, si mal no recuerdo, la responsable del departamento de relaciones internacionales de la Fundación. Paralelamente y tratando de orientar mi trabajo de campo en el sentido de la investigación me vinculé con un grupo de jóvenes que, en años anteriores, -estoy hablando de los primeros años 80-, habían fundado un centro social, la Casermetta, en un barrio marginal de la periferia de Milán, llamado Baggio. Esa experiencia autogestionaria, como muchas otras, fue abortada por un lado por la represión por parte del gobierno italiano, pero también como consecuencia del callejón sin salida al que la Autonomía Operaia, y su política de confrontación con las fuerzas del orden, había llevado a los movimientos de base.

T.- En esa época conociste a Antonio Negri. ¿No es así?

R.M.- Sí, fue en ese contexto cuando Sylvie me propuso que acompañara al recién liberado, como consecuencia de su candidatura por el Partido Radical, Toni Negri a una entrevista que le harían en lo que, en aquel entonces, era una radio libre, Radio Popolare. A tres días de haber salido de prisión, después de dos años de cárcel preventiva, conduje en moto a Negri a dicha entrevista. Me sentí privilegiado de conocer a Negri, aunque ya había cuestiones de su propuesta que no suscribía. El capítulo más anecdótico quizás de mi encuentro con Negri fue cuando, siempre Sylvie, me preguntó si podía llevarlo a la Toscana "de vacaciones". Accedí y fue así que conduje a Negri de Milán a dicha región. Unos días después regresé a Milán y luego a París. Con los meses me di cuenta

de que, sin saberlo, contribuí a la huida de Negri de Italia, que tuvo lugar desde la costa toscana a la isla de Cerdeña, de ahí a Córcega y finalmente a Marsella y a París. En una entrevista que le hice a Toni Negri, cuando ya estaba en el exilio francés, dos cuestiones me llamaron la atención. La primera era respecto a la opinión del teórico de la Autonomía italiana, en el sentido de que la lucha por la autonomía nada tenía que ver con la cultura política libertaria. La segunda fue cuando al decirle que era alumno bajo la supervisión de Castoriadis, Negri dijo que era lamentable que Castoriadis hubiera caído en el "psicologismo".

T.- ¿Cómo fue tu acercamiento a la obra de Castoriadis?

R.M.-En Francia, a mi llegada, las cosas no fueron fáciles. La beca del gobierno francés era muy modesta y tuve que enfrentar el reto de aprender y trabajar en dos lenguas extranjeras, el francés y el italiano. Además de esa limitación, es cierto que mi formación básica, en parte debido a la cultura política de mis profesores en México, pecaba de limitaciones importantes. Por ejemplo, una de las cosas que más trabajo me costó, pero que al mismo tiempo me fascinó más, fue el contacto con la teoría psicoanalítica, como la aborda Castoriadis, es decir desde la política. En definitiva, mi lectura de *La institución imaginaria de la sociedad*, todavía con un manejo muy básico del francés, creo que es lo que más me marcó en ese entonces.

Otra cuestión que me motivó fuertemente era el perfil "no académico" de Castoriadis. Por supuesto, sabía que había sido uno de los principales inspiradores del movimiento del Mayo francés. La frase de "la imaginación al poder" podría haber sido suya. Pensando en mi trayectoria, la crítica que Castoriadis había hecho, desde la izquierda radical, del socialismo real y de lo que él consideró la toma del poder por el partido bolchevique en octubre de 1917,

tuvieron un papel importante en mi formación.

T.- Bastante tiempo después presentaste tu tesis doctoral en Madrid sobre la noción de alteridad en Castoriadis.

R.M.- Sí, en efecto, el tercer año en el que estuve de alumno de la EHESS bajo la supervisión de Castoriadis este tuvo un severo problema de salud, lo que hizo imposible tener contacto alguno con él. No creo, en todo caso, que, aun cuando Castoriadis hubiera estado disponible, yo hubiera terminado mi tesis.

Tras la suspensión de mi beca pasé por el Instituto de Historia Social de Ámsterdam, en cuyos archivos estuve trabajando como voluntario – para mantenerme fui cocinero-investigando sobre la llegada de las ideas libertarias a México.

Regresé a Ciudad de México y después, otra vez, a Chiapas. En esa estancia trabajé, inspirándome siempre en las ideas de Castoriadis, sobre las consecuencias psicosociales para las poblaciones sobrevivientes de la "tierra arrasada" en Guatemala y refugiadas en Chiapas. También hice trabajo de campo con poblaciones indígenas desplazadas.

Mucho del trabajo que describo me fue conduciendo a plantearme interrogantes vinculadas con una postura diferente a aquella del *homo economicus*. Eran tiempos en los que, ante la crisis de referentes que acaeció en la filosofía política de la segunda mitad del siglo XX, recordemos que estaba en boga el pensamiento postmoderno y el post-estructuralismo, parecía que la única vía para abordar lo social eran las llamadas ideas débiles, las causas irreprochables de los derechos humanos y su sustitución de "la política".

En un esfuerzo por ir más allá de ese panorama y pensando siempre en la autonomía como un valor positivo, quise profundizar sobre la dimensión imaginaria de la sociedad e interrogarme respecto a las consecuencias en la tradición filosófica

heredada y en particular en la filosofía política de lo que Castoriadis iba a denominar la teología racional y la ontología unitaria que la sustenta. En este contexto –alimentado por la ideología de la diferencia y su derivación previsible en lo identitario como algo esencial–, me di cuenta de la centralidad para ese cometido de la noción de alteridad en Castoriadis.

Como tenía residencia de nuevo en Francia tuve la oportunidad de presentar mi proyecto en el programa de Fundamentos y Desarrollos Psicoanalíticos de la Universidad Complutense de Madrid. Debido a mi relativa familiaridad con el tema y sobre todo con el autor que había escogido, poco conocido en medios académicos españoles en aquel momento, encontré mucha disponibilidad, interés y empatía por parte de los profesores de dicho programa.

Al mismo tiempo, el perfil del programa en la Complutense me permitió consolidar algunos aspectos ligados a la teoría psicoanalítica y abordar entonces las interrogantes que Castoriadis se hizo respecto a la imposibilidad de la tradición filosófica heredada para concebir la creación no teológica. Los vínculos de todo ello con los desarrollos de Freud en torno a las pulsiones de vida y muerte eran por supuesto muy importantes, lo que me llevó a pensar la alteridad, justamente, como el componente esencial de toda creación, per se ni "buena" ni "mala". Es así pues como –de manera muy sucinta–, desarrollé tres momentos de la formulación por Castoriadis de la noción de alteridad. El momento de la alteridad real, el momento de la alteridad imaginaria y el momento de la alteridad emergente. No es el lugar para dar demasiados detalles al respecto.

T.- ¿Cómo valoras la difusión del pensamiento de Castoriadis en Latinoamérica? ¿Qué particularidades tiene México?

R.M.- La difusión del pensamiento de Castoriadis en América Latina fue en el

pasado un tanto ecléctica. En la época de la política de bloques es cierto que había quienes difundían su pensamiento de manera oportunista. Después, hubo una tendencia a asimilar la crítica al socialismo real con el supuesto "éxito" del capitalismo, como fin de la historia. Más allá de la difusión en el medio políticamente comprometido, su conocimiento en el mundo académico es relativamente reciente, aunque menos fragmentada.

La editorial Ruedo Ibérico, dirigida por exiliados españoles, publicó en 1970 todavía con el seudónimo de Paul Cardan, el texto de *Capitalismo moderno y revolución* que fue un primer paso en las publicaciones en castellano de Castoriadis. La Comunidad del Sur, libertarios uruguayos con quienes tuve contacto cuando estaban exiliados en Suecia y durante mi estancia en Ámsterdam, también empezaron a publicar textos de Castoriadis en castellano. En México la revista *Vuelta*, fundada por Octavio Paz en 1976 también hizo una importante labor para difundir la obra escrita del autor. La revista *Ensayo y Error* en Colombia, *Zona Erógena* en Argentina, por mencionar algunos ejemplos –seguro se me pasan muchos–, difundieron su pensamiento.

De nuevo en México, en parte, creo, por el contexto de guerra fría y del estalinismo característico de la izquierda autoritaria, aunque también por los lazos de Octavio Paz con la élite política de aquel entonces, cuando Castoriadis visitó el país fue valorado muy críticamente por la izquierda tradicional. Además, Castoriadis había publicado el texto *Devant la guerre (Ante la guerra, 1981)* muy crítico con la Unión Soviética a la que tachaba de chovinista imperial. Paz organizó el evento con Castoriadis y otros gracias al patrocinio de la monopólica Televisa, la televisión privada de contenidos francamente lamentables. En la biografía escrita por François Dosse se menciona que Castoriadis, al ver que llegaba a recogerlo al aeropuerto una limusina, tuvo un shock.

T.- Has desarrollado una labor de difusión de la obra de Castoriadis mediante un dispositivo no académico. ¿Cómo surge la Cátedra Inter-institucional Cornelius Castoriadis? ¿Cuál es el balance de esa labor?

R.M.- Bueno, todo eso tiene su origen en un hacer-pensando, en cómo Castoriadis se posicionaba respecto a ese antiguo debate sobre la condición del filósofo ciudadano. El referente es por supuesto la figura de Sócrates, antes de que tuviera lugar la torsión platónica que iba a sacar a los filósofos de la *cité* y les iba a conceder la facultad de pensar sobre y decidir por ella. Más en la contemporaneidad el hacer en la esfera de lo privado-público, el *ágora* , en donde lo que está en juego no es la episteme, la ciencia, y si la doxa, la opinión, creemos que había llevado a Castoriadis y a quienes suscribían sus posturas, justamente, a enfatizar en que la separación principal, por decirlo de algún modo, es la división entre quien dirige y quien ejecuta. Cuando el autor, en la antesala del movimiento del 68 en Francia, se sumerge en el psicoanálisis y se produce la autodisolución del grupo y la revista *Socialisme ou barbarie*, creemos que lo hace, en parte al menos, porque, al interior de esa experiencia, había tenido lugar la reproducción de esa separación, bajo la modalidad militantes/intelectuales. En el acta de autodisolución también Castoriadis constata que los lectores de la revista se habían convertido en meros "consumidores de ideas".

En esa época Castoriadis iba a tener, gracias a su amigo Eugene Enriquez, director de la *Asotiation de Recherche et Intervention Psychosociologique*, contacto con la corriente institucionalista francesa que se inspiró mucho en su concepto de institución. Su posterior diálogo con la psicoanalista Piera Aulagnier iba a ser también muy enriquecedor. En el cruce entre esas dos corrientes estaba presente la no neutralidad de todo proceso de

conocimiento y para el caso de la corriente institucionalista, la cuestión del análisis de la transferencia-contratransferencia, el psicoanálisis de grupo y el concepto de intervención.

Cuando nos propusimos dar cuenta de la obra escrita e institucional de Castoriadis nos vimos ante la obligación de hacerlo por la vía de un dispositivo de intervención. No encontramos otro medio para ser coherentes con el autor en el sentido de asumir el proyecto de autonomía, antes que nada, sometiendo a la crítica a aquellas instituciones que estaban en nuestro origen: la cultura política de "izquierda" tradicional y la academia comprometida.

Fue entonces cuando creamos la Cátedra Interinstitucional Cornelius Castoriadis, sin vínculos orgánicos con establecimiento universitario alguno, pero en los márgenes de la institución académica. También tuvimos la suerte de que muchos activistas cercanos a movimientos sociales muy activos vinieran a nosotros. En nuestros seminarios, que por cierto funcionan en base a la invitación a interlocutores para hacerse responsables de sesión, hemos tenido diversos exguerrilleros/as, exreclusas/os, feministas muy activas, apóstatas, por solo citar algunos.

Debido a que el dispositivo mencionado depende, aunque mínimamente, de presupuestos modestos y acceso a salas de videoconferencias y a un auditorio para cada ciclo y para la actividad terminal, no hemos logrado que los ejercicios sean anuales.

Desde la creación del dispositivo en 2011 a la fecha hemos logrado organizar tres eventos internacionales como actividad terminal con las correspondientes actividades preparatorias. Estas consisten básicamente en dos seminarios, uno sobre las prácticas en el sentido de la autonomía con el título de "El proyecto de autonomía hoy" (EPAH) y un segundo un poco más teórico bajo el título "Sociedad instituyente y clínica de la alteridad" (SICA).

T.- Durante muchos años has desarrollado la labor de bibliógrafo en castellano sobre Castoriadis en Agora Internacional.

R.M.- Mi paso por Agora International duró 21 años. El trabajo voluntario en calidad de miembro del colectivo de bibliógrafos me permitió ir valorando el estado de divulgación del pensamiento de Castoriadis en lengua castellana. También fui responsable de la sección en italiano, aunque en este caso, debido a mi lejanía geográfica y la poca relación con su mundo académico y militante, mi labor fue muy marginal.

El trabajo en Agora me permitió también vincular las actividades de la Cátedra con ese portal. Un número importante de personas cercanas a la Cátedra y participantes de los seminarios eran y siguen siendo estudiantes universitarios y de posgrado, muy a menudo comprometidos políticamente. La posibilidad de que los potenciales autores, de tesis primero y después de artículos, libros, etc., pudieran ver sus contribuciones reflejadas en la base de datos de los artículos "sobre" Castoriadis era una importante fuente de motivación y realimentación de los debates. Así sigue siendo, justamente. Quienes me reemplazaron con gran compromiso y competencia (Germán Rosso, María Eugenia Cisneros y Emiliano Aldegani) pasaron en un momento dado por los seminarios de la Cátedra.

Me gusta pensar que el relativo aumento del conocimiento del autor, aunque también del grupo y la revista *Socialisme ou barbarie*, en América Latina –aumento que se ha visto reflejado claramente en el número de referencias–, puede ser, al menos en parte, el efecto de nuestra actividad durante esos 21 años.

T.- Vives en Chiapas, donde está muy presente la teología de la liberación, el indigenismo y la experiencia zapatista.

R.M.- Regresé en 2009 a Chiapas, en donde actualmente tengo mi residencia.

Justo en ese año un establecimiento académico local me invitó a impartir un seminario sobre Castoriadis y el imaginario en su programa de posgrado. Entre los participantes estaban algunos activistas cercanos al neozapatismo. Una de las cosas que fue evidente durante ese evento es que se tenía una visión muy retórica, por ser suave, de lo que es la autonomía. Fue entonces cuando, con algunos colegas y activistas conocedores de Castoriadis, decidimos que podría ser interesante abrir un espacio para dialogar en torno a ese concepto. Ahí nació el seminario "El proyecto de autonomía hoy".

Después de algunos años de ejercicio hemos logrado, creo, diversificar esa visión de la noción gracias a la reflexión a partir de experiencias concretas. También hemos logrado que algunos neozapatistas lean a Castoriadis. En efecto, muchos de los obstáculos con los que nos hemos encontrado tienen que ver, para decirlo de manera sucinta, con el *angelismo* propio de los sectores de la iglesia progresista respecto a los indígenas. Se trata de sectores muy activos en buscar soluciones respecto a la manera como se manifiesta la discriminación y la exclusión de esas poblaciones, pero carentes de una visión compleja –los indígenas para ellos serían seres unidimensionales–.

Volviendo a la propuesta de Castoriadis es claro que la puesta en práctica de métodos heterónomos solo obstaculiza el trabajo por la autonomía. A lo que agregamos que el uso de esos métodos en lo profundo del inconsciente de esos sectores –en el sentido de "salvar a la humanidad de su propia locura" y su extensión en los asistencialismos contemporáneos– lo que busca desesperadamente es negar la alteridad.

Ese panorama se repite en importante medida en la valoración que hemos hecho del neozapatismo. Aunque en el caso de este último se suman otros aspectos vinculados a la cultura política de izquierda tradicional, en donde, por ejemplo, se

reduce el poder al Estado, ignorando que ese mismo poder se construye desde su interiorización en la vida cotidiana y gracias a los mesianismos varios de los que ese movimiento es prolífico.

Con lo anterior no pretendo hacer tabla rasa. Es cierto que la cuestión indígena se ha convertido en un tema mucho más visible a partir del neozapatismo y del activismo de algunos sectores de la teología de la liberación. El problema es, en todo caso, que ni uno ni otro -a pesar de que por lo menos el primero la reivindica explícitamente- han sido capaces de asumir lo que realmente es la autonomía.

La autonomía es un valor nada universal, por cierto, y un hacer que no se limita a "resistencia" sino a un interrogarse querido de manera radical respecto a las instituciones que están en el propio origen.

T.- Uno de los temas que te interesan sobre Castoriadis es su posición sobre el fenómeno burocrático. ¿Siguen vigentes sus escritos sobre el capitalismo moderno de los años 60? El neoliberalismo se ha presentado como la respuesta desde el capitalismo a la burocratización.

R.M.- Es cierto que el capitalismo que Castoriadis analizó y particularmente la clase trabajadora a la que se refirió han pasado por profundos cambios en los últimos tiempos. Las críticas que Castoriadis había hecho respecto a algunas tesis de Marx me parece que son ciertas. Es decir, justamente el sistema logra seguir desarrollándose pese a sus "crisis" gracias a que los obreros no están totalmente alienados y continuamente luchan por sus derechos. Paralelamente es cierto que las organizaciones de trabajadores progresivamente fueron integrándose al sistema en un proceso de burocratización.

Visto desde México se ofrece un panorama un poco distinto. El desarrollo industrial que se inició durante la dictadura de Porfirio Díaz, la subsecuente revolución y las décadas de gobierno del Partido

Revolucionario Institucional nos hablan por un lado de un sistema liderado por una oligarquía que se debatió entre los valores del liberalismo clásico, en el mejor de los casos, y una cultura conservadora vinculada a los sectores de la Iglesia. En ese contexto las organizaciones sindicales que surgieron a partir de los años 30 estaban desde un principio orgánicamente vinculadas al partido oficial. Lo que en mis tiempos de estudiante se llamaba el modelo de "economía mixta", proteccionista del mercado interno, etc. siempre derivó en grandes compañías estatales en las que los puestos se heredaban, todavía ocurre, de padres a hijos y en los que había y sigue habiendo una corrupción sistemática. En la retórica oficial, como de hecho se profesa en otros países de la región con regímenes populistas, la cultura del mesianismo tercermundista a la que Castoriadis se refiere tiene como pilar fundamental, al menos en el populismo de izquierda, el supuesto de que las nacionalizaciones "son el socialismo".

Sobre esa asimilación de las relaciones sociales de producción a las formas jurídicas de la propiedad, Castoriadis habló de modo muy contundente. Con ella coincide, aquí quizás el aspecto que más me interesa, una ausencia casi total de interés por la cosa pública de los sectores populares y una anuencia respecto a las oligarquías más o menos liberales que "los representan" o a los líderes carismáticos. Con esto no quiero generalizar, pero es cierto que lo descrito corresponde a muchas realidades en la región.

La cuestión del neoliberalismo, como doctrina económica, me hace recordar algunas cosas que decía Castoriadis en sus seminarios, una de ellas era que el mercado no es libre ni tampoco no libre. Es cierto por otro lado que el neoliberalismo ha sido promovido en boca de los políticos profesionales para atacar las tendencias de la burocratización. Pero también es cierto que la cultura del consumo que ha acompañado a ese fenómeno nos pone, de

nuevo, ante la renuncia por parte de las sociedades correspondientes a tomar en sus manos sus destinos.

En los últimos tiempos, en esa línea he trabajado la cuestión de la burocratización como un fenómeno más complejo, no solo respecto a la propuesta weberiana, sino incluso a aquella que, como lo hace nuestro autor, ve en ese fenómeno la materialización de la significación imaginaria social del dominio racional. Aunque suscribo esa tesis he querido encontrar otras expresiones por las cuales las sociedades renuncian a la autoinstitución explícita poniendo en manos de "especialistas" la cuestión política.

En esta línea he reflexionado a partir de la propuesta de Castoriadis respecto a la "ineluctabilidad del socialismo" de la que habla en *La sociedad burocrática*. Ya para empezar dicha ineluctabilidad, como resultado del desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas, para decirlo en términos marxistas, lleva un fuerte componente de religiosidad, si se me permite la expresión.

Por ejemplo, la ineluctabilidad del socialismo como promesa la he trabajado en su calidad de candado que garantiza la clausura de la institución. Son ineluctables las normas que provienen de instancias extrasociales: la voluntad divina, la costumbre, la identidad como algo esencial, "la voluntad del pueblo" en boca de la burocracia, la omnipotencia y la "neutralidad" de la técnica, el sosiego que brinda el consumo, pero también, por supuesto, las leyes de la historia y las leyes del mercado, por solo mencionar algunas. En nuestro contexto inmediato también es ineluctable "la liberación" -ver la teología de la *liberación* o el Ejército Zapatista de *Liberación* Nacional, por ejemplo-. "No me liberes por favor, yo me encargo", decían los muros de París en el 68.

Sin ánimo de extenderme, solo para cerrar provisionalmente este asunto, digamos que dicha ineluctabilidad tendría la virtud de

evocar, en el sujeto y en la sociedad como sujeto, al menos parcialmente, el estado monádico originario ante el cual la psique siente nostalgia y la clausura que la sociedad le ofrece por la vía de la institución.

T.- ¿Crees que el proyecto de autonomía sigue vigente en un mundo que ha cambiado tanto en las últimas décadas?

R.M.- La autonomía como proyecto no es ineluctable. Como señalé anteriormente respecto al consumo y a la burocratización, la economía pretende apoderarse de todas las esferas de la sociedad y encuentra su desenlace previsible en lo que Castoriadis va a denominar la insignificancia, como forma contemporánea de la barbarie, tal y como ha señalado David Ames Curtis.

Esa crisis de sentido, que vinculo justamente con el recurso que lo ineluctable proporciona a la institución, supone por supuesto la negación a ultranza de toda alteridad -real, imaginaria y emergente- y con ello de toda creación como facultad esporádica del imaginario radical, en su forma mundana, que es el instituyente.

Paralelamente, ni por necesidad ni por contingencia, esa tendencia de la institución se ve por momentos doblegada por la autoalteración explícita. La revolución, tal como señalaba Castoriadis, lejos de ser ríos de sangre y toma del palacio de invierno, se libra justamente en el campo del sentido. El sentido -representación, afecto e intención inconsciente-, que se presenta en los procesos de resignificación de lo dado que tienen lugar en la esfera del infrapoder de los colectivos anónimos.

Dichos procesos están en la base y son asumidos de manera explícita -autonomía también como autolimitación-, a través de manifestaciones, en la esfera de lo propiamente político, de algunos sectores del movimiento feminista y del movimiento en contra del cambio climático, por ejemplo.

Yago Franco

Cornelius Castoriadis: una obra abierta

Yago Franco es psicoanalista y escritor. Miembro del Colegio de Psicoanalistas, Buenos Aires. Co-editor de *elpsicoanalitico.com.ar*

Para Umberto Eco, una obra abierta -así lo define en el libro del mismo nombre - es aquella en la cual el lector reescribe el texto y se convierte a su vez en autor. Para Roland Barthes la obra debe ser siempre abierta para que no muera. Eco también se refiere a una obra en movimiento, mentando a las obras abiertas en la cuales el lector encuentra el sentido de una manera activa delante de la obra, transformándola. Así, existe una estructura detrás del texto que se adapta y soporta otras estructuras dentro. Su orden sería el rechazo de un único orden produciendo una pluralidad de órdenes. Esta proposición de apertura y múltiples sentidos de la obra introduce la idea de Barthes de la muerte del autor. Que pienso que debiera considerarse como la imposibilidad de una autoría final, cerrada, exclusiva y excluyente. Lo escrito se transfigura en cada lectura, un buen lector se apropia de lo que lee y lo transfigura... al tiempo que el texto se apropia de él. Desde estas perspectivas no existe un texto definitivo.

Por otra parte, Zoé Castoriadis -en ocasión de su visita a Buenos Aires en 2005, a raíz del Encuentro internacional sobre la obra de Castoriadis- definió a la misma como *inclasificable y perturbadora*. ¿Por qué? Las respuestas se multiplican. Intentaré trabajar a partir de esta interrogación. Y sobre el final, lo desarrollado se articulará con pensar como una obra abierta a la de Castoriadis. En realidad lo perturbador e inclasificable responde a su apertura y movimiento.

Castoriadis: una obra inclasificable, perturbadora

La obra de Castoriadis es perturbadora e inclasificable debido al entrelazamiento que realiza del psicoanálisis, la filosofía, la política, un entrelazamiento que es la consecuencia del recorrido al cual lo empuja su decisión de llevar hasta las últimas consecuencias una reflexión sobre el modo de ser de lo histórico-social, de la psique, y del pensamiento. Este recorrido y este entrelazamiento constituyen la creación de un nuevo modo del pensamiento, una reflexión sobre la subjetividad, y un proyecto para la sociedad, y también para el psicoanálisis.

Es un nuevo modo de pensamiento porque postula la necesidad de edificar una nueva lógica, denominada *lógica de los magmas*, en la que confluyen por un lado la lógica formal, y por el otro aquella que se desprende de los descubrimientos producidos a lo largo del siglo XX, ligados a la indeterminación, lo caótico, lo no lineal, serie en la que Castoriadis incluye el descubrimiento del inconsciente.

Es una reflexión sobre la subjetividad porque profundiza en las determinaciones inconscientes y socio-históricas, postulando a la subjetividad reflexiva y deliberativa como aquella que puede romper tanto con el cartesianismo como con el estructuralismo: ni un ser psíquico de la consciencia, ni un puro reflejo de determinaciones inconscientes o histórico-sociales.

Su pensamiento sobre la sociedad se inscribe en el proyecto de autonomía, incluyendo además en este lo que el psicoanálisis permite entender respecto de la relación entre la psique y la sociedad. Castoriadis insistió en los importantes aportes que el psicoanálisis puede hacer a la política.

Crítica del pensamiento heredado

Castoriadis realiza una crítica del pensamiento heredado, determinista, teleológico, anclado en la lógica aristotélica. Va a proponer que la psique, la sociedad, la historia, son productos de la creación humana. Creación *ex nihilo* -de la nada- pero no en la nada, es decir que la misma no se produce sin condicionantes o determinaciones. Se trata de la creación de lo *radicalmente nuevo*, de la creación de nuevas determinaciones, de aquello que no puede volverse a sus condiciones de origen, que no se encuentra contenido en las mismas, que no existe en potencia. Esto hace que la psique, la historia, la sociedad, el pensamiento, puedan dar lugar a nuevas formas.

Este trabajo de crítica del pensamiento heredado lo realiza sobre todo en su texto fundante, *La institución imaginaria de la sociedad*, cuya tesis central es la de la existencia del *elemento imaginario*, sea en la

psique -como *imaginación radical*- o en la sociedad -como *imaginario social instituyente*. Así la psique, la sociedad y la historia, son producto de la existencia de dicho elemento, denominado *imaginario radical*, que crea representaciones, afectos y deseos -RADS- en la psique, y significaciones imaginarias sociales -SIS- en el dominio histórico-social.

La indeterminación en la obra de Castoriadis

De lo anterior se desprende otra posible respuesta a la pregunta por lo inclasificable y perturbadora de su obra: el lugar otorgado en su pensamiento a la indeterminación. Su teorización referida la *imaginación radical* o imaginación creadora, se sostiene en la idea de indeterminación, y va de la mano de su modo de pensar el *ser*. No todo en el ser debe estar determinado, para que lo nuevo pueda emerger. La creación, a su vez, produce nuevas determinaciones.

A partir de esta idea, puede sostenerse que la sociedad no es producida por leyes de la historia o por el desarrollo de las fuerzas productivas, o que la misma no puede reducirse a ser la historia de la lucha de clases, para pasar a ser un magma de sentido creado por el imaginario del colectivo (imaginario social instituyente) deviniendo la Historia en la historia de la creación y destrucción de significaciones imaginarias sociales. Hay así una ruptura que Castoriadis hace con todo pensamiento teleológico tanto a nivel del sujeto como de la sociedad: no hay *un fin*, no hay *un sentido*, la historia no tiene un sentido dado de antemano. No para sostener que no existe la determinación sino que hay *-en lo que es-* una dimensión de indeterminación, más notoria cuanto uno más se aleja de las ciencias llamadas duras, y que esta indeterminación es posición de surgimiento de nuevas determinaciones.

De este modo, Castoriadis cuestiona la determinación, pero también la idea que hay respecto del ser, es decir la ontología, porque cuando él insista en la idea del ser

como *caos*, *abismo*, *sin fondo*, estará hablando de un ser -tanto a nivel psiquismo como a nivel de la sociedad-, como lugar de creación: un núcleo de indeterminación en el ser.

La lógica de los magmas -a su vez y de la mano de su ontología- no es una lógica de la indeterminación, sino que es una lógica que tendría que cumplir la función de poder mantener esta tensión constante entre lo que es determinado y lo que es indeterminado.

Psique y sociedad: las interfases

Otra respuesta posible a la calificación de su obra como perturbadora e inclasificable radica - a mi entender - en su intervención respecto del psicoanálisis. Ya que reintroduce lo que fue expulsado del él. La sociedad y la historia, la imaginación, el pensamiento. Reintroducir estos temas produce un vuelco decisivo para el psicoanálisis, para la praxis psicoanalítica. Pero también para toda teoría del sujeto.

Psique y sociedad no pueden separarse: la psique no puede existir sin el sentido aportado por la sociedad, mediante la ruptura y la separación a la que la socialización la somete. Tampoco pueden reducirse la una a la otra, estando habitadas por distintos dominios del ser. Lo psíquico -reino de la imaginación radical y la creación de RADS- y lo histórico social, dominio habitado por SIS. Sus interfases son -del lado de la psique- la sublimación y la capacidad identificatoria y sublimatoria y del lado de lo histórico social los objetos obligados para la sublimación y los modelos identificatorios. La sociedad no puede existir sin la sublimación, la psique no puede sobrevivir sin el sentido ofrecido por la sociedad mediante las SIS. La creación social en cada momento histórico -a través del *imaginario social instituyente*- de *objetos obligados para la sublimación* y de *modelos identificatorios* mediante las SIS, hace al entramado social, al incorporar los sujetos las SIS reproduciendo así un orden social. Pero el *imaginario radical* liberado cues-

tiona dichas significaciones, abriendo el tiempo de alteración y creación en lo socio-histórico.

Pensamiento y acción políticas.

La tragedia

También es inclasificable y perturbadora su obra, porque nos pone frente a la creación social de la significación de la autonomía, que es un proyecto de sociedad basado en la libertad, la igualdad, la justicia y la búsqueda/pasión de y por la verdad. Implica el cuestionamiento absoluto de lo instituido, el derrumbamiento de los tótems, y la asunción de los sujetos de que el destino está en sus propias manos, con los límites que impone el azar, la naturaleza y ... el accionar del inconsciente tal como el propio Engels lo sostenía: "La historia es el terreno de las intenciones inconscientes y de los fines no queridos" (*La institución imaginaria de la sociedad* Vol. I, Pág. 77). Lugar este último de la tragedia como riesgo de todo régimen democrático.

Un régimen democrático se caracteriza por poder poner en cuestionamiento lo instituido, y por lo tanto, es un mundo sin certezas absolutas y permanentes, ya que las mismas pueden ser desestabilizadas en cualquier momento. De ahí que Castoriadis sostenga que la democracia es un régimen de los límites: todo *puede* hacerse, pero no todo *debe* hacerse. ¿Y cómo saber qué es lo que sí y lo que no debe hacerse? La cuestión es que los límites no están clara y definitivamente trazados (como en la idea de pecado judeo-cristiana), sino que los mismos deben ser elaborados constantemente (de ahí la institución de leyes, como intento de definir límites/fronteras que no deben traspasarse ... muchas veces luego de haberlo sido). Y pueden ser elaborados a partir de una subjetividad reflexiva y de accionar deliberado, lo que se produce en un círculo de creación. Castoriadis da el ejemplo de Atenas: los atenienses crearon Atenas, y esta los creó a ellos, en un círculo de creación.

Aún así, el riesgo de caer en la *hybris* es el

precio a pagar por una cuestión sustancial del régimen democrático: "La creación democrática suprime toda fuente trascendente de la significación..." (*El avance de la insignificancia*, Pág. 244).

En distintos lugares de su obra Castoriadis insistirá en el origen griego de la democracia y del proyecto de la autonomía, remarcando que para los griegos lo fundamental es la mortalidad -hombre y mortal son sinónimos-. Y es sobre estas cuestiones que trabaja la tragedia y este es su mensaje y exhortación: "recuerda que eres mortal". Lo propio de la *hybris* (desmesura, que se desencadena en algún momento de la tragedia) es que no hay una frontera bien trazada, por lo cual en cualquier momento se puede caer en ella y dioses, hombres o las propias circunstancias intervendrán para producir el castigo correspondiente.

Para Castoriadis de lo que se trata es de ir más allá de los griegos y de los modernos: para los griegos no se trataba de universalizar su experiencia democrática, sí para los modernos, pero la historia ha demostrado que no es suficiente.

Significación de la mortalidad. La crisis de las significaciones capitalistas

Otra respuesta posible es el lugar otorgado a la significación de la mortalidad, tanto a nivel político como del sujeto. A nivel político supone que, abandonada la idea de una fuente trascendental de lo social, de su ley, quedamos como únicos responsables de nuestras vidas, aceptando que tanto los individuos como las sociedades y sus respectivas obras son perecederas. De ahí la enorme responsabilidad que implica la libertad. Todos nuestros actos tendrán consecuencias más allá de nosotros. Tomará de Aristóteles la idea de que se debe vivir como mortal, y también como inmortal. Es decir, saber de los límites y al mismo tiempo de aquello que escapa a nuestra voluntad y que trascenderá tanto la existencia individual como la social.

A la par de esto, en su análisis de las sociedades modernas occidentales, Castoriadis

sostendrá la idea de la crisis de las significaciones capitalistas. Pero ¿de qué crisis se trata? Como significación imaginaria social, la de la delegación/representación corresponde a un determinado histórico-social, es decir, no se da en la nada. La idea de representación consiste, en el imaginario social capitalista -imaginario de pseudodominio pseudoracional de lo existente- en dominar la expresión del poder político a nivel del Estado, mediante la producción de representantes-representativos del modo burocrático capitalista. Modo de constreñir el imaginario social instituyente y su carácter desestabilizador.

Entonces, la cuestión de la representación política y su crisis debe pensarse a la luz de la sociedad y la historia. El contenido del socialismo -o de una sociedad autónoma- es la autoorganización generalizada de la sociedad, democracia directa, igualdad (de derechos, ingresos, salarios). Implica la destrucción del modo capitalista de producción. *La revolución así entendida es la autonomía en todos los campos de la sociedad.*

Disuelta la representación política como modo de gobierno y deliberación, instaurada la pasión democrática, la sociedad autónoma se instituye como actividad de elucidación crítica constante, abierta. Se trata de realizar un cuestionamiento/destotemización de las instituciones, y de lanzar una actividad centrada en *saber lo que se piensa, pensar sobre lo que se hace* (elucidación crítica) sin que estén fijados de antemano los fines de dicha sociedad, permaneciendo abierto el cuestionamiento de la ley. Así como Castoriadis denomina actividad práctico poética al psicoanálisis, que contiene ya en sus medios los fines, propongo pensar en los mismos términos la actividad política en el proyecto de autonomía: su objetivo es la autonomía de los individuos -por eso es práctica- y es poética porque implica la liberación del imaginario social instituyente. Y en sus medios (los mecanismos de democracia directa) están incluidos los fines

En 1996, en ocasión de su última visita a Argentina, Castoriadis trazó un panorama que guarda notoria actualidad. Dijo:

"... el proyecto de la autonomía siempre está allí, y es más válido quizás hoy que nunca, pero por el momento parece haber perdido la eficacia social, y haberse escabullido entre los escombros del movimiento revolucionario obrero. Ahogados por el ruido de esta sociedad de consumo y mediática, los individuos están privatizados, los lugares de socialización positiva desaparecen: la fábrica, el barrio, la pequeña ciudad de provincia, o incluso la escuela... todo esto está en crisis hoy. Y al mismo tiempo otro fenómeno muy duro, muy pesado tiene lugar, y es que en la situación actual es muy difícil ver objetivos intermedios que den sentido y que sean realistas. Porque no se puede llamar a la gente a luchar para cambiar mañana así como así la sociedad. No se puede decir 'todo o nada'. Tiene que haber posibilidades de luchas que hagan sentido y que sean realizables [...] mi análisis puede parecer, y es, sombrío, porque se ocupa de lo que parece hoy, y de lo que se manifiesta. Y lo que se manifiesta es un estado de la sociedad en el cual, por el momento, el proyecto capitalista ocupa todo el lugar. La otra cosa, si es que hay otra cosa, trabaja en las profundidades de la sociedad y por eso no la podemos ver fácilmente. Cada tanto podemos ver alguna manifestación. No se le puede ver, pero tenemos que ayudarlo a manifestar, trabajar para que se manifieste. Y para eso la primera condición es que seamos verdaderamente lúcidos en cuanto a la realidad". (Cornelius Castoriadis. Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires. Abril de 1996. Desgrabación propia)

Sobre la Verdad

Otro elemento para pensar una respuesta posible a lo sostenido por Zoé Castoriadis, es la idea relativa a la verdad desarrollada por Cornelius Castoriadis, ligada a su concepción ontológica del ser como caos, abismo, sin fondo.

En sus palabras:

"La idea de que finalmente hay una verdad, en cuanto cierta correspondencia de lo que pensamos con lo que es -lo cual no significa una reproducción total y exacta sino una correspondencia suficiente-, y que al mismo tiempo, para poder alcanzar esa verdad, estamos obligados a inventarla, es una paradoja, pero es así (...) Lo que hoy está demostrado antes debió ser imaginado. En esto consiste, en cierto sentido, toda la historia del saber humano: imaginar cosas y a continuación demostrarlas mediante el razonamiento puro, y hacer pensable algo que no depende de nosotros, algo que es real, es decir, lo real en el sentido de lo que resiste, que no se pliega a voluntad a nuestros esquemas de pensamiento".

Sobre el Político de Platón, pág. 101

Las encrucijadas del laberinto de Castoriadis

Sobre el final podemos concluir en que la creación de lo radicalmente nuevo solo es posible de ser pensada a partir de una concepción del Ser en el que debe hallar un lugar la indeterminación.

Que lo creado es irreductible a las condiciones de origen, improductible a partir de las mismas, es indecidible y reposa sobre un cierto grado de indeterminación.

Que dicha indeterminación implica libertad ontológica.

Que surgidas del caos, las formas implican siempre al cosmos, un orden, ligado a la lógica formal, porque *ya en el caos algo de dicha lógica está presente*.

Que la idea de creación, que presupone la de indeterminación, cuestiona la ontología heredada, la cual busca una forma buena, ya dada, y que rechaza la idea de caos.

Que en esa concepción, que excluye lo que no sea unitario, identitario, hallamos las huellas de lo mortífero de la psique, que compele al cierre, a la clausura de toda pregunta. Lo que se conoce como pulsión de muerte.

Finalmente...

Ahora bien, y llegado el momento de concluir, a la pregunta de por qué es perturbadora e inclasificable la obra de Castoriadis, podríamos encontrarnos con otra respuesta -que en parte fue adelantada- : porque la misma es abierta.

Lo es porque Castoriadis no fundó una escuela, no abogó por tener discípulos: puso a nuestra disposición su pensamiento, para que trabajemos sobre él, para no dogmatizarlo y para que sigamos recorriendo un laberinto que se construye a medida que lo hacemos. Nuestro diálogo con su obra es un diálogo en el que nos apropiamos de ella si la reescribimos: "¡matamos" al autor en la medida en que nos sumergimos en las aguas del océano de pensamiento, un océano laberíntico, lo "matamos" para revivir a cada paso sus ejes centrales y construir otros. Es una obra en movimiento, porque es inacabada y no podemos ni debemos cerrar ni terminar su recorrido. Debemos desafiar el laberinto de su pensamiento, un laberinto magmático con encrucijadas que

se crean en ese mismo acto de desafío.

Bibliografía

Castoriadis, C.

- *La Institución imaginaria de la sociedad* Vol I y II, Barcelona, 1983, Tusquets.

- "La crisis de fin de siglo", conferencia en la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires, abril 1996, desgrabación propia.

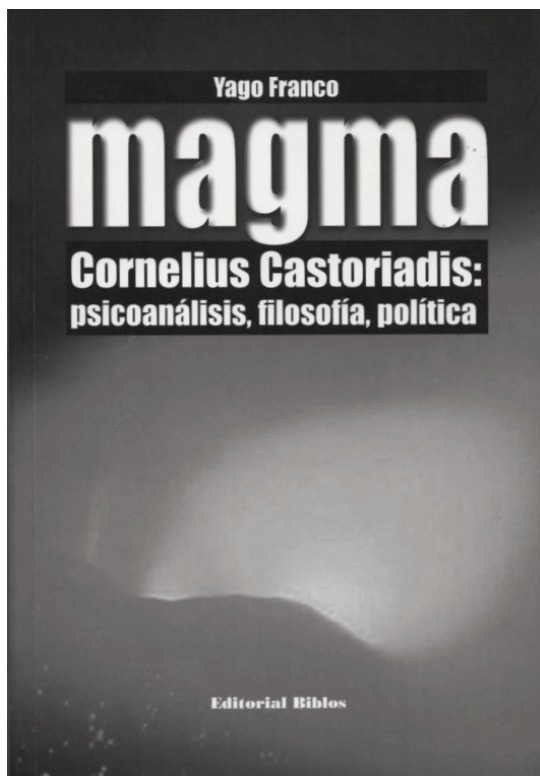
- *Sobre El Político de Platón*, Buenos Aires, 1999, Fondo de Cultura Económica.

- *Sujeto y verdad en el mundo histórico social*, Buenos Aires, 2004, Fondo de Cultura Económica.

Franco, Y.

- *Magma. Cornelius Castoriadis. Psicoanálisis, filosofía y política*, Buenos Aires, 2003, Biblos.

- Franco Y., Freire H., Loreti M. (coordinadores), *Insignificancia y autonomía. Debates a partir de Cornelius Castoriadis*, Buenos Aires, 2008, Biblos.



Daniel H. Cabrera Altieri

Castoriadis: los medios y la democracia procedimental

Daniel H. Cabrera Altieri es profesor de la Universidad de Zaragoza

Los medios y sus objetivos

El siglo XX despertó la conciencia de la existencia de medios de comunicación. Junto a la prensa masiva, radio y cine surgieron teorías y nuevas disciplinas académicas, en su mayoría, ligada a los gobiernos y al mercado empresarial que financiaba sus investigaciones. En 1922 Walter Lippmann publicó su celebre *Opinión Pública* se refirió a lo que consideraba un nuevo mito de la caverna de Platón, la imposibilidad de que la gente pueda conocer el mundo real porque entre ese mundo y los individuos está el "pseudoentorno", el conjunto de ficciones que la sociedad utiliza para vivir cada día. Por lo tanto, defendía la necesidad de una élite iluminada que ejerciera la dirección de la opinión de la sociedad simplificando y esquematizando la realidad. El objetivo era "fabricar el consentimiento" a través de los medios masivos de comunicación.

En 1923 Edward Bernays publicó *Cristalizando la opinión pública* y en 1928, *Propaganda*. Huía de la denominación "Propaganda" por sus connotaciones nazis e inventaba las "Relaciones Públicas" como una disciplina académica y profesional definida como "la manipulación consciente e inteligente de los hábitos y opinión de las masas es un elemento importante de toda sociedad democrática... un gobierno invisible que es el verdadero conductor de nuestro país (EE.UU.) (...) dominados por un relativamente pequeño grupo de personas. Son ellos los que tiran de las cuerdas que controlan la mente pública". Con estas ideas Lippman y Bernays fueron los "padres fundadores" de la disciplina/s que nació/n para comprensión del fenómeno de los medios de comunicación del siglo XX. Así marcaron la nota dominante no solo de las prácticas comunicacionales de empresas y gobiernos sino también de los que hoy pueden llamarse estudios universitarios de comunicación. Los que abarcan, al menos, el periodismo, las relaciones públicas, la publicidad, la comunicación audiovisual y el marketing. De este modo, se forjó una idea de comunicación entendida como conjunto de estrategias de las élites para construir y difundir narra-

tivas e imágenes que clasifiquen, ordenen y jerarquicen las representaciones, los afectos y los deseos de la población. Todo ello enunciado como "técnicas" para "fortalecer" la "democracia" según el modelo norteamericano. A semejanza de la economía, disciplina y profesión, se cubrió con el halo de visión "técnica" y por lo tanto, no ideológica de la comunicación en la sociedad. *Lo técnico*, sea la economía, el marketing o un martillo, usado ideológicamente como justificación de medidas sociales que fortalecen la posición dominante de los grupos dominantes de una *democracia* concebida como orden social que debe ser mantenido a través de la integración de los grupos perjudicados de las clases dominadas. Casi podría decirse que estas definiciones podrían considerarse un ejemplo de utilización del diagnóstico marxista con "soluciones" liberales capitalistas. Curiosamente, o no tanto, ambos autores estaban notablemente influidos por el psicoanálisis de Sigmund Freud (del que Bernays, además, era sobrino). Usaban el psicoanálisis como un modo de comprender la mente humana y sus deseos ocultos para generar integración social y adaptación individual.

Comunicación y capitalismo

La crisis del capitalismo iniciada en los años 70 del siglo pasado condujo a una profunda transformación del capitalismo culminada en la década de los 90 con el surgimiento de la Sociedad de la Información que lo expandió y rejuveneció. La base de esta reestructuración, como lo definió Manuel Castells, consistió en un nuevo modo de producción basado en la información: el capitalismo informacional. El *informacionalismo* se caracteriza porque la fuente de la productividad consiste en la tecnología de generación de conocimiento, el procesamiento de la información y la comunicación de símbolos. Una de las caras visibles de esta sociedad es Internet y las redes sociales que han modificado el panorama de las posibilidades tecnológicas de la comunicación humana.

Simplificando bastante, se podría decir que en el siglo XX la comunicación era ejercida por un emisor que difundía sus mensajes hacia muchos. En el siglo XXI, los medios digitales permiten y fomentan que los muchos puedan comunicarse entre sí. Antes el modelo era la difusión, un conjunto de sembradores evangélicos repartiendo mensajes/semillas en el campo social. Ahora el modelo sería una socrática conversación de todos con todos. En los 90 se prometió una red internet para todos, libre, gratuita, democrática y ese discurso todavía circula. Y desde entonces y con esta mirada tecnológica omnipresente, se justifica una visión utópica política donde todos pueden hablar, emitir libremente sus opiniones, mostrar sus vidas en imágenes, etc. Antes medios visibles y poderosos (principalmente televisión, radios y periódicos) controlaban la información, ahora todos podríamos proponer miles de enfoques distintos sin la mediación de periodistas, jefaturas de opinión y editores. Antes la difusión se basaba en la mediación empresarial y sus caras visibles, las marcas y los periodistas. Internet y las redes sociales a comienzo del siglo XXI socavaron con un golpe mortal de *desmediación* empresarial y profesional conocida: la cabecera informativa (la marca) y la periodística profesional. Pero después de dos décadas está claro que la intermediación empresarial y profesional se ha reconfigurado y se ha vuelto a controlar la producción, circulación y consumo de información y las vías de comunicación de la sociedad. Para ello, la informática y la matemática han pasado a ocupar un puesto de honor junto a los expertos en comunicación del gobierno invisible de las opiniones públicas.

Las teorías del *filtro burbuja* (Pariser) o la *cámara de eco*, el fenómeno de la *posverdad* y la *desinformación* referidas a la opinión pública y las redes sociales; el *Capitalismo de la vigilancia* (Zuboff) para comentar la situación del ciudadano; las *armas matemáticas de destrucción masiva* (O'Neil) para presentar el papel de los

algoritmos son solo algunos de los enfoques que ayudan a comprender cómo los fines de la información y la comunicación ideada hace un siglo por los padres de la teorías de la comunicación siguen vigentes en sus objetivos aunque la tecnología y la sociedad hayan cambiado tan profundamente.

Castoriadis y los contenidos de los medios

Hace un siglo, coincidiendo con la fundación de las ciencias de la comunicación en EEUU, nacía Cornelius Castoriadis, pensador y militante de la "autonomía" en sus dimensiones más radicales de la política, la democracia y el psicoanálisis. Murió en 1997 coincidiendo con la exposición social y expansión definitiva de Internet. Aunque sus referencias a los medios de comunicación son ocasionales, su teoría tiene gran influencia en los que nos dedicamos al "mundo" de la comunicación.

La influencia más decisiva del pensamiento de Castoriadis en los estudios de comunicación tiene que ver con los usos de la teoría del imaginario social en sus posibilidades interpretativas de los contenidos de los medios. Eso es lo que hacen decenas de tesis de Grado y posgrado, *papers* académicos y comentarios divulgativos. Análisis de contenidos (audiovisuales, narrativos, etc.) y en ellos, de las representaciones contenidas, por ejemplo, de personas inmigrantes, racializados o de mujeres, jóvenes, etc. Así su pensamiento se lee como una herramienta para desvelar usos ideológicos en la definición de *la realidad* a través de las representaciones sociales presentes en los contenidos de los medios.

Paradójicamente, esta lectura de su pensamiento lo convierte en un filósofo de la interpretación emparentado con la hermenéutica de la que se diferenciaría por una orientación política crítica o de izquierda. De esta manera la recepción de su teoría en el ámbito de la comunicación se diluye en el conjunto de posibilidades de analizar representaciones ideológicas de los medios

digitales. Y para ello se desarma imperceptiblemente el potencial crítico de su pensamiento haciendo incomprensible justificar el motivo por el que se elige sus conceptos que, por momentos, resultan tan difíciles de entender para el lego. Paradójicamente, buscando una teoría crítica para la comprensión de los medios de comunicación se desarticula su constitutiva dimensión revolucionaria. La instrumentalización "metodológica" lleva a una mala comprensión de sus ideas más interesantes y que le dan idiosincrasia epistemológica.

Al leer trabajos sobre la "representación o el imaginario de" (...los inmigrantes, jóvenes, mujeres...) en los medios y redes sociales resulta casi imposible saber el motivo por el que se eligió el enfoque de Castoriadis. Por qué, por ejemplo, para explicar lo ideológico -definido por su relación con el interés de clase- se elige una teoría que destaca el origen desmotivado, *ex nihilo*, "desinteresado" del flujo incesantes de representaciones humanas.

Lo imaginario y los medios

La propuesta sobre *lo imaginario* de Castoriadis lleva a interrogarse acerca del actual sistema comunicacional, sus medios digitales, sus contenidos e interacciones, cuestiones como por ejemplo:

- ¿Porqué se han dado estas instituciones/empresas de comunicación y no otras?
- ¿Por qué estas formas particulares de comunicación y no otras?
- ¿Cuál es el motivo de este particular enfoque funcional de las profesiones e instituciones de la comunicación?
- ¿Qué establece las *finalidades* de los procesos comunicacionales y sus instituciones?
- ¿Qué imaginarios son materialización estas instituciones?
- ¿Cuál orden simbólico presente en las significaciones? ¿por qué esta organización simbólica y no otra?
- ¿Qué y por qué este particular juego de *remisiones* entre significados y significantes?

- ¿Cómo y por qué un cierto conjunto de redes simbólicas consiguen autonomía?

- ¿Qué identidades colectivas e individuales se hacen deseables en los medios?

- ¿Qué miedos y esperanzas, qué afectos y deseos, se personifican? ¿y por qué se eligen esas significaciones concretas y no otras?

Preguntas como estas se hacen cargo de un enfoque de *lo imaginario* abarca un campo de interrogación radical que hace comprensible la sociedad trazando una genealogía de lo imaginado sobre el fondo de lo *imaginable*, de lo pensado sobre lo *pensable* y lo deseado sobre lo *deseable* y, con todo ello, interrogarse por las instituciones sobre el fondo de lo *instituable*. Los análisis de contenidos de los medios son un punto de acceso siempre y cuando se interroge algo más y mejor que el porcentaje de veces que en un conjunto de mensajes aparece relacionado, por ejemplo, "inmigrante" con "patera" o la imagen de la mujer con un cuerpo desnudo.

Comunicación y democracia

La comunicación es el flujo incesante de contenidos, representaciones, afectos, deseos instrumentalizados sobre un conjunto disponible de acerbos culturales y sobre un fondo de posibilidades creativas infinitas. Cada mensaje, o conjunto de mensajes, es un momento, un aquí y ahora de materialidad, islas y/o archipiélagos en el océano de la creatividad humana.

El supuestamente "creativo" trabajo del profesional de la comunicación nace viciado desde el momento mismo que no puede (no necesariamente por prohibido sino inimaginable) cuestionar la *finalidad* de su trabajo, de su subjetividad, de la sociedad en la que vive. Pero también podría ejercer y producir desde el cuestionamiento radical, de la creación radical, en el momento que se permitiera la interrogación radical. Un puesto en cuestión no solo de los contenidos, sino también de la remisiones entre significantes (imágenes, textos, documentos, fuente) y significados, interrogaciones

sobre sujetos que pueden participar, de la voces que pueden escucharse, de las miradas permitidas, de las fuentes de financiación otras, etc.

El estudioso o analista de la comunicación, por su parte, puede hacerse cargo de la interrogación incesante no quedándose en la superficie de los discursos (audiovisuales, narrativos, conversacionales) y adentrándose en su materialidad como concreción de un mundo de posibilidades del que proviene por reducción interesada o proyectando esa materialidad hacia las opciones aberrantes, desconcertantes, divergentes, no previstas, etc., para imaginar otra comunicación para otra sociedad.

Interrogación y desinformación

La condición de la interrogación radical de lo dado supone, en el pensamiento de Castoriadis, la autonomía, es decir, una subjetividad reflexiva y una sociedad democrática. La comunicación debería generar las condiciones de posibilidad y hacer posible la interrogación y el pensar común sobre el que se fundamenta esa subjetividad y esa sociedad. El horizonte de la comunicación debe ser la autonomía o no es comunicación sino producción de imágenes, palabras y relaciones para la persuasión dominante y la construcción de realidades alienadas.

Uno de los problemas esenciales proviene de lo que consideró Castoriadis: la sociedad y la psiquis no quieren la verdad sino la creencia. La verdad inquieta, la creencia calma, aquieta. El sistema de comunicación está al servicio de las creencias de la sociedad, de lo verosímil según el conjunto de creencias y el universo simbólico compartido por esa sociedad. La comunicación tiene como funcionalidad principal el sostenimiento y la reproducción de ese conjunto de significaciones, simbolismo, remisiones sobre el que demiúrgicamente construye la realidad social.

Si la sociedad y la subjetividad se mueven por las creencias no cuestionadas compartidas no debe llamar la atención el actual

fenómeno de la *desinformación* del que Donald Trump, *Cambridge Analytica*, el avance de la extrema derecha, son, aún en su gravedad, solo una parte visible. La desinformación es un fenómeno específico que no alcanza a explicarse solo por la redes sociales. Conceptualmente se distingue de (1) la "información errónea (*mis-information*)" se produce cuando se comparte información falsa, pero sin intención de hacer daño y de (2) la "mala información" (*mal-information*) que es compartir información genuina (muchas veces de la vida privada) para causar daño. La *desinformación* (*dis-information*) es cuando se comparte información falsa a sabiendas para causar daño. El fenómeno de la desinformación en las actuales democracias constituye una situación extrema de agrupamiento algorítmico (a través de redes sociales) de personas desconocidas *off line* a las que se les dirigen campañas de mensajes, utilizando perfiles demográficos y comportamiento *on line*, para dirigir información falsa o engañosa personalizada. El periodismo ha propuesto como "solución" el *fact-checking*, la comprobación o verificación de hechos, datos e imágenes por parte de empresas dedicadas a ello. En España existe, por ejemplo *Maldita.es*, *Newtral* o *EFE Verifica*. Esto produce un fenómeno extraño al interior de la democracia liberal según la cual el periodismo "objetivo", imparcial, contribuye habermasianamente al diálogo racional para establecer corrientes de opinión que se conviertan en políticas. En esa mirada los medios de comunicación tienen una función concreta, garantizar una narrativa de "la realidad".

En la actualidad el periodismo aparece como insuficiente, trastocando la función de los medios en tanto tienen que recurrir a las empresas de verificación de datos que ahora se convierten en los garantes de la verdad. La "verificación de datos" por empresas *ad hoc* o por nuevas secciones de los medios es la apuesta liberal para una información que relacione hechos con discursos. La verdad se define desde una de

sus posibilidades como la "verdad de hecho" dejando como peligrosas definiciones de verdad tan importantes como "coherencia" o "consenso". En este sentido, la *desinformación* socava la democracia liberal, "de procedimiento", en su pretensión de fundamentarse sobre la verdad de hecho. Pero la herida es mucho más profunda y afecta a la democracia radical, la democracia como régimen, en la medida que la verdad como consenso o como coherencia se desaloja como problema.

En *La democracia como procedimiento y como régimen*, Castoriadis define a "la democracia como un régimen indisociable de una concepción de los fines de la institución política y de una visión y una aspiración, del tiempo de ser humano que le corresponde". El fenómeno de la desinformación deja al descubierto un sistema político convertido en un conjunto de procedimientos burocráticos más o menos garantistas. Esos procedimientos son mecanismos que *funcionan* sin que sea necesario un cuestionamiento de las finalidades e imaginarios que lo sostiene. En este contexto el sistema de información y comunicación, instrumentalizado desde sus orígenes, se queda sin argumentos para justificar su existencia en el mismo momento que concibe su función como "transmitir" la verdad. Es decir, como transportar unos hechos a través de unos canales convertidos en mensajes hacia la audiencia. El periodismo ha sido retirado y aún los profesionales más conscientes de la situación son arrinconados a la verificación como si fuera garantía de su oficio.

Universidad y comunicación ¿escuela de autonomía?

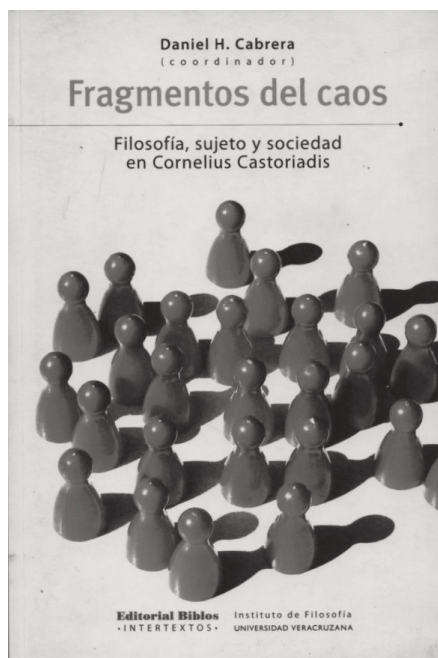
Este panorama pensado desde Castoriadis nos lleva a pensar el papel de la educación, en particular de la educación de los profesionales de la comunicación. Una educación *desde y para* la autonomía. La universidad, como conjunto, hace rato se ha convertido en un sistema de reproducción del mercado empresarial con fines de lucro. Se

ha ido privatizando no tanto en sus matrículas y cuotas (que también) sino, de un modo más imperceptible, en sus estrategias de adaptación al capitalismo informacional. La universidad vive del monopolio legítimo de titulaciones. Los títulos son el último bastión donde se ha refugiado para resistir su pérdida de poder por la *desintermediación del conocimiento*. El conocimiento puede adquirirse a través de algún medio en internet de manera segura, entretenida, de acuerdo a mis necesidades y horarios. ¿Qué hará la universidad cuando *Google* o *Amazon* puedan emitir titulaciones oficiales?

Ahora la estrategia de la universidad consiste en la elaboración de procedimientos eficientes según el modelo empresarial de calidad. Se ha transformado en una universidad procedimental. Profesorado, alumnado, titulaciones, estudios, todo debe seguir un conjunto de procedimientos articulados por "expertos" que garanticen la calidad del producto. La discusión política, es decir la discusión sobre los fines de la educación en relación con la transformación de la sociedad está excluida de los Consejos de depar-

tamentos, las Juntas de facultades o los Claustros de universidades. La universidad fabrica buenos profesionales: jóvenes entusiastas que han aprendido recetas para adaptarse de manera flexibles y proactiva a lo que les pidan. ¿Dónde se encuentra la posibilidad de que los profesionales de la comunicación se formen en la interrogación permanente? En la universidad no.

La interrogación radical, lo propio de una subjetividad y una sociedad autónoma, aparece imposible para un sistema comunicacional cuyos actores estudian en universidades procedimentales y ejercen su profesión sin hacer imaginable y pensable el cuestionamiento de las finalidades de su acción y de la sociedad. A pesar de ello hay grupos de profesionales trabajando junto a militantes y activistas en comunicación comunitaria, popular, alternativa, del tercer sector. También hay gente trabajando en software y hardware libre. Todos ellos han encontrado en los márgenes modos de alentar una brecha de cuestionamiento de las representaciones, afectos e intencionalidades que facilite las condiciones para la autonomía.



Lutter! entrevista a Cornelius Castoriadis

Marx aujourd'hui

Entrevista aparecida en la revista francesa *Lutter!*, n° 5, 2° cuatrimestre 1983, p. 15-18. *Lutter!* era publicada por la *Union des Travailleurs Communistes Libertaires*

Lutter.- *¿Qué utilidad puede tener Marx en 1983 para los militantes que quieren luchar contra el capitalismo, ya sea el capitalismo occidental o el de las sociedades burocráticas del Este?*

C. Castoriadis.- El término "servir" no es adecuado: un autor no es una herramienta. Marx es un gran autor, y como a cualquier otro gran autor, no hay que leerle para descubrir un dogma, una verdad definitiva, hay que leerle reflexionado y de manera crítica, así se entiende lo que es pensar, se descubre otras maneras de pensar y de criticar el pensamiento.

Sin embargo, en este aspecto, Marx es un autor particularmente difícil e incluso particularmente "peligroso", particularmente "engañoso", para empezar porque se engaña a sí mismo. Se trata de un autor que ha escrito muchísimo, no son ni muy homogéneos ni muy coherentes. Es un autor muy complejo y, por último, es un autor contradictorio.

¿Por qué es contradictorio o "antinómico"? Lo es por que Marx aporta una inspiración, una intuición, una idea, una visión relativamente nueva: los seres humanos hacen su propia historia, "la emancipación de los trabajadores será obra de los trabajadores mismos". Dicho de otra forma: la fuente de la verdad, especialmente en el ámbito político, no debe buscarse en el cielo ni en los libros, sino en la actividad viva de las personas realmente existentes en la sociedad. Esta idea puede parecer simple o incluso banal, pero tiene multitud de consecuencias cruciales, aunque Marx nunca llegó a expresarlas. ¿Por qué no pudo hacerlo? No pudo porque, simultáneamente, y por tanto desde su juventud, le dominaba el fantasma de la teoría total, acabada, completa. No era una pasión por el *trabajo* teórico, sin duda indispensable, sino una pasión por el *sistema* definitivo.

Así, ya desde *La ideología alemana*, se presenta como el teórico que ha descubierto la *ley* de la sociedad y de la historia: ley de funcionamiento de la sociedad, ley de sucesión de las formaciones sociales en la historia, más tarde las "leyes de la economía capitalista", etcétera.

Este segundo elemento, al que podríamos denominar el elemento teoricista o especulativo, domina desde el comienzo el pensamiento y la actitud de Marx, relegando el otro elemento a frases lapidarias y enigmáticas. Por ese motivo pasará lo esencial de su vida adulta, tres años, intentando acabar un libro, *El Capital*, con el propósito de demostrar teóricamente el derrumbe inevitable del capitalismo a partir de consideraciones económicas. Evidentemente no lo logró y no concluyó *El Capital*.

Esta segunda posición es falsa y es incompatible con la primera. O bien hay *leyes* de la historia, en cuyo caso una verdadera actividad humana sería imposible, salvo en todo caso como técnica, o bien los seres humanos hacen en verdad su propia historia, y en tal caso la tarea del trabajo teórico no sería descubrir las "leyes" sino elucidar las condiciones que encuadran y limitan esta actividad, las regularidades que pueda presentar, etc.

Sin embargo, esa segunda posición es la que permitió que Marx y el marxismo jueguen un papel tan importante y tan catastrófico sobre el movimiento obrero. Se ha buscado y creído encontrar en Marx verdades establecidas; se ha creído que todas las verdades, o al menos las más importantes, estaban ya en Marx y que no vale la pena pensar por sí mismo, o incluso que hacerlo sería peligroso y sospechoso. Esa posición también ha legitimado a la burocracia de las organizaciones obreras autodefinidas como marxistas, colocándose en la posición de intérprete oficial y autorizado de la ortodoxia socialista.

Es necesario y muy importante entender que si esta pretensión de Marx y el marxismo de representar la verdad científica ha tenido el éxito que ha tenido no se debe a que haya violentado a la gente, sino que responde a algo que las personas buscaban y que siempre buscan. Y ese "algo" corresponde de forma muy profunda a la *alienación*, a la *heteronomía* de las personas, que sienten la necesidad de una certeza, de una seguridad psíquica e intelectual, a lo que

corresponde una tendencia a descargar la tarea de pensar sobre otro que nos diga "yo pienso por vosotros". Y además está ahí la teoría la seudogarantía proporcionada por la teoría: "nuestra teoría demuestra que el capitalismo se derrumbará fatalmente y que, tras él, le sucederá el socialismo". Esa fascinación por la "ciencia" fue característica del siglo XIX, pero sigue vigente. Una fascinación tanto más fuerte en la medida que esa extraña "ciencia", el marxismo, pretende tanto ser "objetiva", independiente de deseos, aspiraciones, etc., de quienes la profesan y, al mismo tiempo, al modo de prestidigitador que saca un conejo de su chistera, "produce" un estado futuro de la humanidad que corresponde a nuestras aspiraciones y deseos: "leyes de la historia" que garantizan que la sociedad del porvenir será necesariamente una "buena sociedad". Digamos de paso que resulta estrambótico ver a todos los marxistas interminablemente ocupados en "interpretar" tal o cual aspecto de la teoría de Marx sin plantearse, ni una sola vez, la pregunta "marxista" por excelencia: ¿cómo el marxismo ha *funcionado efectivamente* en la historia efectiva y *por qué*? Este simple hecho les descalifica radicalmente y definitivamente.

Lutter.- *Hay por tanto en Marx un aspecto totalitario en la concepción misma de la teoría, de su naturaleza y de su papel. Pero los libertarios tienen la costumbre de condenar el marxismo de una manera global y bastante apresurada viendo en él el fundamento teórico de lo que se puede denominar el socialismo autoritario (leninismo, estalinismo, etc.). ¿Pero en Marx no habría, en tu opinión, categorías y nociones teóricas que podrían ser útiles en la lucha autogestionaria?*

C. Castoriadis.- La relación de Marx con el nacimiento del totalitarismo es un asunto muy complejo. Yo no hablo de una teoría totalitaria. El totalitarismo es un régimen político y social. Y no pienso que Marx fuera totalitario ni "el padre" del totalitarismo. De Marx no ha "salido" solo el leninismo-estalinismo, también salió, antes, la

socialdemocracia, de la que se puede decir todo lo que se quiera pero no que es una corriente totalitaria. Para que naciese el totalitarismo fue necesaria una multitud de otros ingredientes históricos. Uno de los ejemplos más importantes de esos ingredientes fue la creación del *tipo* de organización totalitaria por Lenin, con el partido bolchevique y el papel que se le otorgó en el Estado y en la sociedad rusa a partir de 1917. En ese sentido, el verdadero "padre" del totalitarismo fue Lenin.

Pero es cierto que algunos de esos ingredientes proceden de Marx y de su teoría. He intentado demostrarlo en textos publicados en *Socialisme ou Barbarie* en 1959 ("Prolétariat et Organisation") y en 1964 ("Marxisme et théorie révolutionnaire", republicado ahora como primera parte de *L'institution imaginaire de la société*).

El primero de esos ingredientes ya presentes en Marx es el mismo lugar dado a la teoría como tal. Como ocurre en la filosofía hegeliana, la teoría de Marx se presenta como la "última teoría", tomando el lugar del "Saber absoluto" en Hegel. Claro está que los marxistas protestan y juran que no piensan eso. Pero hay que fijarse en lo que *hacen*: pueden hablar sobre la "dialéctica", la "relatividad", etc., pero su "trabajo" consiste siempre en interpretar, corregir, completar, mejorar, etc., el "pensamiento de Marx", como si, en general, hubiera que *someterse* a ese pensamiento para siempre. Lo que verdaderamente hacen es afirmar que lo esencial de la verdad para nuestra época ya ha sido dicho por Marx. Esto lleva a resultados grotescos, por ejemplo en el ámbito económico. Ha pasado más de un siglo desde que Marx concibiese y formulase sus ideas y análisis, pero se sigue intentando demostrar a toda costa que Marx tenía razón y la tasa de ganancia tiende a disminuir, etc. Como si no se tratase de constatar y comprender lo que ocurre en la economía real, sino de salvar algunas proposiciones de Marx.

Ahora bien, esta posición de la teoría como "última teoría" y, de hecho, como Saber

Absoluto, no es algo exterior que podría retirarse conservando el resto. Es el propio contenido de la teoría lo que arrastra y exige esa posición. En efecto, la teoría de Marx afirma que el proletariado es la "última clase" de la historia y que a cada clase le corresponde una concepción que expresa "verdaderamente" sus intereses o su papel histórico. O bien el marxismo no es nada o bien la única o verdadera teoría del proletariado, que a su vez serían la "última clase" de la historia.

Y si esta teoría es la expresión teórica de la situación histórica del proletariado, cuestionarla equivale a oponerse al proletariado, convirtiéndose en un "enemigo de clase"... (lo que ha sido dicho y practicado millones de veces). ¿Y que pasa si X, Y, usted, yo o un obrero no está de acuerdo? Pues bien, se dirá que "él mismo se coloca fuera de su clase", se pasa al lado del "enemigo de clase". En esto se comprueba que una componente fundamental del marxismo es absolutamente inaceptable para un movimiento obrero democrático, para un movimiento revolucionario democrático. Pues la democracia es imposible sin la libertad y la diversidad de opiniones. La democracia implica que nadie posea una *ciencia* mediante la cual se pueda afirmar, en el ámbito político, "esto es verdadero" y "esto es falso". De otro modo, aquel que "poseyese" esa "ciencia" podría, y *debería*, ocupar el lugar del cuerpo político, del soberano.

Eso es exactamente lo que ha ocurrido, en el plano ideológico, con los partidos leninistas. Más en general, la burocracia que dirige los partidos obreros desde la II Internacional se legitima ante sí misma y ante los obreros a partir de la idea de que "nosotros poseemos la verdad, la teoría marxista". Ahora bien, una teoría siempre es palabras y frases, que necesariamente tienen varias significaciones posibles y que por tanto necesitan una *interpretación*. Pero una interpretación también son palabras y frases que necesitan ser interpretadas, y así sucesivamente... ¿Cómo parar esa

cadena indefinida? Las Iglesias, una vez pasado bastante tiempo, dieron una respuesta a ello: definiendo una interpretación *ortodoxa* y, sobre todo, creando una instancia *real* que encarne la ortodoxia, la garantía y la "defienda". Sin embargo, suele pasarse por alto que esta monstruosidad reaccionaria, la idea de una *ortodoxia* y de custodios *reales* de la ortodoxia, se abatió sobre el movimiento obrero y le sojuzgó con el marxismo, por el marxismo y gracias al marxismo. En cuanto a eso el leninismo ha sido mucho más consecuente que la socialdemocracia, a lo que debe que su "éxito" fuera mayor.

Otro ejemplo, que ha jugado un papel enorme en la legitimación de la burocracia leninista-estalinista y de los discursos de los cripto-estalinistas y de sus compañeros de ruta que han ocultado los horrores del régimen estalinista: el materialismo histórico dijo que a cada etapa de desarrollo de las fuerzas productivas corresponde un régimen social y que, por tanto, la instauración del socialismo depende de un grado "suficiente" de desarrollo de las fuerzas productivas. Por tanto, por más que Stalin aterrizase, asesinasen y enviase a millones de personas a Siberia, construyó a pesar de todo fábricas, las bases materiales del socialismo, por lo que, con un desarrollo "suficiente" de la producción desaparecerán todos esos fenómenos desgraciados, debidos al "retraso" de las fuerzas productivas. Aún hoy, si raspas superficialmente a un comunista eso mismo es lo que dirá. Y todo esto deriva del *contenido* de la teoría marxista: en ella, el socialismo no es visto como un proyecto histórico y político, como la actividad socialmente arraigada de un gran número de personas con el objetivo de modificar la institución de la sociedad, sino como resultado de un movimiento objetivo de la historia encarnado en el desarrollo de las fuerzas productivas.

Lutter.- *¿Pero hay o no hay en esta teoría algo que pueda servir para el combate por la autogestión obrera?*

C. Castoriadis.- Usaré el ejemplo que

mejor conozco: el mío. Yo era marxista cuando empecé a escribir sobre la autogestión, la gestión colectiva de la producción y de la vida social, ya desde el primer número de *Socialisme ou Barbarie*, en 1949. Y pensaba que la idea de gestión obrera colectiva era la expresión concreta y necesaria de la concepción marxista del socialismo. Pero pronto, al intentar desarrollar esta idea, en "Le contenu du socialisme", a partir de 1955, me di cuenta de que era muy incompatible con Marx y que, en ese aspecto, Marx no podía "servir" para nada.

Cuando se quiere desarrollar la idea de la gestión obrera, de la gestión de la producción por los productores, se tropieza rápidamente con la cuestión de la técnica, sobre lo que Marx no ha dicho nada. ¿Qué crítica de la técnica capitalista han hecho Marx y los marxistas? Ninguna. Lo que ellos critican es la malversación de esa técnica en beneficio de los capitalistas, pero esa técnica, en sí misma, les parece indiscutible.

¿Hay en Marx una crítica de la organización fabril capitalista? no. Sí, es cierto que denuncia sus aspectos más inhumanos y más crueles. Pero para él esa organización encarna la racionalidad, que a su vez está completa y necesariamente dictada por el estado de la técnica y no puede ser cambiada. Por eso pensaba que la producción y la economía pertenecerán siempre al dominio de la necesidad y que el "reino de la libertad" solo podrá edificarse fuera de ese dominio, reduciendo la jornada de trabajo. Eso es como decir que el trabajo como tal es esclavitud y que nunca podrá ser un espacio de despliegue de la creatividad humana.

De hecho, la técnica contemporánea es, sin lugar a dudas, *capitalista*, no es neutra. Está modelada según objetivos específicamente capitalistas y que no son reducibles al aumento de la ganancia, sino que sobre todo pretenden eliminar el papel humano en la producción, la servidumbre de los productores ante el mecanismo impersonal del proceso productivo. Por esa razón, en tanto que esa técnica prevalezca no podrá

hablarse de autogestión. La autogestión de una cadena de montaje por el obreros que están en ella es una siniestra chanza. Para que haya autogestión hay que romper la cadena. No digo que haya de destruir mañana todas las fábricas existentes. Pero marcharía rápidamente hacia su muerte si no abordase inmediatamente la tarea de cambiar conscientemente la técnica para modificarla y permitir a las personas, como individuos, como grupos, como colectivos de trabajo, tener acceso al dominio del proceso productivo. Pues personas que trabajan en una cadena seis días a la semana no pueden disfrutar, como pretendía Lenin, de "Domingos de libertad soviética".

Marx no hizo ni *podía* hacer esta crítica de la técnica, lo que está muy vinculado a su concepción de la historia: como para Hegel ocurría con la Razón o el Espíritu del mundo, para Marx lo que hace avanzar la historia es la "racionalidad" encarnada en la técnica (el "desarrollo de las fuerzas productivas"). Por tanto, si queremos pensar en una perspectiva autogestionaria, de autonomía, de autogobierno de las colectividades humanas, Marx y el marxismo funcionan como enormes bloques macizos que cierran el camino.

Lutter.- Sin embargo, la impresión que se saca de tus escritos -que ciertamente se desarrollan en el tiempo y dan muestra afortunadamente de un pensamiento que evoluciona- es que a la vez que haces una crítica muy corrosiva del marxismo también utilizas varias categorías forjadas o al menos organizadas por Marx. Así, por ejemplo, cuando demuestras que los países del Este son sociedades de explotación.

C. Castoriadis.- Diré una vez más que Marx es un autor muy importante, pero que en la historia greco-occidental hay quizá otros treinta o cuarenta autores también importantes, de los que utilizamos constantemente sus ideas, sus métodos, etc., sin por ello proclamarnos platónicos, aristotélicos, kantianos, etc. Desde ese punto de vista, no hay razón para privilegiar a Marx. Si él tiene un privilegio es únicamente en

cuanto al primero de los elementos contradictorios que señalé al comienzo, esto es, en la medida que se da cuenta de que las formas sociales e históricas son creadas por la viviente actividad humana; aunque no es casualidad que no lo diga en esos términos. Y también porque no se limita a esperar el resultado de la siguiente fase de esta actividad, sino toma posición políticamente, quiere ser parte activa de este movimiento o hacerse cargo de él, aunque en esta última formulación se vislumbra ya la siniestra ambigüedad de la que su posición está preñada. Tener un proyecto político e intentar ver en que medida ese proyecto es alimentado e impulsado por la realidad histórica -por la lucha obrera contra el capitalismo-, esa es la originalidad, la singularidad absoluta de Marx. Personalmente, a través de ella aún siento un vínculo particular con Marx, él me lo enseñó, o yo lo encontré a través de él. Pero eso no es marxista.

Cuando nos sumergimos en el contenido, es evidente que varias nociones adelantadas por Marx forman parte desde hace tiempo de nuestro pensamiento. Pero incluso en ello hay que ser crítico e ir más lejos. Por ejemplo, en mi texto "Le régime social de la Russie" (*Esprit*, julio-agosto 1978, reproducido luego por la editorial "Le vent du ch'min"), donde resumí en forma de tesis esenciales lo que había escrito sobre Rusia desde 1946, la exposición comienza con una parte de alguna forma pedagógica, al uso de los marxistas, utilizando las nociones de relaciones de producción, de clases en tanto que definidas por su posición en esas relaciones, etc., para así decirles "si sois verdaderamente marxistas, debéis reconocer que el régimen ruso es un régimen de explotación, que en Rusia existen clases, etc. Pero inmediatamente después muestro que ese análisis es completamente insuficiente. Por que, por ejemplo, la servidumbre política total de la clase obrera en Rusia transforma completamente su posición, incluso en cuanto a las relaciones de producción. Esto tiene mucho alcance: independientemente del caso concreto de

Rusia, tiene implicaciones muy relevantes conceptuales y metodológicas, pues significa que no puedo definir la posición de una categoría social en las relaciones de producción considerando solo las relaciones de producción. A partir de eso, comienzan a desmoronarse las ideas de "determinismo histórico", de determinación de las "superestructuras" por las "infraestructuras" y de la política por la economía.

Lutter.- *Tu pensamiento sobre Marx, entonces, puede resumirse diciendo que es un autor importante, útil en varios aspectos, pero que es inútil referirse a él como sistema de pensamiento constituido. Digamos que para ti queda hoy muy relativizada la utilidad de Marx.*

C. Castoriadis.- Desde hace largo tiempo me desconcierta y me sorprende la paradoja tragicómica presente en personas que se pretenden revolucionarias y que quieren transformar el mundo pero que, al mismo tiempo, buscan agarrarse a cualquier precio a un sistema de referencia, y que se sentirían perdidas si perdiesen ese sistema o al autor que les garantiza la verdad de lo que piensan. Es imposible no darse cuenta de que se colocan a sí mismas en una posición de servidumbre mental respecto a una obra ya existente, dueña de la verdad, hacia la que bastaría con interpretarla, pulirla, etc. (de hecho, remendar).

Tenemos que crear nuestro propio pensamiento a medida que avanzamos, aunque ciertamente eso se hace siempre en relación con cierto pasado, cierta tradición. Tenemos que dejar de creer que la verdad fue revelada de una vez por todas en una obra escrita hace 120 años. Es crucial que esta convicción penetre en las personas, muy especialmente en la juventud.

Hay otra cosa también muy importante. Es imposible ahorrarse hacer balance histórico del marxismo, de en lo que este se ha convertido efectivamente, de cómo ha funcionado y funciona aún en la historia real. Está, en primer lugar, el propio Marx, ya antinómico, más que complejo, y más que criticable. Luego está el marxismo sin

comillas, de autores o corrientes que se reclaman de Marx e intentan interpretarle honestamente y son seriedad (como Lukacs hasta 1923, o la Escuela de Francfort); por otra parte, este marxismo ya no existe. Y después está el "marxismo", que en la realidad histórica es lo que ha quedado masivo y aplastante, el "marxismo" de los Estados burocráticos, de los partidos estalinistas, de sus diversos apéndices. Este "marxismo" juega un papel enorme y es el único con un papel efectivo. En Europa y en el Tercer Mundo sigue atrayendo a personas que quieren hacer algo contra la horrible situación de sus países y sigue captándolas para movimientos que confiscan su actividad y la desvían hacia el establecimiento de regímenes burocráticos, dando siempre una cobertura de legitimación al régimen ruso y a sus proyectos expansionistas.

Lutter.- *Es verdad, pero hay un problema. La necesidad psicológica de seguridad en los militantes existe, pero solo es un aspecto del problema. Cuando se es revolucionario preocupado por la transformación del mundo, se necesitan herramientas. No podemos limitarnos a confrontarnos al mundo, a tener los ojos muy abiertos y afinar nuestras orejas intentando comprender de manera subjetiva. Más allá de las críticas que haces, y que compartimos, se plantea el problema de las referencias, de los elementos a desbloquear. De hecho, ese es el proceso en que te implicabas al escribir L'Institution imaginaire de la société, cuya primera tercera parte se consagra a un balance crítico del marxismo. Hoy hay, como poco, un vacío real.*

C. Castoriadis.- No digo que haya que comenzar haciendo *tabla rasa*. Nadie lo hace ni nadie puede hacerlo. Cada persona, en cada momento, lleva consigo un conjunto de ideas, convicciones, lecturas, etc. De lo que se trata es de desembarazarse de la idea de que hay, *a priori*, una teoría en posición privilegiada. Cuando escribía el comienzo de *L'Institution* ("El marxismo, balance provisional") aspiraba, entre otras

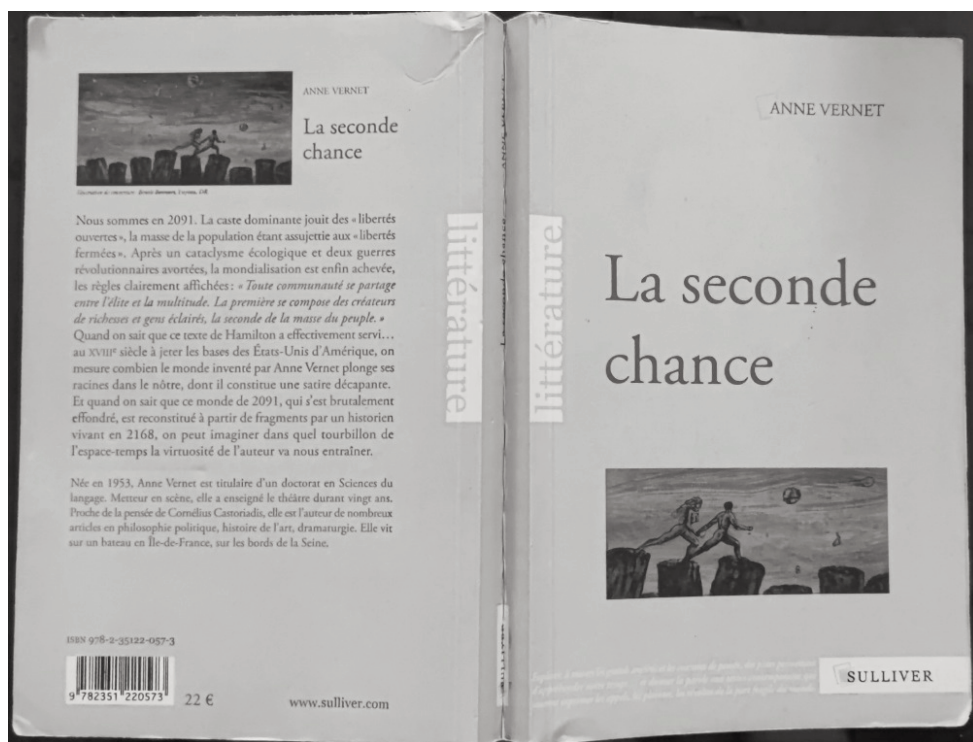
cosas, a destruir esa idea, pues estoy convencido de que impide reflexionar con lucidez.

Pero consideremos seriamente el problema que has planteado. En efecto, necesitamos orientarnos en el mundo contemporáneo. Tenemos necesidad de elucidar nuestro proyecto de una sociedad futura: ¿qué queremos?, ¿qué quiere la gente?, ¿qué implica ese proyecto? ¿cómo sería realizable? ¿qué nuevos problemas plantearía? ¿qué contradicciones podría hacer surgir?, etc.

Sobre esto Marx no tiene nada que decirnos; *estrictamente* nada, salvo que hay que abolir la propiedad privada de los medios de producción, lo que es exacto, a condición de saber exactamente que quiere eso decir (¿acaso no se sigue presentando a las "nacionalizaciones" como socialismo?). Y hay otros problemas. Evidentemente, hay que excluir toda colectivización forzosa. En el fondo, las ideas que aún hoy nos resultan pertinentes en cuanto que revolucionarios ya habían sido formuladas por el movimiento obrero antes de Marx, entre 1800 y 1848, principalmente en los periódicos de los primeros sindicatos ingleses y en los escritos de los socialistas franceses.

Cuando queremos orientarnos en el mundo social contemporáneo, tal y como existe, el objeto esencial, central en cuanto a estructuras de poder, económicas e incluso relacionadas con la cultura, es a todas luces la burocracia, los aparatos burocráticos. ¿Qué puede decirnos Marx sobre ello? Nada. Menos que nada, peor que nada: a partir de lo que ha dicho, los trotskistas han podido intentar eludir el problema de la burocracia: "todo el problema es la propiedad del capital, no la burocracia, la burocracia no es una clase...". cada vez está más claro que el problema es la burocracia, no "el capital" en el sentido de Marx. Y no hablo solo de la burocracia frente a nosotros, como capa dominante, sino también de la burocracia "entre nosotros", la enorme y angustiosa pregunta que nos plantea la burocratización perpetua y perpetuamente renaciente de todas las organizaciones, sindicales, políti-

cas u otras. Esa es también una de las experiencias cruciales desde hace un siglo. Y sobre esto Marx y el marxismo no tienen nada que decirnos, más bien nos ciegan. En el marxismo no hay un medio para pensar una burocracia que nace de una diferenciación organizativa y política, como la burocracia obrera, y que persigue objetivos propios, haciéndose, por así decirlo, "autónoma" hasta apropiarse para su propia cuenta del poder y del Estado. Tal burocracia, según el marxismo, no debería existir, ya que no tiene sus raíces en las relaciones de producción. Y tanto peor sea para la realidad, ya que el estalinismo, sin embargo, existe.



Anne Vernet-Sevenier

¿Significación del valor o de la valencia?

La autora es psicoanalista y doctora en Ciencias del Lenguaje. Participa en Quatrième Groupe OPLF y en la Association Internationale des Interactions de la Psychanalyse A2IP

Traducción del capítulo 6 de *Le Monde des hommes sensés (sur les traces de Castoriadis & Aulagnier)*

<https://www.plumesdujoa.com/le-monde-des-hommes-senses>

©2014 Anne Vernet - plumesdujoa.com

Notas de la autora como (x); notas de traducción como (ntx)

vernet.sevenier@orange.fr

El diablo ha encontrado la casa vacía y ha entrado dentro (1)

Corresponde al "Yo" la tarea de elaborar una conducta social y creativa armonizando, en lo posible, lo autogenerado del proceso originario y lo *heterónomo* (nt1) del imaginario primario (nt2), el principio del placer y el principio de realidad, dentro de la doble constricción de, por un lado, la estructura inconsciente (los traumas y lo reprimido) y de los mandatos sociales, por otro; y esto tiene que hacerlo bajo la presión de la urgencia propia de un tiempo ya disminuido a lo largo de un montón de "edades" predefinidas de su vida...

El problema del "futuro del yo" planteado por Aulagnier -el conocimiento del Yo sobre sí mismo como proyección en el futuro a partir del *Yo entendido como historiador de su propia historia* (2)- es verdaderamente la cuestión fundamental de la organización social (como demuestra la prohibición universal del incesto, prohibición *psíquica* fuera de la cual el futuro del "Yo" queda prisionero de la influencia del progenitor, es decir del pasado, y no puede apropiarse del tiempo: su propio tiempo, su devenir autónomo).

Sin embargo, en ninguna parte, salvo *a contrario* por el tabú citado, se inscribe esta necesidad [de autonomía] como un "valor": a duras penas es tolerada en los márgenes de un fondo colectivo esencial que borra en general las asperezas singulares o, si se ve obligado a tenerlas en cuenta, lo hará exaltándolas como expresiones de genialidad o estigmatizándolas como monstruosidades.

"Libro de cuentas, vara de medir y balanza: guárdalos para tiempos de escasez" (3)

La juventud solo puede "crear" en la pulsión erótica; la vejez, en la renuncia a ella. Cada generación descubre y vuelve a empezar el mundo por sí misma y para sí misma, desde cero. Ella maneja su creación en el encuentro, pero bajo una autoridad externa y en contradicción con el hecho cultural de que el mundo desconocido que la educa no la esperó y no la espera a menos que, de alguna manera, ella, *ese individuo* de esa generación, dé prueba (¡póstuma!) de su necesidad. En verdad no hay para la psique otro sentido del *Ananké* (necesidad, menester, destino) que este. Y el mercado lo sabe muy bien, apostando su longevidad a la eterna "efimeridad" de la juventud. No porque la juventud sea bella, o más dotada, o mejor, o un valor cardinal, no: simplemente porque siempre es la edad más rentable, la de borrón y cuenta nueva, la de la amnesia y volver a empezar.

¿Dijiste revolución?

Esta vez queda muy claro que el mundo no nos espera a quienes a él venimos. Y ese es el segundo trance mortal -repetición de la ausencia originaria como muerte virtual-, negación del encuentro que la psiquis recibe de lleno desde el instante en que en ella puede decirse, acontecer y establecerse en el "Yo" instituyente. *Mundo. Mónada*. Solo una vocal (nt3). Todo se juega sobre esa minúscula *alpha*: o se la suprime y nos cosifica, o ella impone la locura. Segunda muerte. Iniciación, dicen las culturas, ¿realmente pasan estas frente al adolescente que se aniquila?

"El destino del niño le llega fijado, su vida no le pertenece, porque es portador del éxito de otro, incluso de dos otros. A veces va más allá y *el fenómeno se extiende al ámbito de las expectativas de la sociedad*, sobre todo si el control de la natalidad impone un hijo único, como es el caso de China, que vive actualmente un importante aumento de los suicidios de niños y adolescentes" (4).

Generación sacrificada. Entonces, ¿hay generaciones terminales, de transición, inaugurales o asentadas? E, inevitable-

mente, ¿hay generaciones sacrificantes? ¿Podríamos decir también *poblaciones sacrificadas*?

Significaciones imaginarias sociales: "*Es significativo -aunque no lo explica todo- que la palabra 'social' sea de origen romano y no tenga equivalente en la lengua ni en la filosofía griega*" (5). ¿Con qué autonomía, individual y colectiva, soñaba Castoriadis apoyándose en el germen griego que, por desconocer el "socius" -el aliado o compañero subalterno, "el que sigue a otro"-, inventó la democracia?

¿Existe una significación social imaginaria del valor, del criterio mismo, de un criterio social, universal, nuclear, del valor que confiere valor a todos los demás?

Extrañeza de sentido: siguiendo el ejemplo de la Significación "muerte" que, limitando el sentido no lo anula (así como lo originario no abole ni lo que lo limita ni su propia permanencia), el "valor" se impone como significación cardinal... pero sin otro contenido ni sentido que el de *las instituciones* que apelan a él para imponer *los suyos*. Autómata de la heteronomía.

"Nunca se habla sobre el propósito de la vida animal. La pregunta sobre el propósito de la vida humana se ha planteado innumerables veces; nunca ha recibido una respuesta satisfactoria. Tal vez no la tenga. Si se probara que la vida no tiene propósito, *perdería todo valor a nuestros ojos*" (6).

Ananké

El hecho de que el inconsciente ignore los contrarios (o, al menos, los ordene de manera diferente) lo ancla a lo originario. En tanto que tal convocará -o bloqueará- las crisis, conversiones y otros renacimientos a través de los cuales se impone lo que cabe denominar *el deber de vivir*.

"(La obligación) de triunfar impuesta al hijo es una especie de 'asesinato del alma', en el sentido [...] de un encerramiento injustificado, porque si la cumple el sujeto vivirá por procuración de otros y si fracasa no le quedará otra salida que la autodestrucción en la que de nuevo será portador de la amargura" (7).

Así, incluso la amarga necesidad (que el psiquismo se da como ley por sus propios recursos), nuevamente impuesta desde el exterior, esta vez por la ley que el mundo asigna a sus habitantes, será, incluso bajo forma letal, al menos en parte *aceptada en tanto que reconocida*, al mismo tiempo que será *odiada como una injuria mortal*, por ser una negación de la autocreación originaria: "La realidad, para el sujeto, nunca es otra cosa que el conjunto de definiciones de ella dadas por el discurso cultural" (8).

Lacan lo había visto: la necesidad psíquica de la ley (que aún no es la autonomía en sí misma pero plantea su prototipo) preexiste a la intrusión de la ley exterior (heteronomía). Es lo que obliga a la psique a renunciar a sí misma para sobrevivir y luego hacerse capaz, o no, de aceptar la ley externa. Es esta misma necesidad la que, bajo la forma de una "ley externa", establece entonces lo *ensídico* (las definiciones lógicas) como principio de realidad.

Zaltzman hace una advertencia que da eco a lo Real de la muerte: "El registro de la necesidad y el trabajo que impone al aparato psíquico pertenece a Tánatos" (9). Esta necesidad, esta "protoautonomía", este ejercicio de la ley es lo que nos separa de la pulsión de muerte para repelerla. Quizás Lacan también intentaba bloquear esta pulsión reforzando la "total-heteronomía" de la ley, así como la madre de Duras se empeñaba en conjurar la tempestad: "Desde el primer año cultivó la mitad de la concesión. Esperaba que esta primera cosecha fuera suficiente para compensarle gran parte de los gastos de construcción [...]. Pero la marea de julio irrumpió en la llanura y ahogó la cosecha. Creyendo que solo había sido víctima de una marea particularmente fuerte, y a pesar de que la gente del llano trató de disuadirla, al año siguiente la madre volvió a intentarlo. El mar volvió a subir..." (10).

El devenir colectivo está, hasta el presente y dentro de su obstinación en cierta negación, estructurado de tal manera que no podemos evitar alzar barreras inútiles.

"Cada vez que la idea del mundo corre el riesgo de vacilar, de manera imprevista e incontrolable, el funcionamiento psíquico corre el riesgo de no poder encontrar más que una imagen del mundo próxima a lo originario" (11).

Entonces los valores caen. Todo lo que queda en nuestras manos es la ira, radical, ciega. El valor *vacío* que aúlla, el valor desnudo, detrás de todos los derrumbes: "Por fin ella se había levantado y la había golpeado con los puños con todas las fuerzas que le quedaban. Con toda la fuerza de su derecho, con toda la de su duda. Mientras la golpeaba, había hablado de los bloqueos, de la banca, de su enfermedad, del techo, de las clases de piano, del catastro, de su vejez, de su cansancio, de su muerte. [...] Llevaba así unas buenas dos horas... Ella seguía golpeando como si la empujase una necesidad que no cedía..." (12).

Nuestros dolores deben tener un propósito, y el placer no es suficiente. Saber que nuestras instituciones también son mortales le da al "valor de todo valor" una evanescencia que enloquece nuestras mejores intenciones. El valor se desvanece en la regresión: siendo, hoy, la única institución aún capaz de imponer a todos la denegación -el "hacer como si" del mundo heterónomo-, el capitalismo pone en juego dondequiera el drama originario, impone a todos el chantaje alimentario, la zanahoria de la supervivencia, en otras palabras, la guadaña de la muerte.

Las figuras y pictogramas pretenden ser los únicos transmisores del sentido. Nos doblegamos y lloramos por nuestros valores en ruinas. Algunos ya no lloran y quieren reinscribir, con loca violencia, un valor que volvería a ser tan ilusorio y mortífero como los medios empleados para ello. "La modificación no destruye lo anterior", escribe Aulagnier. Pero, ¿es dicha pretensión tan aberrante cuando, para apoyarse en ellos, solo encuentran la aberración originaria? ¿Es así porque el mundo, lo colectivo, en el abigarrado esplendor de la gran mentira heterónoma

que alisa nuestro sufrimiento, persiste en querer negarlo?

Suponiendo que la vida humana tenga algún objetivo -no lo digo como huida hacia adelante- pero siendo en todo caso incognoscible, ¿no es entonces necesario abandonar el valor en favor de la *valencia*? (nt4). Determinando simplemente las posibilidades y condiciones del valor, la valencia lo sacaría de la heteronomía al predisponer a admitir valores alterados, "otros" valores. Esto implica establecer prohibiciones fundamentales, afirmando así con firmeza las *negaciones vitales* exigidas por la *Verneinung* (nt5) social, pero excluyendo de esta negación la *alteridad*, contrariamente a las tradiciones identitarias heredadas.

"La negación es una forma de tomar conciencia de lo reprimido; en realidad supone ya una anulación de la represión, aunque no, desde luego, una aceptación de lo reprimido. Vemos cómo la *función intelectual se separa aquí del proceso afectivo* [...] Por medio del símbolo de la negación, el pensamiento se libera de las restricciones de la represión y se enriquece con contenidos de los que no puede prescindir para su función. [...] Ahora bien, la función de juicio es posible porque la creación de un símbolo de negación permite al pensamiento un primer grado de independencia respecto a los resultados de la represión y, por tanto, respecto a la coerción del principio del placer" (13). ¿Acaso entonces aparecerá lo que en vano buscamos en la unidad forzada, una constelación de estrellas como horizonte de una meta?

"Se trata de las significaciones imaginarias que mantienen junta a la sociedad, y de la *paideia* (nt6) de los individuos [...]. Se trata de destruir el 'valor' económico como protovalor según el cual se regula y funciona la sociedad. Y, más aún, se trata de destruir la significación imaginaria social nuclear, en este campo, de todas las sociedades llamadas "históricas": el de una *jerarquía* entre los seres humanos, cualesquiera que sean su base y su máscara" (14).

"La metafísica llegará a las mentes de las personas a través de la piel. La piel humana de las cosas. La dermis de la realidad" (15).

Notas originales de la autora

1. Paul Claudel, *El intercambio*
2. El Yo, para Aulagnier, es "una instancia psíquica cuya tarea es la representación de producciones ideicas (nt7), un trabajo de dar sentido que no puede existir sin el lenguaje [...] instancia constituida por el discurso pero que no es coextensiva con la psique, mas cuyo advenimiento tiene lugar en una psique habitada por otras instancias y otros modos de representación. Lo que lo define es el *trabajo de autohistorización* mediante el cual opera una construcción/reconstrucción interminable de su pasado que le permite dar sentido a su presente y elaborar un *proyecto* identificador que hace pensable su futuro" (David Benhaïm, *History and Kulturarbeit*, de Piera Aulagnier a Nathalie Zaltzman, *Spirales* n° 177, marzo-abril de 2001, Montreal).
3. William Blake, *Proverbios del Infierno*
4. Sophie de Mijolla-Mellor, *La Mort donnée*, PUF, p. 30.
5. Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, París, Calmann-Lévy 1983 p. 60
6. Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation* (1929), París, PUF, 1986, p. 19.
7. Sophie de Mijolla-Mellor, op. cit. p. 30
8. Piera Aulagnier, *La violence de l'interprétation*, PUF 1975, p. 28.
9. Nathalie Zaltzman, *De la Guérison psychanalytique*, PUF 1998, p. 131.
10. Marguerite Duras, *Un barrage contre le Pacifique*, París, Gallimard 1978, p. 25.
11. Piera Aulagnier, op. cit. p. 79.
12. Marguerite Duras, op. cit. p. 136.
13. Freud, "La Négation" (1925). *Cursivas* de Anne Vernet.
14. *Les Carrefours du labyrinthe* I, Seuil, 1978, p. 413
15. Antonin Artaud, *El Teatro de la crueldad*, primer manifiesto, 1935.

Notas de la traducción

nt1. Castoriadis considera *heteronomía* el estado de la sociedad en el que los sujetos atribuyen origen extrasocial a las leyes que los gobiernan.

nt2. Piera Aulagnier señala tres fases en el proceso psíquico: el proceso originario (producción pictográfica), el proceso primario (producción fantaseada) y el proceso secundario (representación ideica). En cuanto al YO (**Je**), la conceptualización de Aulagnier debe diferenciarse tanto del Yo/Ich como del sujeto dividido de Lacan.

Vernet nos hace algunas consideraciones sobre la dificultad para traducir del francés al español y otras lenguas el "Je" de Aulagnier. En castellano diremos "Yo como" y contestaremos "Yo" a "¿quién hace la comida hoy?", en francés diremos "**Je** mange" pero contestaremos "**Moi**" o *Moi-même*. Siguen, en cursiva, extractos de su comentario. Los límites de la publicación y del traductor impiden más explicación del "Yo/Je" en Aulagnier. *A mi entender, [Je] es un concepto demasiado "franco-francés" y tiende lamentablemente a producir un malentendido en las lenguas que carecen de pronombres personales "conjugadores" [el castellano sí dispone de ellos, yo, tú, etc]. En la concepción de Aulagnier (precedida por Marie Bonaparte] el Je no corresponde al moi [que en castellano traducimos YO, igual que al Je verbal]. Yo también he construido un interpretación de ese concepto del Je, hablando tanto de la función conjugadora como de la conjugada del sujeto, lo que es entendible en toda lengua (y nos remite a la reflexión de Castoriadis sobre la cualidad de la conciencia del ciudadano apto "tanto para gobernar como para ser gobernado"). Esta función (capacidad para conjugar y para aceptar ser conjugado) permite distinguir la función del Moi (Yo) de la capacidad del sujeto para recurrir a una lengua para elaborar su discurso, su palabra, e inscribirlas en el marco de dicho idioma (por el "Je" francés y por la forma verbal conjugada en español, por ejemplo).*

Así, la importancia de la función de conjugación (gramatical y también psíquica) me parece absolutamente crucial para comprender "universalmente" este concepto (también tiene mucha incidencia sobre la vida psíquica infantil, cuando la criatura aborda la lengua materna por ejemplo: este aprendizaje obliga a la función conjugadora a separarse del "Moi", en la psique, ¿y no puede haber futuro sin conjugación!).

Puede citarse también a Gerassimos Stephanatos, psicoanalista griego, amigo y traductor de Aulagnier recientemente fallecido, que propuso "Ego de Logos" para traducir "Je" en griego y en las lenguas donde no existe, recordando de esa manera que esta función se origina estrictamente en el orden del discurso (Aulagnier define el "Je" como "función psíquica que emana del orden del discurso"). Considero que el «Ego de Logos» de Gerassimos es magníficamente adecuado para describir esta función que Aulagnier, tras Bonaparte, identificó con el «Je» francés.

nt3. El traductor entiende que Vernet se refiere al "Objeto a" u "Objeto alfa", concepto psicoanalítico introducido por Lacan.

nt4. En el marco de las aportaciones de Wilfred Ruprecht Bion, quizá podríamos entender aquí "valencia", en analogía a su uso en Física-Química, como "la capacidad que poseen los individuos de combinarse entre sí instantánea e involuntariamente".

nt5. *Verneinung*: negación, mecanismo verbal mediante el cual lo reprimido es reconocido de manera negativa por el sujeto, sin ser aceptado. Freud: "un contenido de representación o de pensamiento reprimido puede irrumpir en la conciencia a condición de que se deje negar".

nt6. *Paideia*: pedagogía o formación cívica.

nt7. *Ideico*: relativo a las ideas.

Discutir sobre la democracia significa discutir sobre la política. Ahora bien, la política no existe siempre y en cualquier lugar; la verdadera política es la resultante de una creación histórico-social rara y frágil. Lo que existe en toda sociedad es lo político: la dimensión -explícita, implícita o quizá casi imperceptible- que tiene que ver con el poder, esto es, la instancia o las instancias instituidas, que pueden emitir mandatos con autoridad, y que, al menos, deben incluir siempre, de forma explícita, lo que denominamos un poder judicial y un poder de gobierno. Pueden existir, ha habido y aquí se augura que habrá de nuevo, sociedades sin Estado, carentes de un aparato burocrático jerárquicamente organizado, separado de la sociedad y en posición de dominio respecto a esta. El Estado es una creación histórica fechable y localizable: Mesopotamia, Este y Sudeste asiático, la Centroamérica precolombina. Una sociedad sin tal Estado es posible, concebible, augurable. Pero una sociedad sin instituciones explícitas de poder es un absurdo, en el que cayeron Marx y los anarquistas.

Cornelius Castoriadis

“La democracia como procedimiento y como régimen”

<http://www.trasversales.net/i38corca.htm>

Nathalie Karagiannis

La Democracia como régimen trágico

Nathalie Karagiannis es socióloga. Investigadora en el Centre d'Estudis sobre Cultura, Política i Societat (CECUPS). Participa en el proyecto TRAMOD: Trajectories of modernity. Texto publicado en *Trasversales*, nº 8, otoño 2007. Ponencia preparada para ser impartida en la Universidad de Michigan. No es el texto completo de la conferencia y faltan las referencias.

No citar sin previo contacto con info@nathaliekaragiannis.com

La tragedia griega hace soportable lo indecible

George Steiner, *Antígona*

I. El enigma de democracia

La democracia resiste tercamente ante la enorme cantidad de literatura escrita sobre ella: sigue siendo un enigma. No pretendo solucionar el enigma, sino mirarlo desde un ángulo que podría aclarar algunos de los motivos por los que la democracia es tan resistente frente a la fija mirada de sus inquisidores. Un ángulo inspirado en Cornelius Castoriadis, que vio la democracia como "un régimen trágico".

¿Qué entendía Castoriadis al usar esa expresión? Por decirlo en dos palabras, vio en la democracia el compendio de la indeterminación que, según él, caracteriza a lo político. Es decir, consideró que la democracia no tiene ningún fundamento exterior a sí misma; en consecuencia, Castoriadis señaló el riesgo inherente a la democracia, el riesgo que siempre acompaña a una situación en la que no todo está bajo control y en la que, por el contrario, todo puede ser cuestionado. En última instancia, esta interpretación incluye también el riesgo de que la democracia se revoque y cancele a sí misma.

¿Por qué mirar la democracia a través de este prisma?

En primer lugar, porque, aunque la democracia siga siendo un enigma, tendemos a tratarla como algo evidente, caracterizable por medio de ciertos sistemas de elección y procedimientos; al decir que es un régimen trágico, la democracia vuelve a transformarse en enigma.

En segundo lugar, y de forma muy estrechamente ligada a lo anterior, porque la democracia puede ser vista provechosamente como un *ethos* (J.Peter Euben) [carácter o inclinación arraigadas como hábito], o como una cultura política (Josiah Ober). Como definición orientada en ese sentido, podríamos decir que la democracia es una tensión entre lo social y lo político, que produce el cambio.

En tercer lugar, porque la idea de lo trágico en la democracia apunta hacia las dificultades que atraviesa y hacia el tema del fin de la democracia, asunto raramente tratado y que, de hecho, nos aporta elementos poco frecuentes respecto a la vida de la democracia. ¿No ha sido tratado antes el fin de la democracia? Si nos referimos al manejo de argumentos sobre los posibles peligros mortales que la democracia encara o a cosas semejantes, han abundado. En resumen, podríamos distinguir tres tendencias. La primera tendencia sigue esta línea: "la democracia no es lo bastante buena". Este razonamiento procede tanto de gente de la derecha como de gente de la izquierda. Entre la derecha, tenderá a colorearse hablando de la falta de libertad, mientras que en la izquierda se tenderá a lamentar las desigualdades. En versiones más complejas, como la de Castoriadis, se tenderá a lamentar la carencia de autonomía colectiva e individual, recurriendo a los *topoi* [categorías] del conformismo generalizado, del populismo, etc.

La segunda tendencia argumenta que "la democracia no es lo bastante eficaz". Se trata de una tesis abiertamente conservadora, incluso cuando procede de quienes se consideran a sí mismos como socialdemócratas (Majone o Scharpf), y tiende a considerar que la eficacia, el tecnicismo y la rapidez de decisión son preferibles al debate. La tercera tendencia también es muy conservadora: se propone frenar el cambio. Albert Hirschman, en *Retóricas de la intransigencia*, ha distinguido tres *topoi* en la argumentación contra el cambio democrático: perversidad, inutilidad, peligro.

"Según la tesis de la perversidad, cualquier acción que se proponga mejorar algún rasgo del orden político, social o económico solo servirá para exacerbar la condición que se desea remediar. La tesis de la inutilidad sostiene que las tentativas de transformación social serán inútiles y fracasarán. Finalmente, la tesis del peligro argumenta que el coste del cambio propuesto o de la reforma es demasiado alto como para

poner en peligro algún precioso logro anterior".

Son caminos muy diferentes para alcanzar el mismo objetivo: impedir el cambio. Las tres vías de argumentación conducen implícitamente hacia el fin de la democracia, aunque las dos primeras dicen que necesitamos cambiar, pues de otra manera la democracia perecerá, mientras que la tercera defiende efectivamente el fin de la democracia oponiéndose a lo que es inherente a ella: el cambio.

Hoy, mi objetivo es recuperar la idea del final de la democracia (el final de su forma), hacerla explícita y darle un giro positivo. Para hacerlo, quiero distinguir la democracia de aquellas situaciones que, por lo general, son asumidas como parte de situaciones extremas y excepcionales de la democracia; en otras palabras, quiero distinguir entre lo que es democracia y lo que no es democracia. Mi objetivo último es articular una forma de entender la democracia como un fracaso parcial y prolongado, y hacer ver que eso es bueno de cara al éxito de la democracia.

¿Por qué quiero hacer esto? Por dos tipos de razones.

- La primera podría ser calificada como estratégica-política. Considerar que la democracia es un fracaso parcial y prolongado permite conjugar la acción de denuncia con la acción emancipatoria. Si digo "no vivimos bajo una democracia, sino bajo una oligarquía" (como hizo Castoriadis), eso me deja poco espacio para la política emancipatoria, fundamentalmente estoy denunciando. Si digo que la democracia es un éxito total porque así lo quiero, como hace Rancière, entonces estoy hablando de modo emancipatorio, pero me olvido de que aunque yo pueda tener una voz que me emancipa, otros no pueden tenerla y de que esta situación tiene que ser denunciada.

- La segunda razón tiende un puente entre lo epistemológico y lo ontológico. Considerar que la democracia es un fracaso parcial y prolongado explica y actualiza la idea de que la democracia no es nada sin el

pensamiento sobre la democracia. Esto no quiere decir, claro está, que la democracia dependa de la filosofía, sino que la práctica del pensamiento sobre la democracia es constitutiva de la cultura política democrática, aunque no es reducible a ella, como los helenistas nos siguen recordando: el pensamiento de Aristóteles sobre la democracia no es la democracia ateniense.

Si la democracia hubiera triunfado totalmente, no intentaríamos resolver su enigma. Si la democracia fuese un fracaso total, no estaríamos autorizados a intentarlo. Tenemos que comprender que la democracia está obligada a seguir siendo un enigma, entre otras cosas porque intentamos pensarla, esto es, porque participamos en el cambio democrático.

Finalmente, tengo que hacer una consideración sobre mi uso de material "griego", a pesar de no ser una helenista. Hay muchos argumentos contra el establecimiento de paralelismos entre la situación actual y aquello que un manojo de machos blancos ya fallecidos pensaron e hicieron hace tantos años (el tamaño de la polis, que permitió la democracia "directa"; las desigualdades; las discriminaciones, etcétera: todo ello puede ser puesto en cuestión, aunque no lo haré ahora). En cambio, me gustaría decir que se puede ver Atenas de manera diferente a la habitual.

Mi opinión y el uso que hoy hago de ella se inspira en gran parte en el trabajo de personas como Josiah Ober, J. Peter Euben, Arlene Saxonhouse o Nicole Loraux, que, aunque tengan discrepancias entre ellos, comparten una visión de Atenas según la cual ésta integraba diversidad y coherencia, tendencias a la expansión y hacia el recentramiento, valores comunes e individualidad, *homonoia* [concordia] filosófica y reconocimiento práctico de la diversidad, "por "temida" que pudiera ser.

II. Democracia - Tragedia

Para poder recuperar "el fin de la democracia" y, en particular, la idea de "democracia defectuosa", utilizo a Castoriadis y a la re-

lación trazada por él entre democracia y tragedia. Les pediré que recuerden tres parejas conceptuales mientras yo abordo dicha relación:

- *hubris* [desmesura, ausencia de autolimitación] y desplazamiento
- mortalidad y final de la forma
- *hamartia* [error trágico] y defecto

La exploración de la democracia como un régimen trágico resultará facilitada si abordamos primero la cuestión de la tragedia como género democrático. Desde hace ya algunas décadas, la tragedia ha sido tratada como un género eminentemente político. Esta opinión se ha basado en tres elementos: conflicto, alternativas y muerte. Según esta perspectiva, el drama trágico en la antigua Atenas llevó al escenario los conflictos constitutivos de la política, las alternativas a la ideología dominante y la idea del límite democrático.

En primer lugar, difícilmente puede cuestionarse que todas las tragedias muestran conflictos. Cualquier ejemplo que tomemos lo confirmará, desde el enfrentamiento de Antígona con Creonte hasta el juicio de Edipo en Atenas. Pero hay dos preguntas más difíciles de contestar.

¿Estos conflictos son siempre políticos? Depende de la interpretación que se haga. Como George Steiner ha demostrado a las mil maravillas respecto a Antígona, hay tantas interpretaciones impresionantes de la tragedia como pensadores de talla. Uno de ellos, Hegel, vio Antígona como una pieza eminentemente política, pero no todos están de acuerdo.

¿El que una tragedia muestre el conflicto político basta para calificarla como democrática? Esto es más fácil de contestar si recurrimos a la contraposición: ¿una oligarquía o, *a fortiori*, una monarquía permitiría las representaciones del rey en las que este *mónos phroneîn* [razonamiento del que cree ser el único que tiene razón] y, al hacerlo, actúa erróneamente e incluso de forma devastadora.

En segundo lugar, puede decirse que la tragedia representa aspectos "alternativos" de

la ideología ateniense, aquellos a los que aborrece o teme, de los que quiere escapar. Una vez más, tal interpretación parece ser confirmada por la tenacidad de los protagonistas trágicos y, en particular, por los tiranos como Creonte. Sin embargo, la posibilidad de que estos dos elementos (conflictos políticos y alternativas políticas) también puedan estar presentes en la comedia crea incertidumbre. La tragedia no puede ser democrática solo por estos motivos, si ambos son aplicables también a la comedia; en tal caso deberíamos decir que lo que es democrático es el drama en general. El tercer elemento que determina el carácter democrático de la tragedia, tal y como planteó Castoriadis, es más contundente. El punto de vista de Castoriadis es que la tragedia es política y expresamente democrática porque presenta los límites del *mónos phroneîn*. La tragedia, dice Castoriadis, "muestra" a su audiencia, por omisión, que las mejores decisiones son aquellas a las que se llega en común. El *mónos phroneîn* es un error, y posiblemente una *hamartia*, un error fatal por el empeño en "hacer lo correcto", y que puede llevar a la *hubris*, la desmesura arrogante, y, como consecuencia, a la muerte, el límite último.

Los aspectos éticos y ontológicos de la *hubris* están en el centro de la relación establecida por Castoriadis entre tragedia y democracia política. En la versión de Castoriadis, lo central es que los seres humanos no saben donde se encuentran los límites que no deberían ser transgredidos. En este sentido la *hubris* es diferente del pecado: es un área en la que frecuentemente uno se encuentra a sí mismo.

El horizonte ético de la *hubris* y de la tragedia es la mortalidad. Los seres humanos, dice Castoriadis, saben muy bien qué les hace diferentes de los dioses: su mortalidad, ya presente en su propia denominación como *thnetoi*, *vrotoi*, mortales. La mortalidad es equivalente a la carencia de esperanza, lo que la distingue radicalmente de otras éticas, de la cristiana por ejemplo, ya que la mortalidad abre el espacio de

libertad en el que se basan la creación de la filosofía y la creación de la política.

La base ontológica de la tragedia está íntimamente unida a su aspecto ético: insiste en el Caos y en la catástrofe que pende sobre los humanos y en los humanos. El vínculo entre la tragedia y su dimensión política reside en los aspectos éticos y ontológicos de la tragedia. La tragedia brota de la democracia, es decir, la tragedia es política y, por tanto, democrática porque constantemente recuerda a la gente la necesidad de autolimitarse y, más específicamente, la radical necesidad o necesaria expresión de la mortalidad. Esta respuesta no puede aplicarse a la comedia, solo concierne a la tragedia. Es una postura muy interesante por una doble razón: toma la tragedia como un todo, contenido y forma, y considera sobre qué supuestos este todo puede funcionar, a la vez que reconcilia las cualidades del ser humano y del ciudadano.

A la pregunta recíproca, "¿Es trágica la democracia?", Castoriadis responde con un repetido y sonoro sí. Veamos cómo funciona su razonamiento. Para Castoriadis, la democracia es la forma política explícita del régimen de la autonomía, su *politeia*. El primer rasgo trágico de la democracia es la autonomía. Al igual que la tragedia, la democracia no tiene ningún fundamento exterior a ella misma. Darse uno mismo sus propias leyes -la realización de esta indeterminación- representa un riesgo, pues desde ese momento solo la propia democracia, nadie más que el *demós*, puede decidir qué le ocurrirá. No hay ninguna otra ley, ninguna ley superior que la que proviene del sujeto de la ley. En el límite, esto significa que la democracia puede decidir autocancelarse.

La autonomía democrática es individual y colectiva. La autonomía colectiva, la participación en la construcción de la ley de la polis y en la definición del bien común es lo que hace de la democracia un régimen más que una mera suma de procedimientos. Esta es la respuesta directa al *mónos phroneîn* de que hablamos antes.

De modo similar, Josiah Ober nos recuerda que *"La ideología democrática ateniense interpretó que la amenaza al orden público, el principal sospechoso de actividad paranómica, transgresora, era la desmesura individual... se consideró que la poderosa desmesura individual podría intentar establecer relaciones jerárquicas dentro de la polis sobre la base de sus propias condiciones, demostrando su capacidad para humillar e insultar a las personas más débiles con las palabras o los hechos, y buscando hacerlo con impunidad. Y si la persona o la clase de personas poderosas que ella representase tenía éxito en el establecimiento de una segura jerarquía 'personal' dentro de la polis, de un espacio social no sometido a la autoridad legal del estado democrático, esto significaría claramente el final de la dominación efectiva del demos; por eso un acto de desmesura perpetrado con éxito sin ser castigado sería caracterizado como 'el derrocamiento de la democracia'"*.

A la hora de evaluar la autonomía, un segundo rasgo trágico de la democracia es su carácter explícito, elemento significativo porque apunta hacia la autoinstitución consciente. Hay autoreflexividad en el proceso instituyente; de nuevo estamos, por tanto, en una situación en la que el sujeto de lo político se da su propia ley y, además, sabe lo que está haciendo y lo expresa (mediante el *logos*). Entonces, dicho carácter explícito se encuentra estrechamente relacionado con la *doxa*, la opinión. Esta interpretación de lo político como democracia conduce a un entendimiento de la política como *doxa* [opinión], no como *episteme* o *techne*, ni ciencia ni técnica. Por consiguiente, el saber lo que se hace y expresarlo abre el espacio para el debate (aun cuando Castoriadis no lo diga así). De ahí se deduce claramente que cualquier ley así adoptada puede ser derogada. Y llevando esto al ámbito general de la propia democracia, su propio régimen también podría ser derogado.

En general, la visión de Castoriadis de la

democracia como un régimen trágico pone el acento sobre los límites de la democracia y sobre su posible final. Castoriadis nunca exploró "el final de las formas", a pesar del reconocimiento de que esto era algo sumamente significativo. Pienso, sin embargo, que su pensamiento sobre el límite democrático en el aspecto trágico es un principio sumamente útil para pensar de nuevo la democracia. Podemos ver este ensayo como un intento de explorar aquello que Castoriadis no exploró. Hasta que la expiación haya tenido el lugar, el héroe trágico está en *hamartia*, colocado en ese punto débil que conduce a la catástrofe.

III. El riesgo de autocancelación de la democracia

Entre los finales posibles de democracia, quiero prestar especial atención a la amenaza de su autorevocación, bien resaltada por los elementos trágicos que acabamos de observar. Esto me interesa porque los casos de autorevocación o autocancelación de la democracia han sido tratados, por lo general, como pertenecientes a la propia democracia, mientras que yo quiero mostrar que en tales casos se produce un desplazamiento o, mejor dicho, que son consecuencia de un desplazamiento, semejante al desplazamiento propio de la *hubris* [al que en lo que sigue denominaremos "desplazamiento hubristico"].

Tomaré dos casos como ejemplo: el estado de excepción y el totalitarismo. El primero, es la autocancelación temporal de la democracia; el segundo, su autocancelación permanente. Frente a lo que se asume habitualmente, mi línea de argumentación principal quiere resaltar que ninguna de esas situaciones puede considerarse una continuación lineal del fenómeno democrático.

a) ¿Estamos en un estado de excepción permanente?

Las reflexiones de Castoriadis sobre la democracia como régimen trágico nunca abordaron el estado de excepción, probablemente porque el tema nunca le pareció candente. Sin embargo, creo que el acento

que puso sobre la autonomía, incluyendo la autonomía colectiva, sobre su carácter explícito y sobre los riesgos que la democracia asume, apuntan hacia situaciones similares. Según Castoriadis, como hemos visto, la democracia no reconoce ninguna norma exterior a ella. ¿Sería el estado de excepción una excepción a esta regla?

La autocancelación temporal de la democracia nos obliga a hacer frente a la paradoja democrática, es decir, a la idea de que solo el *demos* decide quién es el *demos*.

Habrán notado ustedes esta obvia circularidad, teóricamente útil pues nos impide dar por hechas determinadas suposiciones iniciales sobre los orígenes de la democracia. La razón por la que la paradoja democrática tiene importancia para la actual discusión es que no solo muestra que hay un momento en el que la democracia no es democrática -el momento de su origen- sino también que esta arbitrariedad original seguirá dejando una marca sobre la decisión relativa a la pertenencia y a la ciudadanía.

El estado de excepción ilustra estos momentos de liminidad [transición aún ambigua e indeterminada]. En el estado de excepción, toda legalidad -toda normalidad legal- se retira en favor de una situación paralegal, gestionada fuera de la ley. El estado de excepción en sí mismo, sin embargo, es decretado legalmente, aun cuando la mera llamada a hacer algo fuera de la ley nunca pueda ser completamente conforme a la ley. El estado de excepción está dentro y fuera de la ley, al igual que ocurre con el problema planteado por la siguiente frase de la Declaración de Independencia de Estados Unidos (ver Bonnie Honnig y Derrida): *"Sostenemos como evidentes estas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre estos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad"*.

Los escritos de Giorgio Agamben sobre biopolíticas y estado de excepción han sido, merecidamente, muy comentados. En ellos se hace un original trabajo que desta-

ca los aspectos más insólitos de la actual vida política. La definición que Agamben hace de la política es que esta marca la distinción entre lo que es la vida desnuda [*zoe*] y la vida política [*bios*], en contraposición con Schmitt, que vio lo político como aquello que distingue entre amigo y enemigo. El objetivo de Agamben es, entre otros, poner un acento en la marginalidad de estas y otras distinciones, como inclusión/exclusión, excepción/norma, etc. Su interés por los límites y las situaciones límite lo conduce de forma natural hacia el estado de excepción. Agamben no comparte la opinión de quienes creen que el Estado-nación necesita estar por encima de la ley y dicen que en situaciones de emergencia hay una carencia de ley que viene a ser colmada por el estado de excepción. Agamben dice que el propio estado de excepción crea la carencia que luego él mismo llena, y que, al hacerlo, consolida la posición de la norma. Agamben escribe en el contexto de dos famosos autores que han abordado el estado de excepción: Walter Benjamin y Carl Schmitt. La formulación original del estado de excepción en Schmitt lo justifica en términos de la excepcionalidad de las situaciones. Según Schmitt, el estado de excepción interviene porque hay un vacío en la ley que causa que esta no pueda manejar la situación excepcional.

He aquí el muy comentado texto de Benjamin: *"La tradición de los oprimidos nos enseña que la regla es el «estado de excepción» en el que vivimos. Hemos de llegar a un concepto de la historia que le corresponda. Tendremos entonces en mientes como cometido nuestro provocar el verdadero estado de excepción, con lo cual mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. No es la menor fortuna de este el que sus enemigos salen a su encuentro, en nombre del progreso, como si hiciesen frente a una norma histórica. No es en absoluto filosófico el asombro provocado porque las cosas que estamos viviendo sean «todavía» posibles en el siglo veinte. Tal asombro no es origen de ningún cono-*

cimiento, a no ser de este: que la representación de historia de la que procede no se mantiene" (Tesis de filosofía de la historia, traducción de Jesús Aguirre. Taurus, Madrid 1973). Como Benjamin, Agamben proclama que estamos en un estado de excepción permanente, que el estado de excepción se ha hecho norma. A diferencia de la mesiánica promesa revolucionaria de Benjamin, sin embargo, Agamben no aboga por 'un verdadero' estado de excepción o por el futuro.

Lo que resulta más inquietante para nuestros propios objetivos, sin embargo, es el hecho de que todo el pensamiento y todos los textos sobre el estado de excepción no se centran en la democracia, sino en lo político. Pero si sustituimos por un momento lo político o la nación por "democracia", el pensamiento sobre el supuesto estado de excepción permanente se torna mucho más espinoso.

¿Vivimos en democracias? Si la respuesta es que no, que vivimos bajo regímenes oligárquicos, entonces el estado de excepción no plantea ningún problema particular: los oligarcas decretan el estado de excepción, es decir, decretan que la norma ya no es aplicable al sujeto de la ley. La relación entre el oligarca y el antiguo sujeto de la ley se convierte en una relación de poder sin mediaciones (quizá la "vida desnuda" de Agamben), y el antiguo sujeto de la ley pierde su especificidad discursiva, es decir, pierde cualquier posibilidad de ser expresado. Las cosas son más complicadas si la respuesta es que sí vivimos en democracias. Entonces el soberano que decide el estado de excepción es el *demos*. ¿Pero puede el *demos* decidir un estado de excepción, es decir, decidir qué normas democráticas no son aplicables al *demos*? Contrariamente a lo que ocurre en otros regímenes, en democracia coinciden el hacedor y el sujeto de la ley, y la consecuencia de ello es que si el *demos*, como hacedor de la ley, decide el estado de excepción, la ley dejaría de ser aplicable al *demos* como sujeto de la ley. Esto transformaría al *demos* en un

soberano no democrático, es decir, transformaría al *demos* en lo mismo que el soberano es bajo cualquier otro régimen, una figura autocrática, y el *demos* desaparecería. El *demos* como Sujeto de la ley también dejaría de existir. En tal caso, el mecanismo será el mismo que bajo las oligarquías: ya no habrá sujeto de la ley, sino algo inarticulado a merced del poder puro y duro.

En este sentido, cada vez que el estado de excepción es decretado en una democracia, esta deja de ser democracia y se convierte en autocracia. Esto es lo que podría denominarse la autocancelación temporal de la democracia.

Recordemos las reflexiones de Castoriadis sobre lo trágico y la *hubris*. Castoriadis dice que la heroína trágica se encuentra de repente en el espacio de la *hubris*, en la que no encuentra camino, pero sin encontrarlo tampoco fuera de ella. La autocancelación temporal de la democracia en la forma del estado de excepción se parece exactamente a esto en el sentido de que no hay ningún camino riguroso entre los supuestos de una democracia y su cancelación.

Es erróneo decir que vivimos en un estado de excepción permanente, por una simple razón ética y política: si Guantánamo está bajo el estado de excepción, nadie puede decir aquí que su situación es análoga a la de los prisioneros de Guantánamo. Desde un punto de vista teórico-político, decir que vivimos en un estado de excepción permanente -a no ser que se adopte la visión mesiánica de la revolución- no conduce a ninguna parte: ¿qué voz puede alzarse o ser escuchada contra el estado de excepción permanente si toda democracia ha desaparecido?

En Guantánamo hay un estado de excepción. Las condiciones en las cuales vivimos nosotros son diferentes. Castoriadis dijo que vivimos bajo una dominación oligárquica. Según este razonamiento, los hacedores de la ley son los *oligoi*, "los pocos", y el *demos* está sujeto a la ley pero no es su Sujeto o hacedor, y, por tanto, ya no es *demos*. En este caso, la confusión residiría

en el hecho de que, en condiciones oligárquicas, el paso al estado de excepción es, como hemos visto, mucho más fácil y genera muchas menos preguntas.

Desde la perspectiva que quiero adoptar aquí, decir que vivimos bajo dominación oligárquica es estratégicamente débil. Es mucho más útil decir que vivimos en democracias defectuosas, con riesgos de autocancelación como sería el estado de excepción, pero democracias que sin embargo no dejan de ser democracias, y esto significa que son democracias que denuncian situaciones antidemocráticas o no democráticas, como el estado de excepción. Una democracia defectuosa en la que ha tenido lugar un estado de excepción, por así decirlo, no es un estado permanente de excepción, ni una democracia completamente exitosa ni una oligarquía: es una democracia que ha perdido completamente una parte de sí misma, aquella a la que el estado de excepción se aplica, pero que puede utilizar otras de sus partes para denunciarlo.

b) Autocancelación permanente.

El estado de excepción tiene vínculos históricos con el totalitarismo, al que tomaremos aquí como la autocancelación plena o permanente de la democracia. ¿Cómo podemos definir brevemente el totalitarismo? Lefort dice que tras el totalitarismo se encuentra, por un lado, el colapso del Estado sobre la sociedad (la violencia estatal es impuesta a toda la sociedad en todos los aspectos y en todos los lugares) y, por otra parte, el colapso de las diversas divisiones presentes en la sociedad sobre una sola. Este doble movimiento tiene lugar bajo los auspicios de la novedad radical, de la creación de una sociedad absolutamente nueva, de un nuevo ser humano, todo bajo una transparencia completa y con un perfecto conocimiento de tal nueva sociedad y tal nuevo ser humano. Para Lefort, estos aspectos simbólicos del totalitarismo (la historia amañada, la novedad absoluta, la creación del nuevo hombre...) tienen su fuente directa en la democracia.

El totalitarismo es el régimen que suprime

la tensión democrática entre lo social y lo político, tensión que produce el cambio. Si el poder estatal o lo político colapsan sobre la sociedad, si toda pluralidad desaparece, entonces toda posibilidad de tensión es eliminada y no hay ningún diálogo entre lo instituyente y lo instituido, por usar los términos de Castoriadis. Si se aceptan estas indicaciones de Lefort, hay que ver en el totalitarismo no solo la negación de la democracia, sino también una posible consecuencia de esta.

En vez de hablar sobre la tendencia de la democracia hacia su autocancelación y su autocancelación permanente, o sobre su degeneración en totalitarismo, que es otro modo de decir que es un régimen trágico, podría ser más útil resaltar el riesgo y el carácter potencialmente desmesurado del inestable e imprevisible equilibrio entre lo social y lo político que produce el cambio. Al igual que en el caso del estado de excepción, quizá sea más útil asumir que, aunque el riesgo del final de la democracia sea inherente a ella (precisamente por la ausencia de instrumentos autoritarios de control total), la transformación del régimen en otra cosa distinta siempre procede de un plano diferente, por así decirlo, un plano en el que la democracia ha dejado de ser el espacio en el que se despliega la relación entre lo social y lo político, aunque, paralelamente, otros espacios democráticos puedan haber seguido vivos durante cierto periodo. Ya he tratado de sugerir que no hay ninguna relación lineal entre la democracia y su autocancelación. En la democracia no puede encontrarse ninguna legitimidad para procedimientos antidemocráticos. La autocancelación temporal o permanente de la democracia no es una continuación natural de democracia, aun cuando la democracia contiene esa tendencia hacia la autocancelación. La autocancelación de la democracia no es, de ninguna manera, democrática. Esto es algo más que una paradoja: en la práctica, significa, en primer lugar, que el nivel en el que la autocancelación tiene lugar es inalcanzable para la democracia.

Podría ser imaginado como un espacio paralelo sin puntos comunes con la democracia, en el que el procedimiento democrático y las reglas y decisiones democráticas no son efectivas y nada pueden hacer. Este es el nivel correspondiente al desplazamiento hubristico del que habla Castoriadis. Una situación que tiene semejanzas con la pregunta sobre los orígenes de la democracia, pero que es aún más aporética. En segundo lugar, el desplazamiento hubristico también significa que, en algún otro y 'normal' nivel, la democracia (el simbolismo y la efectividad de una ley, un conocimiento, un poder, que tienen existencia propia) no deja de existir. Podemos llamar a esto el excedente o el exceso democrático, que es lo que asegura la resistencia a la norma antidemocrática, incluso bajo el totalitarismo. En cierto sentido, puede decirse que, una vez que la democracia ha existido, ese excedente no podrá ser erradicado, siempre emergerá como contestación al crudo poder.

En su último libro, Josiah Ober acompaña al ciudadano ateniense Teógenes a lo largo de un viaje ficticio por la Atenas democrática. En algún punto, justo antes de comenzar a escalar la colina de Ares, Teógenes lee una inscripción según la cual "*Los areopagitas, por la ley de Eucrates, tienen prohibido ascender a la colina de Ares si el demos y la democracia son derrocados*".

La ley reconoce explícitamente la posibilidad de conflicto político en la comunidad, un conflicto que podría conducir al derrocamiento revolucionario de la democracia y a la suspensión de la autoridad política del demos. Podría suponerse que si derrocaran la democracia, sus leyes serían anuladas y perderían (entre otras cosas) su capacidad para permitir o prohibir a Teógenes subir a la colina. Sin embargo, la ley democrática ateniense reclama una persistente autoridad moral que supera la autoridad institucional del propio demos. Ober añade que si los areopagitas respetasen esa ley bajo regímenes no democráticos, estos carecerían de la legitimidad necesaria para

perdurar y, por lo tanto, resultarían efímeros. Así, concluye, "*si Teógenes decide obedecer la ley, la democracia sobrevivirá, incluso si es derrocada*".

Esta es una perfecta ilustración de la posibilidad de resistencia, una posibilidad inscrita con tanta fuerza en la democracia que, incluso cuando la democracia es abolida, esa posibilidad permanece.

Para recapitular mi razonamiento sobre la autocancelación de la democracia, diré que, contrariamente a lo que comúnmente se supone, la autocancelación temporal y la autocancelación permanente de la democracia son situaciones que no corresponden a una continuación lineal del fenómeno democrático. Este razonamiento estaba basado en un doble supuesto:

- la mayor parte de las discusiones sobre estos fenómenos se basan en la necesidad de la política o del Estado-nación, no en la democracia;

- estas situaciones están contenidas en la democracia en cuanto riesgos de autocancelación, pero no forman parte de lo que hace de la democracia un régimen, es decir, de su orientación hacia la autonomía y hacia un bien colectivo.

De ahí se siguen dos consecuencias:

- no podemos decir que estamos en un estado de excepción permanente (contra Benjamin y Agamben) o en una democracia despótica (contra Tocqueville);

- estas situaciones no encuentran ninguna legitimidad dentro de la democracia.

Sin embargo, una vez que la democracia ha existido, esta crea la posibilidad de invocar la resistencia democrática contra el final de la democracia. Como J. Peter Euben ha escrito, "un *ethos* democrático es tanto una política perturbadora como una forma de gobierno".

IV. Igualdad y Afuera: los límites constitutivos de la democracia

Ahora que hemos considerado el final de la democracia como un desplazamiento hubristico, es decir, como algo que ya no es democrático, me gustaría tomar en consi-

deración aquello que aún es democrático pero de forma fallida o decepcionante. Para hacerlo, tomo prestada la trágica noción de *hamartia* o error/fallo, que es la causa inicial de la tragedia y que siempre reclama expiación. Creo que esto es constitutivo de la democracia entendida como democracia defectuosa.

¿Qué significa democracia defectuosa? La idea es que la democracia es tanto lo que hace como lo que no hace; aquello a lo que aspira como aquello que no logra alcanzar. No es trágica porque esté condenada a fracasar, sino porque, como las acciones de los héroes trágicos, ella contiene el fracaso precisamente allá donde espera conseguir el éxito; porque, como ahora veremos, es desigual mientras que aspira a la igualdad y excluye mientras que aspira a la inclusión. Esta ambivalencia no es una coincidencia, es un rasgo constitutivo de la democracia, que también se traduce en el dualismo entre el pensamiento de la democracia y sus realizaciones concretas.

a) Igualdad

Permítaseme, ante todo, citar un famoso pasaje de Aristóteles y eliminar cualquier duda sobre la relación entre igualdad y libertad en la democracia: *"El principio del gobierno democrático es la libertad. Al oír repetir este axioma, podría creerse, que solo en ella puede encontrarse la libertad; porque esta, según se dice, es el fin constante de toda democracia. El primer carácter de la libertad es la alternativa en el mando y en la obediencia. En la democracia el derecho político es la igualdad, no con relación al mérito, sino según el número. Una vez sentada esta base de derecho, se sigue como consecuencia que la multitud debe ser necesariamente soberana, y que las decisiones de la mayoría deben ser la ley definitiva, la justicia absoluta; porque se parte del principio de que todos los ciudadanos deben ser iguales. Y así, en la democracia, los pobres son soberanos, con exclusión de los ricos, porque son los más, y el dictamen de la mayoría es ley. Este es uno de los caracteres distintivos de la li-*

bertad, la cual es para los partidarios de la democracia una condición indispensable del Estado. Su segundo carácter es la facultad que tiene cada uno de vivir como le agrada, porque, como suele decirse, esto es lo propio de la libertad, como lo es de la esclavitud el no tener libre albedrío. Tal es el segundo carácter de la libertad democrática. Resulta de esto, que en la democracia el ciudadano no está obligado a obedecer a cualquiera; o si obedece, es a condición de mandar él a su vez. He aquí cómo en este sistema se concilia la libertad con la igualdad".

Pensadores liberales han insistido tradicionalmente en que esta definición de democracia subordina claramente la igualdad a la libertad. Otros, que han insistido en la aversión relativa de Aristóteles hacia la democracia, han dicho que esa aversión estaba basada en el papel fundamental de la igualdad en el régimen democrático. Esta gama de interpretaciones nos sugiere que carece de sentido seguir buscando por esta vía una definición de democracia.

Como Castoriadis dice, Meier señala hacia la misma cosa cuando observa que *"En las isonomías y las democracias, la igualdad era salvaguarda contra la tiranía y la dominación arbitraria, y, por tanto, una garantía de libertad. Una vez establecida la igualdad de los ciudadanos, surgió una clase completamente nueva de libertad, la libertad de participar en política y, en particular, de votar, a lo que, más tarde, se añadió la libertad de vivir como se haya escogido"*.

Antes de continuar, dos advertencias.

La primera es que hay que aceptar que la igualdad es intrínsecamente valiosa; como Castoriadis ha dicho, la igualdad social y política es una significación imaginaria, no una tesis filosófica o científica, así que sería antinómico tratar de basarla en algo exterior a ella, fuera de lo social. Por lo tanto, la igualdad solo puede fundarse sobre sí misma.

La segunda advertencia es que ustedes habrán notado que Castoriadis se refiere a la

igualdad social y política. Debe tenerse presente que la igualdad social es exclusivamente moderna. En verdad, helenistas e historiadores generalmente están de acuerdo -con voces disidentes como la de Hansen- en que la isonomía es la fundamental característica de la democracia ateniense. Iso-nomia designa la igualdad ante la ley y por ello forma parte de la igualdad política. Es la igualdad descrita por Aristóteles, la igualdad entre todos los varones atenienses para gobernar y ser gobernados, decidir y ejecutar las decisiones.

Esa es la igualdad que el pensamiento sobre la democracia describe, desde Aristóteles a Arendt. Mas, tal y como Lefort nos recomienda: *"valdría la pena preguntarse qué conflictos (que solo pueden haber sido conflictos sociales) y qué capacidades (que solo pueden haber sido militares) condujeron a que sociedades sumamente diferenciadas y jerárquicas aceptasen que campesinos, tenderos y artesanos fuesen admitidos en las asambleas en las que se tomaban las decisiones sobre los asuntos públicos. También debemos preguntarnos cómo, tras la máscara de la igualdad política, fueron tomadas en realidad las decisiones, y cuál era la naturaleza de los medios por los que algunos ejercen una autoridad más duradera sobre una u otra parte de la gente. La última pregunta nunca ha sido planteada por Arendt, convencida como está de que la palabra es el único medio de persuasión e, ingenuamente, de que esa comunicación verbal es igualitaria y no puede transmitir ninguna desigualdad de poderes"*.

En otras palabras, Lefort advierte de que la igualdad política no solo debe ser pensada como un logro derivado de luchas provenientes de desigualdades de otro tipo (social o económico) sino también como pantalla que no reflejó suficientemente las efectivas desigualdades entre hombres supuestamente iguales en la esfera pública. En esto pueden reconocerse las críticas recientes dirigidas hacia la teoría de comunicación de Habermas.

Tan pronto como salimos de esta igualdad política, que ya oculta desigualdades, en cuanto salimos del to meson, del dominio público, caemos en otras desigualdades, sociales o económicas, de las que se ha dicho que eran constitutivas de la polis (marxistas como Ellen Meiskins Wood respecto a los campesinos; Vidal-Naquet contra Castoriadis y Ober...).

¿Cómo podría servir a nuestro pensamiento sobre la actual democracia una comprensión de la igualdad política coexistente con desigualdades que nos parecen tan detestables?

En primer lugar, aun cuando el desarrollo de lo que Ian Morris ha llamado la "ideología ordinaria" (*middling ideology*) en la antigua Grecia se extendió a lo largo de unos tres siglos, sin embargo la idea de *homoioi* (los pares o iguales) fue una categoría relativamente estática, en contraste con nuestra actual comprensión de la igualdad democrática, que se desarrolla y amplía constantemente, con una naturaleza intrínsecamente dinámica. Así es como creo que debemos entender la contribución sumamente interesante de Jacques Rancière a esta noción. Para Rancière la política emancipatoria no es realmente alcanzada cuando decimos "sufrimos desigualdad, no hay ninguna igualdad", sino cuando decimos "tenemos el derecho a la igualdad" y así nos constituimos como iguales. Ese es el momento preciso de la igualdad, según él.

Sin embargo, y este será el punto de partida de una segunda observación comparando la igualdad de los modernos con la igualdad de los antiguos, hoy en día esta dinámica emancipatoria de la igualdad implica también una responsabilidad por aquellos que, a pesar de ser menos "iguales" que los otros, no pueden emanciparse a sí mismos. Está claro que en la Grecia Antigua este asunto importaba muy poco a los masculinos ciudadanos. Pero actualmente la situación de los no-emancipados, de los que, por una u otra razón, están en la imposibilidad de proclamar "tenemos derecho a ser iguales", sí puede ser pensada. La desi-

gualdad no deja de existir solamente porque no sea expresada. En condiciones democráticas, el replanteamiento constante de la colectividad (incluso sobre lo que estas), debería tender a reducir al mínimo el número de aquellos que sufren desigualdad.

¿Puede una democracia depender de la igualdad y fomentar la desigualdad? Sí, puede, aunque no debería. El hecho de que pueda hacerlo pero debemos luchar para que no lo consiga hace de la democracia un éxito y una decepción al mismo tiempo.

b) Inclusión

Para indagar el asunto de la inclusión, no tenemos que definir la política, al modo de Schmitt, como aquello que permite la distinción entre el amigo y el enemigo. Podemos adoptar la más suave versión de Christian Meier, según la cual *"la política denota 'un campo de asociación y disociación', a saber, el campo o ambiente en el cual la gente constituye órdenes dentro de los cuales vivir juntos y, a la vez, separarse de otros"*. Lo que nos interesa ahora es la última parte de la frase, que nos ayuda a comprender algo de la polis democrática.

Esta distinción entre lo interior y lo exterior está relacionada con una importante suposición, que ahora debemos cuestionar: se supone que la polis, Atenas en particular, era internamente homogénea. Pero en el apartado sobre la igualdad vimos que esto no es social o económicamente cierto en lo que se refiere a esclavos, mujeres o residentes extranjeros (*metoikoi*). Debemos insistir ahora en que tal homogeneidad tampoco existía entre los ciudadanos atenienses. Varias de las reformas que caracterizaron la vida política de Atenas apuntaban principalmente a la eliminación de la heterogeneidad. Como Arlene Saxonhouse plantea, en Atenas había miedo de la diversidad.

Ober matiza esta opinión distinguiendo entre un centrífugo impulso hacia la diversidad social "hacia fuera" y un centrípeto impulso hacia la coherencia política "hacia dentro". Independientemente de la dosifi-

cación exacta en que esto pueda haber ocurrido, es crucial saber que, aunque la coherencia interna pueda haber sido buscada, no fue completamente realizada.

Desafiando nuestra anterior suposición, se cuestiona la existencia de una tajante distinción entre quienes están dentro de lo político y aquellos de los que estos se autoconsideran separados. Es difícil decir con claridad quién forma parte de la polis; si evitar la lucha interna supone grandes costes, entonces puede no ser fácil decir quien no forma parte de la polis, aunque existan reglas tajantes. Esta diversidad cuestiona tanto la idea de autoctonía como la de autarquía.

El miedo a la diversidad es un rasgo de la actual democracia defectuosa, tanto en lo que se refiere a la diversidad que viene de fuera como a la que ya existe dentro. La gran diferencia con las democracias arcaicas es que, ahora, la inclusión es el ideal democrático.

El reconocimiento de la diversidad interna va de la mano con un mayor espacio para la polis y una comunicación mucho más intensa con su exterior. La inclusión es una perspectiva valorada en ese contexto.

Al igual que las desigualdades de la polis resultan vergonzosas ante nuestros ojos, a los ojos de quienes actualmente piensan y practican la democracia la distinción supuestamente aguda entre el interior y el exterior pertenece a la pasada era del nacionalismo. Pese a ello, está claro que en los hechos ninguna democracia es totalmente inclusiva, ante todo debido a la base territorial de la democracia.

Teóricamente el cosmopolitismo parece ofrecer una solución, pero esto depende de problemas incuestionables. El procedimentalismo liberal y el comunitarismo son dos extremos del mismo problema, pues el primero pospone cualquier compromiso sustancial con la inclusión y el segundo la excluye. En términos de inclusión, por tanto, la actual democracia afronta la misma ambigüedad que respecto a la igualdad. La busca y logra éxitos parciales a través de

las prácticas desplegadas, pero sin realizarla plenamente, lo que es un rasgo constitutivo de la democracia a causa de la propia estructura de esta.

Conclusión

Para concluir me gustaría dejar clara mi respuesta a la siguiente pregunta: ¿en última instancia, la democracia puede no solucionar los problemas de la desigualdad y la exclusión? Echemos una última mirada sobre los atenienses.

Igualdad, en primer lugar. Considerando que la exigencia de la participación política colectiva fue para ellos lo más importante, encontraron una respuesta coherente aislando la igualdad política de otros tipos de desigualdad y convirtiéndola en lo único tenido por importante.

Hoy no admitimos ese razonamiento (aunque en la práctica esté mucho más extendido de lo que, en general, admitiríamos): ya no estamos de acuerdo en decir que "a aquellos que están implicados en tareas productivas no se les permitirá votar y decidir sobre los asuntos comunes". Por el contrario, decimos que debe existir igualdad política, y también igualdad económica y social. El inicio de una solución podría ser dar la vuelta a las cosas y proponer que los que están implicados en actividades productivas, en un sentido amplio, y por tanto caracterizados, al menos, por cierta aproximación a la igualdad socioeconómica, sean, como principio, los primeros en participar en aquello que de alguna manera ellos mantienen: lo político.

Inclusión, en segundo lugar. Los atenienses entendieron la *polis*, ante todo, como sus hombres. Sin embargo, la *polis* no podía ser concebida sin su territorio. Hemos visto que las leyes regulaban quién era y quién no era ciudadano, y que había claras distinciones hacia el exterior. Hoy, planteamos la inclusión como un bien y, de hecho, como un bien democrático. Si vemos la democracia tan ligada a un territorio como lo hago yo, entonces la inclusión nunca puede ser lograda totalmente.

Los motivos por los que la democracia debería ser vista como ligada a un territorio son obvios cuando uno deja de adoptar el punto de vista del "nosotros" comunitario y adoptamos el punto de vista de quien quiere entrar en la comunidad. Para que la democracia pueda seguir existiendo de una manera que le permita seguir siendo un régimen y no solo un conjunto de procedimientos (es decir, que tenga como uno de sus objetivos la autonomía y la participación colectiva en la definición de un bien común), debe garantizar que sus dimensiones sigan siendo realistas. Esto no significa que deban entrar menos extranjeros en los Estados-nación. Podría significar, y sería mucho más interesante, que la implosión de las más grandes entidades "constitucionales" permitiese formas más sustanciales e incluyentes de democracia.

¿Se corre el riesgo de que la idea de una democracia constitutivamente defectuosa avale las desigualdades y la exclusión? No. Mientras estemos en lo que provisionalmente he llamado "el espacio de la democracia", todavía en línea con el esfuerzo hacia la autonomía y la definición de un bien colectivo, decir que la democracia contiene cosas que no debería permitir tanto la denuncia como la emancipación. La denuncia no siempre basta y la emancipación no siempre es posible. Ambas cosas deben marchar juntas.

Los motivos por los que la denuncia no basta son más bien evidentes. El hecho que la emancipación pueda no ser posible plantea el problema antes planteado: ¿qué pasa con los que no tiene voz? La gente no puede ser emancipada por otros, la emancipación es el proceso de descubrimiento de la autonomía, lo que, por definición, solo puede ser hecho por las personas a las que concierne.

¿Qué pasa entonces si algunos no pueden emanciparse a sí mismos? La única solución posible reside en la dupla denuncia/emancipación. Los que pueden denunciar, los que están emancipados o en proceso de emancipación, deben ser capaces de

denunciar la situación de los que no pueden.

Recapitulemos lo dicho sobre la democracia defectuosa. Contrariamente al desplazamiento hubristico que caracteriza a la autocancelación de la democracia, las desigualdades y exclusiones, aunque sumamente indeseables, pueden estar presentes en el espacio democrático. Para decir eso, me he basado en las siguientes premisas:

- En condiciones democráticas, la igualdad siempre ha sido considerada valiosa.
- En las actuales condiciones democráticas, la inclusión es considerada valiosa.
- La igualdad y la inclusión nunca han sido plenamente logradas.

En esta situación, hay tres opciones:

- Denunciar los defectos de la democracia como fracasos.
- Emanciparse autoproclamándose igual e incluido, lo que puede tener como resultado que los que carecen de voz queden desprotegidos.
- Denunciar y emanciparse, y así impedir que la hamartia, el error trágico, llegue a dar el salto hasta el territorio de la hubris, la soberbia desmesura.

Trento, 19 marzo 2007

Mats Rosengren

¿Sujetos autónomos?

Mats Rosengren es profesor de retórica en la Universidad de Uppsala, Suecia.

Este texto, traducido y publicado aquí con autorización del autor, forma parte, en francés, del libro *Actualité d'une pensée radicale, Hommage à Cornelius Castoriadis*, SRU Studia Rhetorica Upsaliensia, 2021, Upsula. Coordinado por Vincent Descombes, Florence Giust-Desprairies y Mats Rosengren

Introducción

Castoriadis muestra frecuentemente la democracia y la idea de una autonomía consciente en la tradición del pensamiento político occidental como un *germen* presente en los magmas de las significaciones imaginarias sociales. Y, casi con igual frecuencia, habla de la manera por la cual nuestras sociedades producen, por medio de lo que él llama "infrapoder", ciudadanos *en y por* los cuales se encarnan las significaciones imaginarias sociales específicas en estas sociedades. Los ciudadanos prolongan e instituyen estas mismas significaciones, siendo así los portadores principales de la institución social: "*A partir de la psique, la sociedad instituida hace cada vez a los individuos, que, como tales, no pueden producir más que la sociedad que les ha hecho*" (1).

Todo esto es bien sabido por quienes conocen el pensamiento de Castoriadis, pero plantea un problema muy complejo: si vivimos desde hace mucho tiempo en sociedades que no son autónomas, ni democráticas en el sentido que Castoriadis busca promover, de ello se sigue que nadie de entre nosotros ha sido formado por un infrapoder, o incluso por varios infrapoderes, que hayan favorecido magmas de significaciones democráticas y autónomas. Según lo dicho por Castoriadis en diciembre de 1992, vivimos, en el mejor de los casos, en *oligarquías liberales* donde reina el imaginario capitalista. Este imaginario nos sugiere que "el objetivo de la vida humana sería la expansión ilimitada de la producción y del consumo, el pretendido bienestar material, etc." En consecuencia, la población ha pasado a ser "totalmente *privatizada*" (2). No se encuentra, como él dice, "la pasión por los asuntos comunes" (3). Castoriadis extrae las siguientes consecuencias: "*Se trata de la relación estrecha y profunda que existe entre la estructura de los individuos y la del sistema. Hoy los individuos son conformes al sistema y el sistema a los individuos*" (4).

Aunque hayan pasado 25 años desde que Castoriadis formulara su diagnóstico, no veo ninguna razón para cuestionarlo hoy, todo lo contrario. Si ha habido cambios ha sido en dirección a una dominación todavía más global, más privatizadora, del imaginario capitalista; volveré sobre ello al final de este texto. Así pues, cambios hacia un estado de "apatía, de despolitización, de privatización" que parece perpetuarse y agravarse. Castoriadis, también en 1992, escribió: "[La] retirada de los pueblos de la esfera política y la desaparición del

conflicto político y social permite a la oligarquía económica, política y mediática escapar a todo control. Y esto produce de ahora en adelante regímenes de irracionalidad llevados al extremo y regímenes de corrupción estructural" (5).

Creo que podemos decir que es ahí donde hoy nos encontramos. Evidentemente, no faltan conflictos en el mundo actual, pero no son, al menos la mayor parte de ellos, conflictos verdaderamente políticos en el sentido de Castoriadis (yo diría que tiene mucho que ver con ello lo que vemos en los conflictos identitarios, así como en los nacionalismos renovados por toda Europa y en una especie de privatización generalizada o en las famosas 'burbujas de información'). El mismo fenómeno lo encontramos en los regímenes de irracionalidad extrema que pueden verse a lo largo del mundo.

Así pues, creo que puede decirse que en Europa occidental -así como en otras regiones del mundo todavía más importantes tanto demográfica como políticamente, aunque yo me limite aquí al caso de Europa- vivimos en estos momentos, y desde hace mucho, en condiciones sociales poco favorables a un desarrollo (o un redesarrollo) de un pensamiento y de unas prácticas políticas autónomas y democráticas. Eso por lo menos. Por lo tanto, me planteo estas preguntas: si esta es la situación actual, ¿cómo podemos reclamar *para nosotros* el estatuto de sujetos autónomos? Es decir, ¿cómo proclamar ser sujetos que piensan y actúan de forma plena y conscientemente autónoma? ¿Es posible la autonomía para nosotros?

Este es el problema que me planteo. Y voy a buscar una solución, si es que la hay, con Castoriadis, y, en cierto sentido, contra él, retomando la noción de germen, intentando primero ver cómo comprenderla y después, quizás, cómo hacerla germinar.

Castoriadis avisa en numerosas ocasiones de que los seres humanos vamos "río abajo". Yo he intentado desarrollar esta metáfora en diversas publicaciones (6) pero aquí me limito a señalar que esta metáfora

nos permitirá desarrollar lo que apunto a continuación.

Todos estamos inmersos, por el hecho de estar socializados, en aguas imaginarias que son portadoras de partículas a veces nutritivas, a veces tóxicas, pero que nos forman a todos. Entre estas partículas, que siempre son productos y restos de creaciones sociales anteriores, tanto materiales como conceptuales, encontramos también gérmenes: gérmenes de la democracia, gérmenes de la autonomía, pero también gérmenes del fascismo, del nazismo, del racismo, etc. Por lo tanto, decir que vamos "río abajo" es decir que tenemos a nuestra disposición, de una forma u otra, todos los alimentos que nos son perceptibles, consciente o inconscientemente, en las aguas que nos rodean.

¿Pero cómo, más en concreto, actúan esas aguas metafóricas sobre nosotros? Castoriadis escribe, en el texto que comencé citando y titulado "Poder, política, autonomía", incluido en *El mundo fragmentado*, que: "*La sociedad, en tanto ya instituida, es autocreación y capacidad de autoalteración, obra del imaginario radical como instituyente que se hace ser como sociedad instituida y como imaginario social siempre particularizado*" (7).

Lo que importa aquí y abre una posible vía para nuestra interrogación es la noción de autocreación y de capacidad de autoalteración. Si he entendido bien a Castoriadis en este punto, no se puede establecer una causalidad omniabarcadora y forzada, ni en la historia ni en la sociedad en tanto que tal (aunque la causalidad siga siendo, claro está, una categoría inevitable en las capas específicas donde reinan las leyes *ensídicas* (8) del magma de nuestro mundo, como la experimentación en las ciencias naturales o las previsiones meteorológicas, por ejemplo...). Siempre hay fisuras, un juego de ida y vuelta en las psiques así como en el tejido social donde se manifiestan tanto el caos como la imaginación radical que recubre ese mismo caos (9). Castoriadis continúa diciendo: "*Concretamente, la sociedad*

solo es por medio de la encarnación y la incorporación, fragmentaria y complementaria, de su institución y de sus significaciones imaginarias por los individuos vivos, hablantes y activos. [...] Los individuos son hechos por la sociedad cada vez instituida, al mismo tiempo que la hacen y rehacen: en un sentido, ellos la son" (10).

Por tanto, nosotros, individuos, no somos y no podemos ser completamente determinados por el infrapoder de la sociedad, siempre hay una posibilidad de querer, de actuar, de decir y hacer de forma diferente a aquella que la *doxa* recibida nos dicta; siempre hay, incluso en las condiciones sociales más apremiantes y totalitarias, una posibilidad de pensar y actuar a contrapelo. Y es aquí donde querría situar la función del germen. Pues si tenemos la capacidad -siempre virtual, a veces actual- de actuar y pensar contracorriente, es necesario comenzar allá donde estamos, con las herramientas disponibles aquí y ahora. Y si tenemos a nuestra disposición, "río abajo", significaciones imaginarias sociales -como por ejemplo "la reflexividad", "la autonomía" y "la democracia"- eso pone de manifiesto, al menos y como dice Castoriadis, la posibilidad "que debemos postular como siempre presente en todos los seres humanos" incluso si "raramente se realiza, a través de las diversas sociedades históricas o de los individuos de nuestra propia sociedad" (11). Y esta posibilidad, identificable en nuestra historia, es decir, en el magma de significaciones sociales de nuestras sociedades, es el *germen*.

Lo que queda por saber es ¿cómo hacer para que eche raíces, para que comience a producir en las condiciones históricas que son las nuestras?

Antes de continuar por este camino, hay que descartar un posible malentendido. En Castoriadis hay, al menos, tres importantes metáforas que contribuyen a dar esa forma tan específica y fecunda a su pensamiento: *río abajo* [être en aval], *magma* y *germen*. Sin embargo, creo que dos de ellas -*río abajo* y *germen*-, si se las toma así tal cual,

contradicen la dirección y el sentido general de su pensamiento.

Hace un momento dije algunas palabras sobre la forma en que querría entender *río abajo* y habrán observado que no he hablado del gran río de la historia, con dirección determinada desde la fuente hasta el océano. Más bien he hablado de estar *río abajo* como condición socio-histórica de existencia en los pantanos de la historia; respecto a esta metáfora solo haré esta breve observación (12). Por el contrario, hablaré algo más de la metáfora del germen.

Esta metáfora botánica, ¿es realmente exitosa? ¿No es demasiado rígida, demasiado estable, o, por decirlo de otra forma, demasiado aristotélica? ¿Un germen no contiene en él como potencia que puede actualizarse una programación del desarrollo y del crecimiento? Pero una democracia, y más aún la autonomía humana, no puede ser programada y predeterminada de la misma forma que un roble. Eso sería presuponer una esencia en el corazón del germen, por lo tanto una forma inmutable de la democracia o de la autonomía, lo que parece ir contra todo el pensamiento abierto y móvil de Castoriadis.

Podemos, quizás, salvar la idea de germen que hay que cultivar, diciendo que el suelo socio-histórico donde echa raíces es siempre específico y diferente, produciendo democracias y autonomías siempre diferentes y específicas. Pero esta solución no es muy satisfactoria, pues solo dice que en su centro todas las democracias de la historia o que puedan venir son esencialmente las mismas. Y no pienso que esto sea lo que quería decir Castoriadis.

Más bien creo que hay que volver a trabajar sobre la metáfora de Castoriadis en la dirección de un proceso verdaderamente autónomo, no preprogramado, incluyendo la noción de germen más como traza o rastro que como núcleo botánico; esto es, incluyéndola como un residuo de creaciones sociales anteriores, como una posible inspiración presente en nuestros magmas de significaciones imaginarias sociales. En todo

caso, así lo leo cuando escribe: "*Evidentemente, hablamos de posibilidades del ser humano; no decimos que se realicen siempre o casi siempre, automáticamente, etc. Sabemos a ciencia cierta que lo contrario es cierto; pero también sabemos que estas posibilidades son actualizables, que han sido actualizadas por ciertas sociedades y ciertos seres humanos, [...]*" (13).

Después de este desvío metafórico, retomemos la cuestión central: ¿Podemos, nosotros, que hemos sido formados por significaciones esencialmente capitalistas, actualizar hoy los rastros (gérmenes) de autonomía, de reflexividad, de democracia? Y si la respuesta es sí, ¿cómo?

Yo creo, como ya se ha visto, que podemos decir que la posibilidad existe, pero que es mínima. Respondiendo en 1997 a una pregunta sobre la transformación de la sociedad actual hacia una "colectividad autónoma", Castoriadis dijo que "tal sociedad solo es posible si los individuos que la componen son también autónomos". Así que parece que no hay grandes esperanzas para nosotros, formados en una época caracterizada por un conformismo generalizado. Pero, al mismo tiempo, Castoriadis mantiene siempre abierta la posibilidad de brechas en este masivo conformismo: "*Únicamente cuando la imaginación radical de la psique llegue a transpirar a través de los estratos sucesivos de la coraza social que es el individuo que la recubre y la penetra justo hasta un límite insondable, habrá acción y reacción del ser humano singular sobre la sociedad. [...] Tal acción es rarísima y, en todo caso, imperceptible en casi la totalidad de las sociedades, donde reina la heteronomía instituida, y donde, aparte del abanico de roles sociales predefinidos, las únicas vías de manifestación reconocibles de la psique singular son la transgresión y la patología*" (14).

¿Debemos concluir que nos quedan pocas posibilidades de acción social, aparte de intentar con desesperación la transgresión (¿revolucionaria?) o hundirse en las condiciones más o menos apáticas o escapistas?

Para nada, pese a todo. Pues, aunque se es siempre criatura de la época a la que se pertenece, Castoriadis nos conforta, en cierta medida, cuando dice en 1997 que "*hoy también existen individuos que pueden tomar distancias en relación a su propia herencia, y eso es la autonomía*" (15).

Tomar distancias puede decirse, ¿pero qué puede significar aquí y ahora? De ahí surgen dos interrogantes: ¿cómo actuar para recrear la pasión por los asuntos comunes? Y, quizás más incómodo, ¿cómo saber que es verdaderamente deseable una sociedad que sea una colectividad autónoma?

Aquí Castoriadis no puede ayudarnos: su respuesta a la primera pregunta es claramente "no lo sé" (16) y "no soy profeta" (17). Y para contestar a la segunda somos nosotros quienes tenemos que tomar distancias con la obra explícita de Castoriadis para, en el mejor de los casos, actuar como pensadores autónomos. Pues, incluso si hay una corriente subyacente en todo lo que escribió, dejando entender que una sociedad conscientemente autónoma es siempre preferible a una sociedad heterónoma, no estoy seguro de haber comprendido exactamente *por qué* es así.

Para evitar un malentendido demasiado simple quizá sea necesario precisar que lo que yo no comprendo es exactamente la identidad y el estatuto del *fundamento* que Castoriadis plantea para la valorización de los grupos, de las sociedades y de los individuos que se autodirigen conscientemente, y que por lo tanto son autónomos en el sentido pleno del término. No veo nada que nos demuestre que tales sociedades, grupos e individuos sean más eficaces, más felices, más satisfechas, más pacíficas, más justas o más solidarias que sus homólogas heterónomas. Me parece, pues, que la autonomía parece siempre deseable, tanto en el terreno individual como colectivo, solamente cuando medimos las 'otras' sociedades o los 'otros' grupos *en* nuestras sociedades con el rasero de los valores (es decir, de las significaciones sociales imaginarias valorizadas) centrales en la tradición democrática

occidental. Pero la historia colonial hubiera debido vacunarnos contra tales falsas evidencias. Si queremos defender la autonomía y la idea de una posible democracia, hay que comenzar por no tratarlas como valores dados y evidentes.

Veo dos facetas de esta problemática en Castoriadis, íntimamente ligadas.

Por un lado está su posición ontológica. Brevemente: Castoriadis constata que el ser es estratificado y magmático y que sería absurdo presuponer un universo acabado o completamente explicable en términos causales. Por lo tanto, plantea que no hay pre-determinación global y universal; al contrario, hay creación en el ser. Y la creación es la precondition de la autonomía en todos los sentidos del término.

Por otro lado, está el mundo humano, social-histórico. Tal y como lo describe Castoriadis, es también un mundo estratificado y magmático, en el cual el ser humano crea el sentido y las significaciones, poco importa si es o no consciente de ello. En cierta forma, podemos decir que para Castoriadis el ser humano es autónomo a pesar de él y la mayoría de las veces contra sus propios deseos. Pero, evidentemente, la autonomía en el sentido más valorado por Castoriadis es la autonomía consciente, que nos hace responsable del mundo humano.

Incluso aunque Castoriadis se mantiene la mayoría de las veces en un registro descriptivo y constatativo cuando habla de esas facetas de la realidad, la ontología y el primer estrato natural por un lado y lo social-histórico por otro, hay un requerimiento en estas descripciones que, aunque no diría que fuera moral, si es claramente normativo. Un ejemplo bastará. Tras haber debatido (en el texto que ha dado título a esta primera jornada de intervenciones, a saber "El estado del sujeto hoy") sobre la subjetividad humana y su capacidad característica para deliberar, él señala: "Sin tal subjetividad /.../ no solamente toda pretensión de verdad y de saber se viene abajo, sino que toda ética desaparece, ya que toda responsabilidad se desvanece". Algunas líneas más

abajo continúa, hablando de la unidad más o menos sólida del individuo que fabrica la sociedad, y dice que más allá de esta unidad "hay una unidad contemplada o que *debemos* contemplar: la unidad de la representación reflexiva de sí y de las actividades deliberadas que se emprendan" (18).

Para mí, esto es suficiente para situar a Castoriadis en una corriente de antropología filosófica donde encontramos también a alguien como Ernst Cassirer, asimismo demócrata convencido, con una idea de que el ser humano tiene la posibilidad de crear su mundo. Creo, pues, que la razón última de preferir una sociedad y una vida en autonomía responsable, aunque quizás inquietante, a una vida y una sociedad heterónoma estable y previsible sigue siendo el mandato muy clásico, muy aristotélico, de Castoriadis: para cada ser humano, ante todo hay que realizar su potencialidad humana. Y todo lo que impide tal realización -por ejemplo, el imaginario capitalista e individualista actual- es inadecuado y debe superarse. Creo que esta es la razón fundamental para desear una sociedad autónoma, según Castoriadis.

Hay que precisar que yo estoy plenamente de acuerdo con Castoriadis sobre esta cuestión, pero habría igualmente que preguntarse si tal toma de posición es suficiente para nosotros hoy. Para nosotros, pues no podemos, a fin de cuentas, esperar razonablemente llegar a ser sujetos plenamente autónomos habiendo sido formados por magmas de significaciones imaginarias sociales *capitalistas* y condiciones social-históricas *a la deriva*. ¿No nos queda más que volver al oficio del jardinero? ¿De intentar hacer que germinen las ideas de antaño, como buenos aristotélicos?

Yo preferiría -con y, si hace falta, contra Castoriadis- retomar la noción de autonomía y la posibilidad de creación socio-histórica para intentar activarlas en nuestras condiciones específicas, las de Europa occidental. Con mayor precisión, plantearé de nuevo la cuestión: "¿Qué puede ser la pasión por los asuntos comunes?" Pues

creo que ni 'los asuntos comunes' ni las pasiones sociales pueden ser los mismos que hace 20 años; o, al menos, que no se pueden comprender o abordar hoy de la misma forma que a finales de los años 1990.

Para no perderme completamente en una exposición a la vez superficial y aleatoria, me gustaría terminar subrayando dos fechas, dos significaciones imaginarias sociales, que me parecen particularmente ligadas a los efectos de transformaciones del imaginario social en Europa (19): primero el 11 de septiembre de 2001 (ahora globalmente conocido como 9/11) y después el 3 de octubre de 2013 (el día del llamado "desastre de Lampedusa", cuando un barco naufragó frente a la isla italiana y murieron 360 inmigrantes). Así que el terrorismo mundial y la inmigración hacia Europa son dos hechos que se han convertido en dos significaciones imaginarias sociales pasando a ser "lugares comunes" y provocando toda suerte de reacciones en Europa (20). A partir de ellos hemos visto una transformación e incluso una re-estratificación de los magmas de significaciones. Ya no se encuentran las mismas oposiciones, ni las mismas pasiones que antes (21). Para resumir de nuevo: las concepciones de lo público y de lo privado se han transformado profundamente, sobre todo por los codesarrollos de tecnologías de la comunicación y medias sociales; la idea de una Europa tierra de acogida y de defensa de los derechos humanos (22) ha sido sustituida por la Europa fortaleza (23), protectora de intereses económicos y demográficos (24). La globalización capitalista ha sido llevada hacia los márgenes por nacionalismos renovados, cuyos arraigados núcleos conservadores han sido reemplazados por una extraña mezcla de esencialismo globalizante de movimientos conocidos como "alt right" [la nueva extrema derecha trumpista] (25); los trabajadores han abandonado a los partidos de izquierda y muchos votan a favor de partidos llamados populares, con políticas de extrema derecha; las clases medias votan por alternativas neoli-

berales verdes, mientras que las élites culturales e intelectuales (en pequeño número...) persisten y votan a la izquierda, y todo el mundo ha asumido un perfil de consumidor, a menudo disfrazado de creador o empresario, más que de ciudadano o incluso de productor. Y así sucesivamente.

Todos estos cambios crean sistema y giran, por ahora al menos, alrededor de las dos significaciones de terrorismo e inmigración.

Pero se trata de un sistema extraño, que no permite las previsiones tradicionales, basadas en las ciencias estadísticas y en la aceptación del juego político 'razonable' (participación en las elecciones, en los debates, etc.) por las poblaciones. Las tecnologías de la comunicación han afectado la esfera pública al punto de destruirla; la televisión ya no es (como en tiempos del libro homónimo de Bourdieu de 1996, *Sur la télévision*) el medio de comunicación de masas; y las masas ya no son las masas, sino poblaciones divididas en 'burbujas'; los individuos se han convertido verdaderamente en *dividus*, como previó, por ejemplo, Gilles Deleuze ya en 1990 (en el primer número de *L'autre journal*).

Parece ser, pues, que Castoriadis tenía razón cuando decía, desde 1988 y como ya hemos citado, que de cara a una situación socio-histórica "las únicas vías de manifestación *reconocible* de la psique singular son la transgresión y la patología" (26). Hoy se puede reforzar esta observación al constatar que en 2018 esto vale también para colectividades y grupos (27), así como para aquellos a los que se confían las funciones más dominantes y con más poder en nuestros sistemas políticos. En este sentido, es suficiente mencionar, entre muchas otras entidades posibles y a escalas sociales diferentes, a DAESH, Trump y nuestra incapacidad colectiva de cambiar nuestra forma de vida mientras nos enfrentamos a la amenaza climática.

Estos son algunos rasgos del pantanal socio-histórico en el que estamos inmersos. Y si no queremos ceder a las patologías y a

las transgresiones, es aquí, en estas condiciones actuales, donde hay que intentar encontrar las alternativas, preferentemente alternativas que activen tanto prácticas socio-políticas como ideas de democracia y de autonomía sostenible. Y digo activar y no hacer germinar, pues no hay nada de crecimiento natural en la idea de autonomía política: hay que (re)crearla, y, una vez (re)creada, defenderla con los medios sociales, prácticos y teóricos disponibles en nuestra posición siempre "río abajo".

Podemos extraer algunas conclusiones, provisionales e incompletas, de lo que acabo de decir:

- La posibilidad de crear una multitud de colectivos verdaderamente autónomos y autogestionarios en el mundo actual, actuando al unísono, capitalizando las condiciones de comunicación abiertas por la conectividad, ha sido desviada de forma perversa por movimientos identitarios al haber perdido sus referencias: lo que en otro momento fue un esencialismo estratégico, un paso hacia otro mundo más abierto, más justo y más igualitario, ha pasado a ser un esencialismo puro y duro, en la estela de los movimientos antidemocráticos, y esto sin que los activistas (como ciertos antirracistas, promenorías, etc.) se den cuenta o a veces sin preocuparse por ello (28). Piensan que son críticos, que se oponen a un sistema capitalista y racista, pero en realidad creo que han sido captados por una lógica sectaria que le va muy bien a ese mismo capitalismo que siempre busca segregar y crear nuevos grupos de consumidores bien definidos.

- Por estas mismas razones, una movilización de masas alrededor de una sola y misma idea de una política democrática es improbable; incluso si hay intereses objetivos comunes entre los más desfavorecidos de todos los continentes, e incluso entre los más desfavorecidos de los diferentes países de Europa, vivimos una situación donde las burbujas identitarias no permiten la solidaridad internacional, ni la idea de un universalismo político y todavía menos de acción

política concertada, excepto, claro, para las fuerzas militares, las empresas globales y los movimientos completamente autoritarios. Por supuesto, hemos visto otros movimientos (sobre todo los diversos movimientos *altermundistas*, así como los movimientos *Occupy*, y todo lo que pasó en Grecia, en España, etc.), que parece contradecirme, pero los resultados son débiles, casi imperceptibles, y pueden apuntar más a una polarización y una frustración profunda en nuestras sociedades que a una movilización colectiva política por los valores y las prácticas de las democracias autónomas.

- Para evitar los efectos contraproducentes (para el proyecto de instaurar una sociedad democrática y autónoma) de los movimientos identitarios, probablemente hay que reemplazar al individuo como fundamento y elemento esencial de la comunidad política -pues nos encontramos desde hace una decena de años en la época de los *dividus*, y hay que intentar pensar las consecuencias- para, en la estela del pensamiento de Castoriadis, optar por las instituciones (escuelas, universidades, instancias jurídicas en principio, pero también medios llamados 'tradicionales') como los verdaderos actores políticos. De esta forma, podremos quizás mantener la posibilidad para los ciudadanos de identificarse con ciertas significaciones sociales, sin que ello tome la forma de una política identitaria, de movimientos sectarios, de instituciones cerradas, de todo lo que, en conjunto, formaría una sociedad cerrada, empapada de xenofobia.

Sobre este punto preciso, podemos volver de nuevo a Castoriadis. Pues nos ofrece una idea de la forma de pensar la identificación sin identidades esencializantes. Esta es una larga cita de un texto titulado "La crisis de las sociedades occidentales", publicado por primera vez en 1982:

No puede haber sociedad que no sea alguna cosa para ella-misma; que no se represente como siendo alguna cosa -lo que es consecuencia, parte y dimensión de lo que

ella debe plantearse como "alguna cosa". [...] "Para ella-misma", la sociedad no es nunca una colección de individuos perecederos y sustituibles viviendo en tal territorio, hablando tal lengua, practicando "exteriormente" tales costumbres. Al contrario, estos individuos "pertenecen" a esta sociedad porque participan de sus significaciones sociales, de sus "normas", "valores", "mitos", "representaciones", "proyectos", "tradiciones", etc., y porque comparten (lo sepan o no) la voluntad de ser de esta sociedad y de hacerla ser continuamente. Todo esto hace, evidentemente, parte de la institución de la sociedad en general y de la sociedad de la cual se trate cada vez. Los individuos son los únicos portadores "reales" o "concretos", tal y como han sido conformados, fabricados por las instituciones, es decir, por otros individuos, ellos mismos portadores de estas instituciones y significaciones correlativas (29).

Vemos claramente aquí que es la sociedad la que actúa sobre los individuos. Hay una estrecha correspondencia entre los individuos y la sociedad, es verdad, y se ha discutido al principio de este texto, pero está claro también que primero es "la institución de la sociedad en general" que forman y fabrican los individuos que luego "participan en sus significaciones imaginarias sociales", en sus "normas", "valores", "mitos", "representaciones", "proyectos", "tradiciones", etc. Pero si este es también nuestro caso (vuelve a aparecer la cuestión del principio), que estamos formados por sociedades donde reina el imaginario capitalista, ¿qué podemos hacer?

Diffícil respuesta. En cualquier caso, hemos localizado algunas indicaciones ante esta situación siempre *río abajo*. En principio, hay que recordar que ninguna institución, ninguna dominación y ninguna formación social es completamente inevitable. Ninguna institución, ninguna formación social carece de grietas, siempre queda la posibilidad de reactivar o crear significaciones sociales que vayan a la contra de las

instituciones y las *doxai* dominantes. Además, hay otros ejemplos, y voy a acabar dando uno: el 30 de mayo de 2015 la emisión *Konflikt* de la radio nacional sueca (SR) estuvo totalmente consagrada a la cuestión del nacionalismo y de si el nacionalismo "es una fuerza peligrosa que divide al mundo y a los hombres según el color de la piel y la religión o, si por el contrario, el nacionalismo es necesario como una masilla para permanecer juntos". En la emisión fue presentado lo que el animador Jörgen Huitfeldt llamó 'el nacionalismo escocés', tal y como se mostró las semanas anteriores al referéndum de independencia. Según *Konflikt*, el nacionalismo escocés es un nacionalismo que se forma alrededor de una concepción muy fuerte de la ciudadanía: es escocés aquella o aquel que vive en Escocia. Una identidad, pues, que no tiene nada que ver con las faldas escocesas, las gaitas o los whiskys, sino que está fuertemente ligada a los esfuerzos por mantener abiertas, y justas para todo el mundo, las instituciones de la sociedad. Cuando Huitfeldt, escéptico y suspicaz, preguntó al ministro de Asuntos Exteriores del gobierno regional de Escocia, Humza Yousaf del *Scottish National Party*, si eso era cierto, Yousaf le contestó que sí. Y contó cómo, siendo musulmán de origen pakistaní, ha creado y registrado un tartán [tejido escocés] musulmán para él y para su familia, el *Yousaf Tartan*. Además, ya existe el tartán musulmán *Islamic tartan* a la venta en uno de los almacenes más tradicionales de Glasgow, aunque puede que esté agotado cuando *Konflikt* lo vaya a comprobar. Y cuando Huitfeldt visite los pubs y los bares de la ciudad para discutir sobre nacionalismo, no encontrará el nacionalismo xenóforo y encerrado en sí mismo tan extendido en el resto de Europa. Solo cuando visitó la Universidad de Glasgow para hablar con un politólogo encontró una especie de explicación, digamos, "normalizante", para este nacionalismo excepcional (y excepcionalmente simpático): digan lo que digan los políticos de Londres (es decir, en West-

minster), los escoceses están en contra... Así pues, si creemos a *Konflikt*, en el nacionalismo escocés tenemos hoy un ejemplo en Europa de lo que puede ser unirse en torno a unas prácticas, unos valores y unas significaciones imaginarias sociales centrales para una cultura específica, sin que esa agrupación se degrade en proteccionismo, esencialismo, aislacionismo o xenofobia. Este es un ejemplo, uno solo, quizás no muy convincente, ni suficientemente elaborado. Pero un ejemplo. Por lo tanto, una posibilidad para el ser humano, una posibilidad actualizable, bajo la condición de que se quiera y se pueda actuar de otra forma. Pero en cuanto a la pregunta a la que hubiera dar, al menos, una mínima respuesta, ¿cómo actuar para fomentar tales posibilidades?, hay que dejarla abierta. No porque no haya una respuesta posible, sino porque la posibilidad de una respuesta descansa sobre la indeterminada apertura de instituciones autónomas, sobre un pensamiento que rechaza cerrarse y, como inspiración posible, sobre las trazas o rastros presentes en los magmas de significaciones imaginarias sociales.

Notas

1. CASTORIADIS (C), *Le monde morcelé*, París, Seuil, 1990, p. 140, "Pouvoir, Autonomie, Politique".
2. CASTORIADIS (C) *Une Société à la dérive*, París, Seuil, 2005, p. 18.
3. *Ibid.*, p.20.
4. *Loc. cit.*
5. *Ibid.*, p. 20.
6. Por ejemplo, en "On being downstream", *The Past's Presence. Essays on the history of philosophical thought*, Södertörn Philosophical studies 3, ed. Marcia Sá Cavalcante Schuback y Hans Ruin, Huddinge, Södertörns Högskola, 2005, así como en "A Philosophical-Anthropological Case for Cassirer in Rhetoric", con Erik Begtson, en *Rhetorica A Journal of the History of Rhetoric*, volumen 35, # 3, verano 2017, p. 346-366.

7. *Le Monde Morcelé*, *op. cit.*, p. 138.

8. Lo ensídico, contracción de *lógica "conjuntista-identitaria"*, es una noción acuñada por Castoriadis para designar una lógica y un pensamiento causal a los que supone capaces de poder explicar uno o varios fenómenos reduciéndolos a partir de un solo conjunto, de una sola identidad, o de desarrollarlos a partir de un solo conjunto o identidad. Ver, por ejemplo, el artículo de KLOOGER (J), "Ensemblistic Identitary Logic (Ensidic logic)" en *Cornelius Castoriadis Key Concepts*, Suzi Adams, London/New York, Bloomsbury, 2014.

9. Para la noción de caos en Castoriadis, ver mi "True and False Chaos -the mythical origins of Creation", en *Les émigrés grecs et leur influence sur le débat intellectuel français*, éd. Lambros Couloubaritsis, Servanne Jolivet, Christophe Premat y Mats Rosengren, París, Éditions Le Manuscrit, 2012, así como, para un desarrollo más reciente, "On academic responsibility, chaos and borders", en *Can a Person be Illegal? Refugees, Migrants and Citizenship in Europe*, eds. Mats Rosengren, Alexander Stagnell, Louise Schou Therkildsen, Uppsala 2017. Descargable en: <https://bit.ly/3LqQbri>

10. *Le Monde Morcelé*, *op. cit.*, p. 139.

11. *Le Monde Morcelé*, *op. cit.*, p. 263.

12. Para un desarrollo más exhaustivo, ver las publicaciones mencionadas en la nota 6.

13. *Le Monde Morcelé*, *op. cit.*, p. 273.

14. *Le Monde Morcelé*, *op. cit.*, p. 140 (esta cita es la continuación directa de la primera cita de este texto; incluso podría decirse que toda mi argumentación se sitúa en el marco de estas líneas de Castoriadis).

15. *Une société à la dérive*, *op. cit.*, p. 273.

16. *Ibid.*, p. 20.

17. *Ibid.*, p. 273.

18. *Le Monde Morcelé*, *op. cit.*, p. 277-78.

19. Obviamente yo no propongo aquí una argumentación sostenida y bien fundada sobre un repaso general de los hechos y los análisis establecidos; eso será un proyecto para un próximo libro, demasiado extenso para este texto. Lo que yo propongo aquí es

una tentativa de describir mis impresiones sobre una multitud de cambios sociales, a diferentes niveles, desde el año 2001, teniendo siempre, en un segundo plano, las ideas y los pensamientos presentes en una reciente publicación, *Can a Person be Illegal? Refugees, Migrants and Citizenship in Europe*, op. cit.

20. Y, por supuesto, a través del mundo, pero en este texto, lo recuerdo, me refiero a Europa.

21. Recuerdo que aquí he hablado en primer lugar de cambios en los magmas de significaciones imaginarias sociales; "las realidades" materiales y políticas, con las diferencias entre aquellos que poseen y aquellos que no poseen nada, las fronteras arraigadas, las lentas burocracias, las geografías, etcétera, son inertes y no responden a los cambios con la misma velocidad, ni de la misma forma. Además, solamente ha habido correspondencia parcial entre estas realidades 'materiales' y las propias imaginaciones de los europeos. Europa siempre ha tenido una faceta de fortaleza junto a una faceta propiamente democrática, protectora de los derechos humanos al mismo tiempo que los maltrataba; y así sucesivamente... Para la cuestión tan compleja de las fronteras, ver GAUMIÈRES (P), "Closure of meaning-border of the political", en *Can a Person be Illegal? Refugees, Migrants and Citizenship in Europe*, op., cit.

22. Para las complejidades acerca de los derechos humanos, ver LAPPIN (A J), "Borders of the Self, Borders of the State" en *Can a Person be Illegal? Refugees, Migrants and Citizenship in Europe*, op., cit., p.161 ff. (edición en papel); p. 80 (edición en línea).

23. Para la mala lógica de Europa y el abuso de la noción de crisis, ver GOURGOURIS (S), "Crises and the ill logic of Fortress Europe", en *Can a Person be Illegal? Refugees, Migrants and Citizenship in Europe*, op., cit., sobre todo p.70 ff. (edición papel); p.35 ff. (edición en línea).

24. PROFUMI (E) , "Philosophy facing the European crisis of migrants" en *Can a*

Person be Illegal? op. cit., p.231 ff. (edición papel); p.115 ff. (edición en línea).

25. Ver HEILO (O) & NILSSON (I), "Back to Byzantium – Rethinking the Borders of Europe", op. cit., p.91 ff. (edición papel); p ff. *Can a Person be Illegal?*

26. *Le Monde Morcelé*, op. cit., p.140.

27. Para un análisis sutil del 'affaire Daoud' y de cómo contribuyó a un moralismo colectivo, al no permitir a nadie y sobre todo a un escritor/periodista [Kamel Daoud], previamente considerado "bien-pensante", complicar y situar más allá del pensamiento dicotomizante los acontecimientos que tuvieron lugar en Colonia el año nuevo de 2016, ver LASSEGUE (J), "The Daoud affair: Politics, Literature, and migration of ideas in a time of crisis", in *Can a Person be Illegal?* (op. cit.).

28. Para un antecedente y una perspectiva americana de este desarrollo, ver http://www.theguardian.com/society/2018/mar/01/how-americas-identity-politics-went-from-inclusion-to-division?CMP=Share_iOSApp_Other (visitado el 2 de marzo 2018, 18h40).

29. CASTORIADIS (C), *La montée de l'insignifiance*, París, Seuil, 1996, p. 20-21. La cita continúa, es cierto, con una discusión sobre la importancia de los individuos como portadores de representaciones propias de la sociedad, así como con una discusión sobre la importancia de estas significaciones para el individuo mismo: el esfuerzo del individuo por ser X o por seguir manteniéndose como X es, ipso facto, esfuerzo para hacer ser y hacer vivir la institución de su sociedad".

Cornelius Castoriadis

1968 La revolución anticipada

Este texto fue traducido y publicado por el equipo editorial de *Trasversales* en el n° 44, junio 2018, con autorización de Zoé Castoriadis.

La primera parte de este ensayo fue escrita entre el 25 y el 28 de mayo 1968 y editada en ciclostil y difundida por activistas del ya entonces disuelto grupo *Socialisme ou Barbarie*. En junio 1968 apareció, completo, en *Mai 1968: La Brèche, premières réflexions sur les événements*, editado por Fayard, con textos de Edgar Morin, Claude Lefort y "Jean-Marc Coudray" (Castoriadis). Fue republicado por Fayard en *Mai 68: La brèche suivi de Vint ans après*, que reúne los textos de la edición 1968 con otros editados en 1988 por Editions Complexe. Hay, al menos, otra traducción de este ensayo en castellano, en *Mayo del 68: La brecha*, Morin, Lefort, Castoriadis, Ediciones Nueva Visión, 2009, Buenos Aires.

Destaca la frescura de este texto escrito hace 54 años en el "fragor de la batalla", pese a que la actual etapa del desarrollo capitalista tiene rasgos diferentes a los de la "Europa del bienestar" de entonces. La principal virtud de los escritos de Castoriadis no es la actualidad de tal o cual hipótesis, sino la potencia de sus convicciones y su incitación a pensar por nuestra cuenta, sin orejeras ni disciplinamientos. Hemos insertado algunas aclaraciones históricas, entre corchetes.

El *Mayo del 68* francés está ya grabado en la historia, pero no haremos de él un estereotipo. La sociedad francesa está siendo sacudida de cabo a rabo por la crisis desencadenada hace dos meses por algunos indignados desde la Universidad de Nanterre. El funcionamiento de las instituciones capitalistas burocráticas, puestas a punto durante siglos, está bloqueado. El jefe de Estado, para mantener su poder, se ha visto obligado a pedir a sus partidarios la formación de grupos privados. De las inquietas cabezas de todo tipo de líderes sólo salen las necesidades que siempre las han llenado. Millones de personas radicalizan su lucha y hacer ver con ella que lo que está en cuestión es la organización de la sociedad. Y quizá lleguen a pensar que esa cuestión sólo podrán resolverla ellas mismas. Están creando historia y, por tanto, el sentido de lo que ocurre está abierto, sin definir.

No es nuestra intención congelar ese sentido ni hablar de un presente más vivo que nunca como si fuese un pasado muerto. Pero para transformar hay que comprender, para avanzar hay que orientarse.

El significado de estos acontecimientos, con toda su profundidad y sus seguras consecuencias, supera el de las luchas precedentes en Francia u otros lugares, no solo porque nueve millones de trabajadores lleven en huelga veinte días, sino principalmente por el contenido cualitativamente nuevo del movimiento. Se pueden encontrar antecedentes y gérmenes en revoluciones pasadas: la Comuna de París, 1917, Cataluña 1936, Budapest 1956. Pero es la primera vez que, en una sociedad capitalista burocrática moderna, lo que emerge ante todas las miradas y se extiende por el mundo no es la reivindicación sino la afirmación revolucionaria más radical. Debemos dejar que, reposadamente, nos penetre esta idea: pase lo que pase, mayo de 1968 ha abierto un nuevo periodo de la historia universal.

No en teoría, sino en actos; no por unos días, sino durante semanas; ideas fecundas, actos organizadores, formas ejemplares de la revolución moderna que no se difunden y realizan por algunos iniciados, sino por decenas y cientos de miles de personas. Esto ocurre en los sectores más modernos de la sociedad, pero también en aquellos en los que era más difícil preverlo.

En solo algunos días, el movimiento de los estudiantes revolucionarios propagó por el país su impugnación a toda jerarquía y comenzó a demolerla allá donde su existencia parecía más obvia: en el ámbito del conocimiento y la educación. Proclama y comienza a realizar la gestión autónoma y democrática de las colectividades por sí mismas. Impugna, y socava significativamente, el monopolio de la información en manos de los diversos centros de poder. Pone en cuestión, no los detalles, sino los fundamentos y la sustancia de la "civilización" contemporánea: la sociedad del consumo, la separación entre trabajadores manuales e intelectuales, el carácter sacrosanto de la Universidad y de las otras altas esferas de la cultura capitalista burocrática. Esas son las presunciones necesarias para una reconstrucción revolucionaria de la

sociedad. Esas son las condiciones necesarias y suficientes para una ruptura radical con el mundo capitalista burocrático. Al entrar en contacto con esas piedras de toque, se muestra continuamente la naturaleza revolucionaria o reaccionaria de los individuos, grupos o corrientes hoy presentes. Tanto o más que en sus objetivos, la naturaleza revolucionaria del actual movimiento se manifiesta en su modo de actuar, en su modo de ser y en la unidad indisoluble de todos esos modos. De la noche a la mañana, ha explotado el enorme potencial creativo de la sociedad, estrujado y amordazado por el capitalismo burocrático. Las ideas más audaces y realistas -la misma cosa son- se proponen, se discuten, se aplican. El lenguaje, que había sido aplanado y vaciado por décadas de ronroneos burocráticos, publicitarios y culturales, brilla completamente nuevo y la gente se lo reapropia en toda su plenitud. Consignas geniales, efectivas y poéticas surgen de la multitud anónima. Los educadores son educados rápidamente; los profesores universitarios y los directores de las escuelas secundarias no salen de la sorpresa que les causa la inteligencia de sus alumnos y el descubrimiento de lo absurdo e inútil que era lo que les venían enseñando.

En pocos días, jóvenes de veinte años alcanzan una comprensión política y una sabiduría que los revolucionarios honestos no habían alcanzado en treinta años de militancia. En el Movimiento 22 de Marzo, en la Unión Nacional de Estudiantes de Francia (UNEF) y en el Sindicato Nacional de Enseñanza Superior (SNE Sup) aparecen dirigentes cuya clarividencia y eficacia no tienen nada que envidiar a las de anteriores dirigentes y que, sobre todo, establecen una nueva relación con la gente: sin renunciar a su personalidad y su responsabilidad, no son jefes geniales sino expresión y fermento de la colectividad. El movimiento, compartiendo un rasgo característico de cualquier revolución, se auto-desarrolla y autofecunda durante su fase ascendente (del 3 de mayo al 24 de mayo).

Desencadena el inicio de las huelgas obreras. Transforma la relación de fuerzas sociales y la imagen que la población tiene de las instituciones y de las personas. Con un profundo sentido táctico, obliga poco a poco al Estado a revelar su naturaleza represiva y policial; más aún, saca a relucir el inmenso desorden establecido que se oculta tras el orden establecido. Muestra que la verdadera sustancia de la organización capitalista burocrática es la anarquía total. Obliga a rectores y ministros a exhibir toda su incoherencia, su incompetencia, la imbecilidad de sus funciones. Hace caer la máscara de los "gobernantes únicos capaces", mostrando en ellos a los mayores incapaces. Quitar el velo que oculta el vacío reinante en todas las instituciones: gobierno, parlamento, administración, partidos políticos, etc. Con las manos desnudas, los estudiantes fuerzan al poder a mostrar, tras sus solemnidades, su "grandeza" y sus baladronadas, el miedo que lo posee, el miedo sin más recursos que las porras y las granadas. Al mismo tiempo, el movimiento lleva a las direcciones burocráticas "obreras" a manifestarse como últimos garantes del orden establecido, con el que comparten incoherencia y anarquía. La carne de las clases dominantes en Francia ha sido profundamente desgarrada y no cicatrizará demasiado pronto.

El movimiento actual es profundamente moderno, porque disipa la mistificación de la bella sociedad organizada y bien engrasada, donde ya no habría conflictos radicales, sino sólo algunos problemas marginales. Esta conmoción violenta no tiene lugar en el Congo, ni en China, ni en Grecia, sino en un país donde el capitalismo burocrático contemporáneo está bien establecido y florece, donde administradores muy cultivados han administrado todo y donde planificadores muy inteligentes han previsto todo. Pero también es moderno porque permite eliminar una gran cantidad de escorias ideológicas que bloqueaban la actividad revolucionaria. Este movimiento no ha sido provocado por el hambre creado por el ca-

pitalismo, ni por una "crisis económica", ni por el "subconsumo" o la "sobreproducción", ni por la "caída de la tasa de ganancia". No ha girado en torno a las reivindicaciones económicas, por el contrario este movimiento solo se ha convertido en lo que es superando las reivindicaciones económicas en las que el sindicalismo estudiantil ha estado encerrado durante mucho tiempo, con la bendición de los partidos de "izquierda". Inversamente, las burocracias sindicales han intentado e intentan reducir la fractura del régimen encerrando al movimiento de los asalariados en reivindicaciones estrictamente económicas.

Lo que el movimiento actual revela como una contradicción fundamental de la sociedad capitalista burocrática no es la "anarquía del mercado", la antinomia entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las formas de propiedad o entre "producción colectiva y apropiación privada". El conflicto central alrededor del cual se organizan los demás conflictos es el que hay entre dirigentes y ejecutores. La contradicción insuperable que organiza la desintegración de esta sociedad se manifiesta en la necesidad que el capitalismo burocrático tiene de excluir a las personas de la gestión de sus propias actividades y en la imposibilidad de conseguirlo plenamente, porque si lo consiguiese el propio capitalismo burocrático colapsaría inmediatamente por ese mismo hecho. Su expresión humana y política reside en el proyecto de los burócratas para convertir a las personas en objetos -ya sea a través de la violencia, el engaño, la manipulación, los métodos de enseñanza o las zanahorias "económicas- y en la negativa de las personas a someterse a ello.

En el presente movimiento se muestra claramente lo que todas las revoluciones han mostrado y ahora hay que volver a aprender. No existe una "bella" perspectiva revolucionaria de "crecimiento gradual de las contradicciones" y de "acumulación progresiva de conciencia revolucionaria en las masas". Existen la contradicción y el conflicto insuperables de los que acabamos de

hablar, y esta sociedad está obligada a producir periódicamente "accidentes" inevitables que bloquean su funcionamiento y despiertan la lucha contra su organización. El funcionamiento del capitalismo burocrático crea las condiciones para una toma de conciencia, materialmente encarnadas en la estructura misma de la sociedad alienante y opresiva. Cuando la gente entra en lucha, se ve obligada a cuestionar esa estructura social, máxime considerando que el anarco-despotismo burocrático plantea constantemente ante la vista de todos el problema de la organización de la sociedad como un problema explícito.

Ciertamente, el movimiento también presenta una antinomia característica: profundamente moderno en sus aspiraciones y en las capas sociales que lo animan, encuentra sus materiales inflamables en el sector donde las estructuras del capitalismo francés siguen siendo arcaicas, en una universidad cuya organización data de siglos. Estas estructuras como tales no son típicas, todo lo contrario. Las universidades anglosajonas están "modernizadas", lo que no les impide encaminarse hacia los mismos conflictos, como hemos visto en los acontecimientos de Berkeley en Estados Unidos o de la London School of Economic en Londres. Lo que sí es típico es la incapacidad constitucional y recurrente de la sociedad capitalista burocrática para "modernizarse" sin una crisis profunda, como demuestran, en otros ámbitos, la cuestión del campesinado en Francia, la de los negros en EEUU e incluso la del subdesarrollo a escala mundial. A través de estas crisis se replantea una y otra vez la cuestión de la organización total de la sociedad.

Finalmente, es fundamental que el núcleo activo del movimiento haya sido la juventud, más particularmente los estudiantes pero también la juventud de otras categorías sociales. Todos lo saben, e incluso el gobierno lagrimea al hablar de ello. Pero el sentido de este hecho no puede ser recuperado por ninguna de las instituciones y organizaciones existentes, de derechas o de

izquierdas. La juventud no quiere ocupar el lugar de sus antecesores en un sistema aceptado; vomita sobre este sistema, sobre el futuro que le propone, sobre todas sus sucursales, incluidas las de "izquierda". La juventud no está implicada en un conflicto generacional, sino en un conflicto social en el que ella es uno de los polos, porque rechaza todos los encuadramientos y valores del desorden establecido. Volveremos sobre esto.

En los meses y años venideros será necesario elaborar, profundizar, revelar el sentido de todo esto, y sin duda también el de otras muchas cosas para las que no disponemos ahora de tiempo o aún no somos capaces de distinguir; necesitaremos meses y años para elaborarlo, profundizar en ello, sacar a luz su sentido. Pero, ahora mismo, hay una urgencia que atender.

Necesidad de un movimiento revolucionario organizado

Desde el momento en que el movimiento estudiantil ha llevado a cabo una huelga prácticamente general, o, aún más, desde el momento en que la base de los trabajadores rechazó el increíble fraude de los acuerdos de Grenelle [entre gobierno, patronal y sindicatos, 25 a 27 de mayo], la crisis se ha convertido objetivamente en una crisis total del régimen y de la sociedad. Pero, al mismo tiempo, más allá del bloqueo de las instituciones y de la nulidad de las "direcciones" políticas, ha emergido el absoluto vacío político existente en el país. Volveremos más adelante al análisis de esta crisis y de las posibles perspectivas que abre. Pero ya hay alguna certeza. La revolución debe adquirir un rostro. La revolución debe hacerse escuchar. Para ayudar a que eso ocurra es indispensable, y ahora también posible, un movimiento revolucionario de nuevo tipo, con total independencia de cualquier "predicción": sea cual sea la secuencia de acontecimientos, queda la certeza del significado y la necesidad de tal movimiento.

Podríamos aferrarnos a las últimas semanas

y decir que todo habría sido diferente si hubiera existido un movimiento revolucionario lo suficientemente poderoso como para frustrar las maniobras burocráticas, para hacer que día a día salga a la luz la duplicidad de las "direcciones" de izquierda, para transmitir a los trabajadores el significado más profundo de las luchas estudiantiles, difundiendo primero la idea de comités de huelga autónomos, luego la de los consejos obreros y la de la puesta en marcha de la producción por estos. Es cierto que en todos los ámbitos se debían haber hecho muchas cosas que no se pudieron hacer porque no existía ese movimiento. Es cierto que, como ha demostrado una vez más la experiencia del surgimiento de las luchas estudiantiles, tal movimiento podría haber jugado un papel capital como catalizador, como enzima, como descerrajador, sin transformarse en una "dirección" burocrática de las masas sino manteniéndose como instrumento de la lucha de estas y como su fracción provisionalmente más lúcida.

Pero tales añoranzas y lamentos son inútiles. La inexistencia material de tal movimiento no es una coincidencia; si hubiera existido, si se hubiera formado durante el periodo anterior, el movimiento no habría sido el mismo. Aunque pudiésemos elegir la "mejor" de las pequeñas organizaciones que existían y multiplicar sus efectivos por mil, no habría sido capaz de responder a las exigencias y al espíritu de la situación actual. Como ya hemos visto en el transcurso de los acontecimientos, los grupos existentes de extrema izquierda no han sabido hacer otra cosa que rebobinar interminablemente cintas grabadas de una vez por todas y que ya llevan en sus entrañas. Por la misma razón, sería inútil tratar de unir a estos grupos. Cualesquiera que hayan sido, a diferente título y en diversos grados, sus méritos como conservadores de las frías cenizas de la revolución durante décadas, sometidos a la prueba de los acontecimientos han demostrado una vez más ser incapaces de salir de su rutina ideológica y

práctica, incapaces de aprender algo y de "desaprender" lo que debe ser olvidado.

La tarea urgente actual es la constitución de un nuevo movimiento revolucionario a partir de las luchas recientes y de su experiencia. El camino hacia esta constitución implica la agrupación de jóvenes estudiantes, trabajadores y otros que se han unido en estas luchas, sobre bases ideológicas y organizativas que deberán definir por sí mismos.

Los estudiantes revolucionarios tienen una responsabilidad principal en esta constitución. Los problemas planteados por el movimiento estudiantil y las respuestas que les han dado van mucho más allá de las universidades; son significativas para la sociedad en general y, por tanto, los estudiantes revolucionarios deben asumir ahora sus responsabilidades universales.

Si eso no se hace, vendrá el aislamiento y finalmente la derrota del movimiento estudiantil. Sería el triunfo de la línea común al primer ministro Pompidou y a Séguy [entonces secretario general de la CGT]: que cada cual quede en su lugar, que los estudiantes se hagan cargo de sus asuntos y los trabajadores de los suyos, lo que permitiría al gobierno y a las "direcciones" políticas ocuparse de los asuntos de la sociedad.

Pero el movimiento de estudiantes revolucionarios no puede jugar un papel general si se limita a ser estudiantil. Sería como querer actuar sobre otros estratos sociales desde "el exterior", actitud tan falsa como estéril. El movimiento estudiantil ya actuó "desde fuera" sobre las otras capas sociales, dando ejemplo, reaprendiendo el significado de la lucha, incentivando la huelga general. Bajo otras formas podrá y deberá seguir jugando ese papel. Pero si sigue siendo simplemente estudiantil no podrá dar a la sociedad aquello de que hoy más carece: una voz plena y coherente que desenmascare la palabrería política vacía. Ni podrá transponer ni introducir desde el exterior, en las otras capas sociales, lo que le ha dado fecundidad y efectividad en su

propio ámbito: objetivos que correspondan a las aspiraciones profundas de las personas afectadas y una acción que surja de una colectividad orgánica.

El tránsito del movimiento en Nanterre al movimiento en toda la enseñanza ya ha requerido una transformación del terreno, de las formas, de los objetivos, de la organización de la lucha. La transición del movimiento estudiantil a un movimiento global requerirá una transformación cualitativamente mucho más importante y mucho más difícil. Esta dificultad, de la que hay mil signos desde el 13 de mayo [fecha en la que tuvo lugar en París una enorme manifestación de estudiantes y trabajadores], se debe a muchos factores, vinculados orgánicamente.

El movimiento estudiantil ha conocido el éxito, la realidad y la alegría en su propio y natural terreno, las facultades y los barrios universitarios. Al decir que tiene que pasarse a la verdadera política ante la sociedad global puede parecer que se le está arrebatando el suelo sobre el que se asienta sin ofrecerle otro comparable.

Ha demostrado su eficacia, ha demostrado un admirable sentido táctico, con métodos de acción que no pueden transponerse, como tales, a escala social.

Ha cortocircuitado los problemas de la organización, especialmente difíciles, porque ha actuado en colectividades profesionales localmente concentradas y unificadas, y ahora está obligado a hacer frente a la heterogeneidad y diversidad social y nacional. Es comprensible que en estas condiciones muchos estudiantes revolucionarios rechacen lo que les parece un abandono puro y simple de lo que, hasta ahora, ha resultado ser el único terreno fecundo.

Por esa razón se han manifestado constantemente tendencias de huida hacia adelante, que en realidad solo son un hacerse a un lado y que corren el riesgo de convertirse en huida hacia atrás. Estas tendencias derivan de una falsa imagen de la situación. Todavía no existen, en las capas asalariadas, las virtualidades explosivas que exis-

tían hace un mes entre los estudiantes. Intentar perpetuar artificialmente las condiciones de mediados de mayo sólo puede conducir a fantasías colectivas ajenas a la realidad, a espasmódicos "doble o nada" que, lejos de ser ejemplares, no enseñarán nada a nadie.

Pero estas dificultades están relacionadas con otras, mucho más profundas porque se refieren a los problemas de fondo, a los interrogantes esenciales de la actividad revolucionaria y de la revolución misma. Al expresar esos problemas en su comportamiento los estudiantes revolucionarios demuestran una madurez que debe ser tratada como merece: hablándoles sin reservas y sin contemplaciones.

Los estudiantes revolucionarios sienten una antinomia entre acción y reflexión; entre espontaneidad y organización; entre la verdad del acto y la coherencia del discurso; entre la imaginación y el proyecto. La percepción de esta antinomia motiva, conscientemente o no, sus vacilaciones.

Tal antinomia se nutre de toda la experiencia precedente. Como tantos otros durante décadas, han visto en pocos meses o semanas como la reflexión se convierte en dogma estéril y esterilizante; la organización se convierte en burocracia o rutina inanimada; el discurso se transforma en cháchara de palabras mistificadas y mistificadoras; el proyecto degenera en un programa rígido y estereotipado. Con sus actos, su osadía, su rechazo a tesis y plataformas, su colectivización espontánea, rompieron esos grilletes.

Pero no podemos quedarnos en eso. Aceptar la validez de esa antinomia, considerarla definitiva e insuperable, lleva a aceptar la esencia misma de la ideología capitalista burocrática, a aceptar la filosofía y la realidad existentes, a rechazar la transformación real del mundo, a integrar la revolución en el orden histórico establecido. Si la revolución sólo es una explosión de algunos días o semanas, el orden establecido (lo sepa o no, le guste o no) la encajará muy bien. Aún más, al contrario de lo

que ese orden cree, él necesita esas explosiones. Históricamente, es la revolución lo que permite que el mundo de la reacción sobreviva transformándose, adaptándose, y corremos el riesgo de tener una nueva demostración de ello. Esas explosiones rompen el entorno imaginario e irreal en el que, por su propia naturaleza, la sociedad de la alienación tiende a encerrarse; la obligan a encontrar nuevas formas de opresión mejor adaptadas a las condiciones actuales, incluso aunque pasen por la eliminación de los opresores de ayer. Siempre hemos sabido que la sociedad puede rebelarse, vivir días y semanas de embriaguez lúcida y de creatividad intensa. El viejo Jules Michelet escribió, hablando de la Revolución Francesa, que "Ese día, todo fue posible... el porvenir fue presente... un relámpago de eternidad que suprime el tiempo".

Pero si solo es un relámpago, los burócratas reaparecerán poco después, con sus "linternas sordas" como únicas fuentes de luz. La cuestión no es si la sociedad o una de sus franjas es capaz de desgarrar durante un momento los velos que la cubren y saltar más allá de su propia sombra. En tales momentos es cuando se plantea el verdadero problema, y por eso mismo se plantea. No se trata de vivir una noche de amor. Se trata de vivir una vida de amor. Si hoy nos topamos con Waldeck Rochet [entonces secretario general del PCF] y Séguy no es porque los trabajadores rusos no fueran capaces de derrocar al viejo régimen; al contrario, ocurre porque fueron capaces de hacerlo pero no pudieron instaurar e instituir su propio poder.

Seguiremos presos del orden establecido si nos dejamos encerrar en el dilema entre el momento de la explosión creativa y los largos periodos de tiempo normalizado que solo pueden ser de alienación. Aceptar el terreno en el que ese dilema puede plantearse es aceptar las presuposiciones últimas de la ideología imperante desde hace milenios. Es aceptar ser la Santa Teresa de la revolución, dispuesta a soportar años de sequedad a cambio de escasos instantes de

gracia. Aceptar que el acto excluye la reflexión es admitir implícitamente que toda reflexión carece de verdadero objeto. Y como el ser humano no puede prescindir de la reflexión, así se deja esta en manos de los mistificadores y los ideólogos de la reacción.

Aceptar que espontaneidad y organización se excluyen es entregar a los burócratas el ámbito de la organización, sin la que ninguna sociedad puede sobrevivir un solo día.

Aceptar que racionalidad e imaginación se excluyen mutuamente es no haber entendido nada de ambas. Allí donde la imaginación supera el ensueño o el delirio y produce resultados duraderos, es porque constituye nuevas formas universales; allí donde la racionalidad es razón creativa y no repetición y vacío, es porque se alimenta de fuentes imaginarias que ninguna pseudo-racionalidad "científica" puede explicar.

Al igual que la seriedad permanente es el colmo de lo grotesco, la fiesta permanente es la tristeza sin fin. Aceptar la antinomia seriedad/fiesta como absoluta es aceptar la civilización del divertimento (nt1). Es escindir la vida en una parte "seria" entregada a los organizadores y en una parte "caprichosa" entregada a los vendedores de placer y de un espectáculo que, en su límite, podría llegar a incluir los happenings revolucionarios. Si la revolución socialista tiene algún sentido no es, desde luego, reemplazar a la burguesía con burócratas "obreros". Sin embargo, a eso conduce inevitablemente el negarse a afrontar estos problemas. Si la revolución socialista puede avanzar, no es "haciendo" la "síntesis" de estas antinomias, o "superándolas", sino destruyendo el propio terreno sobre el que inevitablemente surgen. ¿Puede la sociedad humana lograr esa transición? Una transición que no sería hacia un mundo sin problemas, sino hacia un mundo que habría dejado atrás los problemas específicos de los que estamos hablando. No lo sabemos y, de hecho, la pregunta así formulada carece de interés. Lo que tiene sentido es la acción en esa dirección, tanto

para quienes pensamos que esa transición es posible como para quienes piensan que solo esa acción introduce en la historia el mínimo de movimiento y verdad que puede tolerar. Sin esa acción solo podemos ser consumidores o desesperados. Pero en una sociedad de consumo, los desesperados se transforman rápidamente en objetos de consumo. Muchos estudiantes revolucionarios han estado muy preocupados por el peligro de "recuperación" del movimiento por parte de las viejas fuerzas. Pero el riesgo de *recuperación* de una explosión que se queda en simple explosión es igual de grande, si no más.

Quien teme a la recuperación o integración del movimiento ya ha sido integrado. En cuanto a su actitud, porque está bloqueado. En cuanto a su mentalidad más profunda, porque anda buscando garantías contra la integración y por tanto ya ha caído en la trampa ideológica reaccionaria: la búsqueda de un talismán, de un fetiche antirecuperador. No hay garantía contra la integración, en cierto sentido todo se puede integrar y todo es integrado algún día. Pompidou cita a Apollinaire, Waldeck Rochet se dice comunista, Lenin tiene un mausoleo, algunos se enriquecen a costa del nombre de Freud, el 1 de mayo es una fiesta legal. Pero también es cierto que los recuperadores sólo recuperan cadáveres. Mientras estemos vivos siempre nos hablará y nos sonará nueva la voz de Apollinaire, siempre nos conmoverá el Manifiesto Comunista haciéndonos vislumbrar el abismo de la historia, siempre resonará en nuestros oídos el "Recuperad lo que os han quitado" de Lenin, siempre el "donde estaba el ello, yo debo advenir" freudiano nos recordará su exigencia irrebutable y la sangre de los obreros de Chicago siempre turbará e iluminará simultáneamente nuestras miradas. Todo es recuperable, excepto nuestra propia actividad reflexiva, crítica, autónoma.

Para combatir la *recuperación* hay que extender esa actividad más allá del aquí y ahora, darle una forma que transmita su

contenido para siempre y que le haga, también para siempre, irrecuperable, es decir, reconquistable por seres vivos en su verdad siempre nueva.

La recuperación no se evita con la indefinición. La arbitrariedad no la evitaremos negándonos a organizarnos colectivamente, más bien así correremos hacia ella. Cuando en una reunión de doscientas personas alguien propone un panfleto con docenas de consignas, como la supresión de la ganadería o la nacionalización de la familia (o al revés, en este contexto sería irrelevante) y al final se le dice que publique su panfleto en nombre de su comité de acción del 22 de marzo, ¿es negación de la burocracia o es poder arbitrario de la incoherencia (momentánea) de una persona, impuesta a toda una comunidad que pagará las consecuencias?

Para aquellos que prefieren el lenguaje filosófico: es necesario que el movimiento mantenga y amplíe su apertura tanto como sea posible, pero la apertura no es y nunca puede ser una apertura absoluta. La apertura absoluta es la nada, es decir, una inmediata clausura inmediata. La apertura es aquello que se desplaza constantemente y transforma sus propios términos e incluso su propio bando, pero solo puede existir si, en cualquier momento, se basa en una organización provisional de su bando. Un signo de interrogación en sí mismo no significa nada, ni siquiera una pregunta. Para que signifique una interrogación debe estar asociado a una frase y utilizar algunos términos considerando que tienen un significado que, por el momento, no se cuestiona. Una interrogación pone en duda ciertas significaciones, afirmando otras, incluso a costa de tener que revisar estas después.

Los estudiantes revolucionarios ya han hecho la experiencia de los grupos tradicionales, atrapados en las estructuras ideológicas y prácticas del capitalismo burocrático en lo más profundo de ellas: programas fijados de una vez por todas, discursos repetitivos sea cual sea la realidad, formas de organización calcadas de las relaciones

constituidas en la sociedad existente. Estos grupúsculos reproducen en su seno la división entre dirigentes y ejecutantes, la división entre los que "saben" y los que no "saben", la separación entre una pseudoteoría escolar y la vida. Esta división, esta escisión, también quieren instaurarla respecto a la clase trabajadora, de la que todos quieren ser "dirigentes".

Pero cuando se cree que para poseer la verdad basta con situarse simplemente a contrapié de esos términos, negando cada uno, no salimos de ese universo, por el contrario nos encerramos en él. No vamos más allá de la organización burocrática negando cualquier organización, ni superamos la rigidez estéril de las plataformas y los programas rechazando cualquier definición de objetivos y medios, ni superamos la esclerosis de los dogmas muertos con la condena de la verdadera reflexión teórica. Es cierto que esta vía de salida es difícil y que el camino es muy angosto. Lo característico de una crisis tan profunda como la que está atravesando Francia es que todo el mundo camina sobre el borde de la navaja. Y los revolucionarios tanto o más que los demás. El gobierno, la patronal, los líderes burocráticos, se juegan su posición, su dinero, como mucho su cabeza, es decir, casi nada. Para nosotros el peligro es mayor porque afecta a nuestro ser de revolucionarios. Lo que estamos arriesgando ahora es mucho más que nuestra piel; es el significado más profundo de aquello por lo que estamos luchando y de lo que somos, que depende de la posibilidad de hacer que lo ocurrido sea algo más que una explosión momentánea, de constituirlo sin hacerle perder su vida, en resumen, de destruir los dilemas y antinomias ya descritos y el terreno en el que surgen.

La experiencia reciente muestra la vía que conduce hacia allí. ¿Debería una minoría revolucionaria "intervenir", de qué manera y hasta qué punto? Si los pocos indignados que comenzaron en Nanterre y, después, el Movimiento del 22 de marzo y muchos estudiantes revolucionarios no hubieran

"intervenido" es evidente que nada de lo que ha sucedido habría sucedido, al igual que es obvio que estas intervenciones habrían tenido poco efecto si una gran parte de los estudiantes no estuviesen potencialmente en disposición de actuar. La intervención de una minoría que asume sus responsabilidades, actúa con audacia extrema pero es capaz de sentir hasta dónde su entorno quiere y puede ir, se convierte así en un catalizador y en un revelador que deja atrás el dilema entre voluntarismo y espontaneidad.

De la misma manera, las reivindicaciones avanzadas respecto a las universidades ¿son "mínimas" o "máximas", "reformistas" o "revolucionarias"? En cierto sentido, pueden parecer "revolucionarias" en el lenguaje tradicional, ya que no pueden realizarse sin una inversión del sistema social: no puede haber "socialismo en una sola universidad". Pero para otros pueden parecer "reformistas", precisamente porque parecen preocuparse sólo de la universidad y, subsidiariamente, podría concebirse alguna forma edulcorada para su realización, recuperándolas para el mejor funcionamiento de la sociedad actual, lo que hace que algunos tiendan a denunciarlas o a desentenderse de ellas. Pero lo que es falso en este caso es la propia distinción antes hecha. Estas reivindicaciones tienen un significado profundo y positivo: siendo aplicables en parte en el contexto del régimen actual, hacen posible desafiarlo constantemente; su aplicación generaría inmediatamente nuevos problemas y pondría cada día ante los ojos horrorizados de una sociedad jerárquica el escándalo de bachilleres y eminencias científicas discutiendo juntas el contenido y los métodos de enseñanza; ayudarían a formar personas para quienes, aunque sea parcialmente, se habrá transformado la concepción del mundo social, de las relaciones de autoridad, de la gestión de las actividades colectivas.

Los problemas planteados por la constitución de un movimiento revolucionario deben abordarse con ese espíritu.

Propuestas para la constitución inmediata de un movimiento revolucionario

El movimiento solo puede existir si se define; y solo puede persistir si rechaza atarse a una definición definitiva.

El movimiento debe, por supuesto, definirse y estructurarse por sí mismo. Si, como debemos pensar, está llamado a expandirse y desarrollarse, sus ideas, sus formas de acción y sus estructuras organizativas sufrirán una transformación constante, en función de su experiencia y su trabajo, así como de la contribución de quienes se unan a él. No se trata de fijar de una vez por todas su "programa", sus "estatutos" y su "agenda de actividades", sino de iniciar lo que deberá seguir siendo una autodefinición y auto-organización permanente.

Principios

Tanto para la reconstrucción socialista de la sociedad como para su propio funcionamiento interno y para orientar sus actividades, el movimiento debe inspirarse en estas ideas: en las condiciones del mundo moderno, la supresión de las clases dominantes y explotadoras requiere no solo la abolición de la propiedad privada de los medios de producción, sino también la eliminación de la división dirigentes-ejecutantes en tanto que estratos sociales. Consecuentemente, el movimiento debe combatir esa división allá donde se encuentre y no aceptarla en su interior. Por la misma razón, debe luchar contra toda forma de jerarquía.

Lo que debe reemplazar a la división social entre dirigentes y ejecutantes y a la jerarquía burocrática en que se encarna es la autogestión, es decir, la gestión autónoma y democrática de las diversas actividades por las comunidades que las llevan a cabo. La autogestión requiere: el ejercicio de un poder efectivo por parte de las comunidades involucradas en el ámbito de que se trate, es decir, la democracia directa más amplia posible; la elección y la revocabilidad permanente de cualquier persona en la

que se haya delegado cualquier responsabilidad particular; la coordinación de las actividades por comités de delegados igualmente elegibles y revocables en todo momento.

El ejercicio efectivo de la autogestión implica y requiere el flujo constante de información e ideas. También requiere la eliminación de la compartimentación entre las categorías sociales. En definitiva, ese ejercicio es imposible sin la pluralidad y la diversidad de opiniones y tendencias.

Estructuras de organización

Las estructuras organizativas del movimiento derivan inmediatamente de estos principios:

- Constitución de grupos de base cuyo tamaño permita tanto una división de tareas eficaz como una discusión política fecunda.
- Coordinación de las actividades generales de los grupos de base por comités de coordinación formados por delegados electos y revocables.
- Coordinación de las actividades relacionadas con tareas específicas por medio de las comisiones correspondientes, también formadas por delegados electos y revocables.
- Comisiones ejecutivas técnicas, bajo control político de los comités de coordinación.
- Asambleas generales deliberativas de todos los grupos de base, tan frecuentes como lo permitan las condiciones.

En cuanto al funcionamiento interno, hay dos ideas esenciales como punto de partida:

- La tarea de los órganos generales (comités de coordinación, comisiones especializadas) debe ser sobre todo recoger información y distribuirla a todo el movimiento; la de los órganos de base debe ser, sobre todo, tomar decisiones. Es esencial revertir el esquema capitalista burocrático, en el que la información solo "sube" y las decisiones solo "bajan".
- Es una tarea permanente del movimiento organizar y facilitar la participación activa

de todos en la elaboración de la política, de las ideas y de las decisiones con conocimiento de causa. Si eso no se hace, pronto reaparecerá una división entre "políticos" y "ejecutantes". Para combatir esa división no hay que proceder a la "alfabetización política" propia del modelo burgués aplicado por las organizaciones tradicionales, sino ayudar a los militantes a reflexionar críticamente desde su propia experiencia con métodos de autoaprendizaje político activo.

Formas de acción

Estas solo pueden definirse conforme a los acontecimientos y sobre bases concretas. Pero su sentido general debe ser ayudar a los trabajadores a luchar por objetivos del tipo definido antes y a organizarse sobre bases similares. Sin embargo, es necesario definir y realizar algunas tareas inmediatas. Citándolas en orden lógico y temporal:

1. Organizarse de acuerdo con estos criterios o al menos según criterios que permitan al movimiento decidir colectivamente sobre su organización y orientación.
2. Hacer un periódico lo antes posible. La importancia del periódico no solo es inmensa en el campo de la información, la propaganda y la agitación, sino que, principalmente, puede y debe ser un organizador colectivo. En la etapa actual es la única forma de satisfacer las demandas de camaradas de diversos lugares y entornos que querrán organizarse con el movimiento. Reproduciendo los principios de orientación y organización del movimiento y describiendo sus actividades, el periódico permitirá que estas personas respondan a la pregunta *¿Qué hacer?* organizándose ellas mismas y estableciendo contacto con el movimiento sin que este tenga que "organizarlos", lo cual sería difícil y cuestionable; el periódico puede ser un instrumento esencial para superar la posible división, dentro del movimiento, entre "políticos" y "simples militantes", así como entre el movimiento y el exterior. Esto puede hacerse si, además de abrirse a todas las personas, se

organiza la participación activa de grupos de base en su redacción, asumiendo la responsabilidad de secciones definidas de la revista, y se abren sus páginas a sus lectores y se alienta su participación, no sólo la publicación de contribuciones y cartas, sino también con la organización sistemática de entrevistas, etc.

3. Explicar en todos los lugares y por todos los medios (reuniones, periódicos, panfletos, más tarde folletos, etc.) el significado profundo y universal de la acción de los estudiantes y sus objetivos, esto es, lo que significa la exigencia de gestión colectiva, la lucha contra la división entre dirigentes y ejecutantes y contra la jerarquía, la explosión de la actividad creativa de la juventud, su auto-organización. Todos los temas de la revolución socialista pueden y deben desarrollarse de manera viva, a la luz de la experiencia de *Mayo del 68*, a partir de temas como el significado de la lucha contra la cultura capitalista burocrática, que debe convertirse en un ataque a los fundamentos de la "civilización" moderna, esto es, a la separación entre trabajo productivo y ocio; lo absurdo de la sociedad de consumo; la monstruosidad de las ciudades contemporáneas; los efectos de la separación total entre trabajo manual e intelectual, etc. Todo esto ya se cuece entre la población, pero fuera de los círculos "intelectuales" no logra articularse y expresarse.

4. Participar y llevar lo más lejos posible la demolición de la Universidad burguesa y transformarla, en la medida de lo posible, en un semillero de contestación al desorden establecido. Hay que abrazar esta tarea capital sin ilusiones y sin vacilaciones. La autogestión de la Universidad tiene un carácter ejemplar. Poco importa lo que quede de ella a largo plazo si el movimiento retrocede; y, si vuelve a avanzar, será de nuevo un punto de partida. La autogestión de la Universidad puede y debe convertirse en una plaga incurable en los flancos del sistema burocrático, un catalizador permanente a los ojos de los trabajadores.

5. Poner entre la espada y la pared a los

aparatos burocráticos y políticos en lo que se refiere a la autogestión. Cuando alguien se presente como "líder" o "representante" hay que preguntarle: ¿de dónde sacas tu poder? ¿de qué manera lo obtuviste? ¿cómo lo practicas? Sin alentar ilusiones sobre el sindicato en cuanto tal, coyunturalmente es necesario alentar la afiliación a la CFDT, menos burocratizada y con una base más permeable a las ideas del movimiento, pero también y especialmente para hacer esta interpelación y esta exigencia: la autogestión no solo es buena para el exterior, es igual de buena para la sección sindical, el sindicato, la federación y la confederación.

Las etapas de la crisis

No es nuestra intención hacer aquí historia de las luchas de las últimas semanas. Pero es preciso destacar algunos rasgos de su significado, no percibidos por muchos y con un alcance que supera lo inmediato. La crisis ha pasado por cuatro etapas distintas:

1. Del 3 al 14 de mayo, el movimiento estudiantil, hasta entonces limitado a Nanterre, se extiende bruscamente, llega a todo el país y, tras los combates en las calles, la noche del 11 de mayo y la manifestación del 13, culmina en la ocupación generalizada de las universidades.

2. Del 15 al 27 de mayo, partiendo de la fábrica de Sud-Aviation en el área urbana de Nantes, estallan huelgas espontáneas con ocupación de las instalaciones y se extienden rápidamente. A partir de la tarde del día 17, tras enfrentamientos espontáneos en Renault-Billancourt, los líderes sindicales se subieron al carro y lograron tomar el control del movimiento para finalmente concluir con el Gobierno los acuerdos de Grenelle.

3. Del 28 al 30 de mayo, tras el frontal rechazo de los trabajadores a la estafa de los acuerdos de Grenelle, los dirigentes sindicales y los partidos de "izquierda" intentan trasladar los problemas al ámbito de las combinaciones "políticas", pese a que el colapso del aparato gubernamental y estatal estaba en su apogeo.

4. A partir del 31 de mayo, las capas dominantes se van recuperando, Charles de Gaulle disuelve la Asamblea Nacional y amenaza a los huelguistas. Los comunistas, los "federados" [*Fédération de la gauche démocrate et socialiste* de Mitterrand] y los *gaullistas* se pusieron de acuerdo para representar la farsa electoral, mientras que los líderes sindicales renunciaron a las precondiciones generales para la negociación e intentaron concluir lo antes posible acuerdos por rama. La policía comenzó a reocupar los lugares de trabajo, empezando por los servicios públicos.

La primera etapa de la crisis estuvo dominada exclusivamente por el movimiento estudiantil. Sin pretender abordar de nuevo su significado, es necesario indicar las razones de su extraordinaria efectividad, vinculadas, en primer lugar, al contenido radical de sus objetivos políticos. Mientras que, durante años, el sindicalismo estudiantil y los partidos de "izquierda" mendigaban algunas migajas (pre-salario universitario, locales, etc.), los estudiantes, primero en Nanterre y luego en todo el país, plantearon esta pregunta: ¿Quién es el dueño de la universidad y qué es la universidad? Y respondieron: queremos ser sus dueños para hacerla diferente. Si bien se venía lamentando desde hace años el pequeño porcentaje de obreros presentes en la Universidad, como si en los países donde este porcentaje era mucho mayor la Universidad y la sociedad hubieran cambiado de carácter, el movimiento estudiantil ha abierto ahora la Universidad a la población trabajadora. Mientras que durante años se había pedido más profesores, ahora el movimiento ha cuestionado la propia relación entre enseñantes y estudiantes. Así han atacado las estructuras jerárquico-burocráticas de la sociedad justo donde parecen estar mejor fundadas para el sentido común, justo donde parecía inexpugnable el sofisma según el cual el conocimiento da derecho al poder y el poder posee, por definición, el conocimiento. Pero si los estudiantes de primer año pueden tener voz

en los programas y métodos de trabajo, tanto como los profesores, ¿quién podría atreverse a negar a los trabajadores de una empresa la gestión de un trabajo que conocen mejor que nadie, o a los miembros de un sindicato la dirección de las luchas que solo a ellos conciernen y comprometen? Eso es lo que explica, mucho más que la presencia de militantes antiestalinistas en el movimiento estudiantil, la rabia y el odio que desde el primer día PCF y CGT manifestaron contra el movimiento; inmediatamente sintieron que cuestionaba su propia naturaleza burocrática. Desde hace años se venía proponiendo tímidamente una "modernización" (en el sentido capitalista burocrático) de los programas; los estudiantes han atacado la sustancia y el contenido de la educación universitaria y han denunciado con sus actos la mistificación, relanzada desde hace algunos años por unos raros "marxistas", de una ciencia neutral, que no tendría nada que ver con la ideología.

Al mismo tiempo, este contenido radical no se ha mostrado en palabras, sino en actos, con métodos de lucha eficaces. Así, los estudiantes han pasado a la acción directa, sabiendo escoger en cada ocasión el terreno más favorable y haciendo trizas los métodos "tradicionalmente probados": parloteos, negociaciones, presiones, idas y venidas de los sindicatos, "conquistas" ilusorias de estos. Finalmente, el carácter no burocrático y no tradicional de la organización del movimiento ha desempeñado un papel considerable. Decisiones colectivas tomadas sobre bases prácticas, participación colectiva en su ejecución, cancelación de las prohibiciones y sospechas políticas, líderes que salen de la propia acción. Pero debe decirse aquí que la eficacia del movimiento, en los tres niveles descritos, estaba al mismo tiempo vinculada a las condiciones concretas a partir de que las que se inició y que se mantuvieron hasta la ocupación de las universidades. Sin embargo, su punto débil en las siguientes etapas fue el intento de transponer a toda la sociedad y a

todos los problemas, casi tal cuales, los objetivos y las formas de acción y organización que habían tenido tanto éxito en su primer ámbito. Este intento solo podía fracasar y llevó al movimiento a rozar el riesgo de aislamiento y de dar rápidas vueltas... alrededor de sí mismo. No queremos decir que esas ideas solo sean válidas en el medio universitario o en el interior de cualquier otro ámbito orgánico, sino que no pueden ser transpuestas mecánicamente a cualquier otro lugar sin que su significado no sea casi totalmente invertido.

Para transponer de manera fecunda, hay que reflexionar. De lo contrario, es repetición, la burocracia del pensamiento que inevitablemente conduce a la negativa a pensar. Lo que ha hecho posible y aún hoy alimenta los intentos de transposición mecánica es una falsa imagen de la realidad social, una incompreensión del capitalismo moderno en la que la mitología obrerista juega un papel preponderante. El movimiento estudiantil actúa, casi constantemente, como si la clase trabajadora no fuera más que un enorme polvorín revolucionario y el único problema fuera encontrar el lugar adecuado para colocar la mecha. La segunda etapa del movimiento, desde el lunes 20 de mayo, debería haber hecho ver a todos que no es así. Es cierto que bajo el efecto inductivo de las luchas estudiantiles, de las ocupaciones de facultades y del colapso del gobierno los movimientos de huelga se iniciaron espontáneamente en Sud-Aviation de Nantes (15 de mayo), en las fábricas de Renault situadas en provincias e incluso en Billancourt. A consecuencia de ello, los líderes sindicales, en particular la CGT, se vieron obligados a cambiar su orientación 180 grados en pocos días, y a pasar de una hostilidad declarada hacia el movimiento estudiantil a un seguidismo respecto al movimiento huelguista, a proclamar su "sostén" al movimiento estudiantil y al encuadramiento de los trabajadores en huelga. Así lograron controlar completamente el movimiento huelguista hasta la conclusión de los

acuerdos de Grenelle. Pero sería desesperadamente ingenuo ver en ese control solo la actitud de las direcciones sindicales, como si los trabajadores no existieran. Lo que debe entenderse primero y ante todo es que, una vez que se desencadenan las huelgas, la actitud de las direcciones sindicales no fue cuestionada por la base obrera.

En ningún lugar, en ningún momento, se ha visto ni siquiera algo lejanamente análogo a la contestación radical de las relaciones establecidas que tuvo lugar incluso en los sectores tradicionalmente más conservadores de la Universidad (Derecho, Medicina, Ciencias Políticas, etc.), ni tampoco un cuestionamiento de las relaciones de producción en la empresa capitalista, de la alienación en el trabajo sea cual sea el nivel salarial, de la división dirigentes-ejecutantes establecida entre cuadros y obreros o entre los líderes y la base de las organizaciones "obreras".

Es importante decirlo rotundamente y con calma: en mayo de 1968, en Francia, el proletariado industrial no ha sido la vanguardia revolucionaria de la sociedad, ha sido su lenta retaguardia. Si el movimiento estudiantil intento realmente asaltar el cielo, lo que ha frenado a la sociedad en esta ocasión ha sido la actitud del proletariado, su pasividad hacia sus dirigentes y hacia el régimen, su inercia, su indiferencia ante todo lo que no fuera reivindicación económica. Si el reloj de la historia fuera a detenerse en este momento habría que decir que en mayo de 1968 la capa más conservadora, la más mistificada, la más atrapada en las redes y señuelos del capitalismo burocrático moderno ha sido la clase obrera, especialmente su fracción seguidora del PCF y la CGT. Su único objetivo ha sido mejorar su situación en la sociedad de consumo, y ni siquiera imaginó que esa mejora la pudiera obtener con su actividad autónoma. Los trabajadores se declararon en huelga, pero dejaron a las organizaciones tradicionales la dirección, la definición de los objetivos, la elección de los métodos de acción. Naturalmente, estos métodos se han

convertido en métodos de inacción. Cuando se escriba la historia de estos acontecimientos descubriremos que en esta o aquella empresa, en esta o aquella provincia, un sector de trabajadores intentó ir más allá. Pero la imagen masiva, sociológica, es clara y precisa: los trabajadores ni siquiera han estado físicamente presentes. Dos o tres días después del inicio de las huelgas, el significado de la ocupación de las fábricas cambió muy rápidamente, pues las burocracias sindicales hicieron de ella una manera de dividir a los trabajadores y de evitar su contaminación por los estudiantes, transformándose, en la gran mayoría de los casos, en ocupaciones protagonizadas por cuadros y militantes del PCF y la CGT. El hecho, muy importante para el futuro, de que miles de jóvenes trabajadores, como individuos, se unieran con los estudiantes y tuvieran una actitud diferente no modifica este panorama, como tampoco le modifica el que los trabajadores rechazaran masivamente los acuerdos de Grenelle, porque en el ámbito económico fueron un puro y simple fraude y los trabajadores aún saben sumar y restar por muy desconcertados que se encuentren. Por otro lado, también confirma esa imagen el que las primeras reocupaciones policiales de las instalaciones, desde el 31 de mayo, rara vez encontraran algún tipo de resistencia. Como revolucionarios no tenemos que hacer juicios morales sobre la actitud de la clase trabajadora, y mucho menos darla por perdida de una vez por todas. Pero tenemos que entender. Debemos condenar radicalmente la mitología obrerista que ha jugado y continúa desempeñando un papel negativo en el movimiento estudiantil y, aunque eso importa poco, en los grupúsculos de izquierda.

Por mucho que sea indispensable continuar y profundizar los contactos que se han establecido con los trabajadores, extenderlos tanto como sea posible, intentar mostrar a toda la clase trabajadora el profundo significado del movimiento estudiantil, ha sido y sigue siendo catastróficamente erróneo creer que bastaría en el futuro inmediato

con sacudir el árbol un poco más para que el proletariado cayese del lado de la revolución. Es necesario entender lo que está en el fondo de la actitud del proletariado: la adhesión a la sociedad capitalista moderna, la privatización, el rechazo a responsabilizarse de los asuntos colectivos, la carrera consumista, esos siguen siendo los factores dominantes. A eso corresponde, como el negativo con el positivo, la aceptación de la jerarquía en la empresa o la de los líderes sindicales y políticos, la pasividad y la inercia, la limitación de las reivindicaciones a lo económico. Para comprender esto hay que entender qué es el capitalismo moderno e ir más allá de un difunto marxismo tradicional que aún domina sobre la conciencia de muchas personas vivas.

También es necesario ir más allá de las concepciones tradicionales y superficiales sobre la naturaleza de la burocracia "obrero" y sobre la base de su control sobre los trabajadores. No estamos hablando de "errores" o "traiciones" de los burócratas "obreros"; estos no "se equivocan", salvo en el sentido técnico de que tanto ellos como el aparato del Estado pueden llevar a cabo maniobras que terminen perjudicando a sus propios intereses; tampoco "traicionan" a nadie, ya que juegan el papel que les corresponde en el sistema. Ahora bien, no sería acertado imputar la actitud de la clase obrera al control que esa burocracia ejerce sobre ella. Es cierto que sobre la clase obrera pesan décadas de mistificación y de terrorismo estalinista, y aún hoy prosiguen la actividad mistificadora, las maniobras y la intimidación de los aparatos. Pero los aparatos burocráticos habrían saltado en pedazos si los trabajadores hubieran mostrado la décima parte de la actividad autónoma que los estudiantes han desplegado. Los aparatos lo saben y eso explica su actitud a lo largo de los acontecimientos, el intenso miedo que les ha dominado y les domina a través de sus maniobras, mentiras, calumnias, contradicciones, giros cotidianos y acrobacias perpetuas. También explica su prisa por concluir los acuerdos

de Grenelle y por desplazar lo antes posible al falso terreno electoral los problemas planteados. Al mismo tiempo, el control de las "direcciones" sobre la base se ha debilitado tanto como era posible, lo que esclarece tanto la actitud obrera como la situación actual de los aparatos burocráticos. A lo largo de la crisis, el aparato burocrático dirigente, del PCF y de la CGT en particular, ha revelado ser un rígido armazón que se sobrevive a sí mismo y cuya relación con sus partidarios se ha hecho casi puramente electoral. Hasta el viernes 24 de mayo inclusive, las manifestaciones PCF-CGT en París reunieron como máximo entre cincuenta mil y sesenta mil personas, la décima parte del electorado comunista de la región de París. Solo uno de cada diez electores comunistas se movilizó para manifestarse "pacíficamente" cuando el país estaba en huelga general y la cuestión del poder se planteaba objetivamente. Y esta apreciación solo sería muy ligeramente matizada por la manifestación mucho más numerosa del 29 de mayo, a la que asistieron personas de todo el distrito parisino, pero que se contentaron con repetir las consignas del PCF en un momento en que el desconcierto y la descomposición del poder habían alcanzado su punto máximo.

¿Qué son el PCF y la CGT actualmente? Un gran aparato de funcionarios de las "organizaciones" políticas y sindicales y de las instituciones capitalistas (diputados, alcaldes, concejales, permanentes políticos y sindicales, personal de los periódicos del partido y de la CGT, empleados municipales de los ayuntamientos gobernados por el PCF), seguido por un amplio electorado, político y sindical, inerte y pasivo. El tipo de relación que ese aparato mantiene con este electorado es de la misma naturaleza que la relación de Charles de Gaulle con sus electores: en ambos casos les votan para "tener tranquilidad", política o reivindicativa, para no tener que ocuparse de sus propios asuntos.

Lo que aún separa al aparato burocrático

PCF-CGT de la socialdemocracia tradicional son los métodos. En lugar de la dulce hipocresía reformista, y a pesar de los intentos de algunos Garaudy que desearían adoptarla también, este aparato sigue manejando la calumnia, la provocación policial (la CGT se sumó a las declaraciones de Pompidou sobre los "alborotadores extranjeros" y la noche del 24 de mayo un piquete de huelga de la CGT en Lyon entregó un grupo de estudiantes de Nanterre a la policía) y la agresión física, como es el caso de los piquetes de la CGT en Billancourt prohibiendo el acceso a la fábrica a los delegados de la CFDT; véase también al respecto las declaraciones de Eugène Descamps [entonces secretario general de la CFDT] en *Le Monde*, sobre "el retorno al período 1944-1946".

Pero el mantenimiento del estilo totalitario estalinista se superpone con otras características profundas de la situación actual del PCF. Prisionero de su pasado, el aparato burocrático estalinista es incapaz de efectuar, en Francia como en casi cualquier otro lugar, el giro que, en teoría, le permitiría jugar un nuevo rol. No, ciertamente, un papel revolucionario, sino el papel de la gran burocracia reformista moderna necesaria para el funcionamiento del capitalismo francés, el papel que benévoloos consejeros, sociólogos eruditos y sutiles técnicos le proponen desde hace años. Bloqueado en su propia evolución por sus orígenes históricos y por la referencia rusa de la que no puede prescindir, aunque sean cruces cada vez más pesadas, bloquea al mismo tiempo el funcionamiento "normal" del capitalismo francés. Para mantener su cohesión y especificidad, debe mantener como objetivo final la "toma del poder", lo que para la cúpula del aparato es la esperanza de acceso a la capa dominante de la sociedad y para su base es la vaga idea de un "paso al socialismo" que sostiene su fe, le hace tragar sapos y culebras y le da buena conciencia. Pero, al mismo tiempo, sabe perfectamente que este objetivo no puede lograrse fuera del contexto de una guerra mundial.

Se dice "revolucionario" y "reformista", pero en realidad no es ni lo uno ni lo otro y tiene dificultades para esconder la contradicción en que se debate bajo la lastimosa "teoría" de las múltiples vías para la transición al socialismo.

Por estas razones, incapaz de fusionarse con el "reformismo" triplemente ilusorio de la *Section française de l'Internationale ouvrière* (SFIO) -al que su propia existencia hace más ilusorio-, el PCF sigue siendo un coto cerrado incapaz incluso de establecer una alianza duradera inadmisibles para una SFIO que teme ser fagocitada. Este aparato estalinista es tanto un resultado del arcaísmo de muchos aspectos de la vida francesa como causa de su perpetuación. Y es también un resto monstruoso del pasado ruso injertado en el presente francés. Dados esos rasgos, es probable que sólo estalle a la vez que el capitalismo francés y a consecuencia del mismo movimiento.

Pero los acontecimientos actuales lo someten a una dura prueba. En primer lugar, le ha ocurrido por primera vez aquello que siempre ha intentado evitar a toda costa, hasta recurriendo al asesinato: ha sido desbordado por su izquierda por importantes movimientos, por los estudiantes, por un lado, y por la CFDT en lo que se refiere a la autogestión. Además, se encuentra cruelmente atrapado entre la intensidad de la crisis social y política, que plantea objetivamente la cuestión del poder, y su incapacidad para tener una perspectiva política. Como ya hemos indicado, actualmente el PCF no quiere ni puede querer nada en cuanto al poder: sabe que no sería aceptado en un gobierno de "Frente Popular", salvo que aceptase pagar los costes de la operación, asumiendo el desgaste de ese gobierno sin tener acceso a los ministerios que le permitirían infiltrarse en el aparato estatal, y sabe que otro tipo de acceso al poder sólo sería concebible a través de una guerra civil que degeneraría rápidamente en Tercera Guerra Mundial, a lo que Moscú opone un veto absoluto. El aparato estalinista del PCF sólo puede maniobrar, alegando que

quiere un "gobierno popular" y temiendo por encima de todo que llegase a realizarse. Haciendo votos para que, en caso de victoria electoral, la *Fédération* [de la gauche démocrate et socialiste] le traicione para formar un gobierno de "centro izquierda", lo que por cierto sería altamente probable. Su línea se reduce a perder la menor cantidad de plumas posible o a ganar algunas. De hecho es probable que, dada la repolitización general causada por los acontecimientos, pueda ganar algo entre una clientela hasta ahora apolítica o pequeñoburguesa, compensando lo que perderá entre los jóvenes trabajadores, los estudiantes y los intelectuales

Pero esta situación hace que el aparato estalinista del PCF sea a la vez más duro y más frágil de lo que era: sobre todo, le coloca a partir de ahora a la defensiva. Esta situación también explica las prisas del PCF para restaurar el orden, así como el papel de la CGT en la increíble estafa de los acuerdos de Grenelle. Nunca el empeño de las burocracias sindicales en vender el movimiento de masas por una cucharada de lentejas podridas había alcanzado estos límites. Benoît Frachon [secretario general de la CGT desde 1945 hasta 1967] se regodeaba en la radio diciendo que había tres veces más huelguistas que en junio de 1936. Pero en 1936 los huelguistas habían obtenido de inmediato la semana de 40 horas y dos semanas de vacaciones pagadas, derechos sindicales considerables y un aumento sustancial de los salarios reales, logros que Alfred Sauvy consideraba equivalentes a un aumento del 35% al 40% en las remuneraciones efectivas.

En mayo de 1968, ninguna mentira y ningún sofisma de Seguy hará olvidar que él mismo se presentó ante los trabajadores para hacerles aceptar puras y simples promesas, exceptuando la subida del salario mínimo (SMIG), que sólo afecta al 7% de todos los asalariados (incluyendo a los asalariados agrícolas), y un "aumento" salarial que, de hecho, será una reducción. El 10% acordado sólo es, de hecho, un 7,75%

(dado que es el 7% en los tres primeros trimestres del año y el 10% sólo en el último trimestre). Pero cada año, sin huelga general, las tasas salariales aumentan en Francia un promedio del 6% según las estadísticas oficiales, y un 7% las retribuciones reales (incluidas las primas, la deriva salarial por desplazamiento individual o social hacia categorías mejor pagadas, etc.). Entonces, ¿habríamos hecho una huelga general de quince días para obtener un beneficio de un 1% o un 2%? Ni siquiera eso, porque el impago de los días de huelga hace que ese margen sea negativo, pues una quincena no pagada reduce en un 4% el salario anual. Y esto sin considerar lo que el Estado había quitado ya a los asalariados en los nueve últimos meses: con las Ordenanzas de Seguridad Social, que causaron un retroceso en la masa salarial del 1% según estimaciones oficiales, dado el aumento de las cotizaciones y la reducción de las prestaciones, o con la extensión del IVA al comercio minorista, que provocó en enero un aumento de precios un punto por encima de lo "normal". Sin hablar del nuevo aumento de precios al que la patronal procederá bajo el pretexto de este aumento imaginario en los salarios, ni, sobre todo, del aumento de la "productividad", es decir, de la aceleración de los ritmos de trabajo, del que ya se ha proclamado su necesidad sin que Seguy haya dicho una sola palabra al respecto durante toda la huelga.

Para apreciar adecuadamente la situación objetiva, la irracionalidad, la incoherencia y el miedo de los "líderes" capitalistas y sindicales, y lo absurdo de los análisis tradicionales, es necesario insistir en que el capitalismo francés podría, económicamente, pactar un aumento en el poder adquisitivo real de los asalariados entre un 5% y un 10% más de lo que en cualquier caso habría pactado en 1968. No solo podría, también debería, pues en general le beneficiaría, más allá del caso de las empresas marginales. Porque la industria francesa ha estado trabajando durante años por debajo de su capacidad física y huma-

na, en un grado de ese mismo orden de magnitud; fácilmente podría producir un 5% o un 10% más sin otro coste adicional que el de las materias primas. Esto es aún más cierto en los sectores que antes se beneficiarían de un aumento salarial: industrias de consumo (textil, electrodomésticos, automóviles, industrias alimentarias) y construcción, donde la capacidad no utilizada durante años es mayor que el promedio de toda la industria. Teniendo en cuenta de nuevo el aumento normal, o regular, de los salarios cada año, había, por tanto, base objetiva para un pacto de aumento del salario nominal del orden del 15%. Esto no implicaría ninguna redistribución de la renta nacional; idealmente, con una "buena" burocracia reformista, no tan temerosa como la de la CGT, el proletariado lo podría haber obtenido y, en su situación actual, probablemente se habría contentado con ello. Si esto no se ha hecho no ha sido por razones económicas, sino por la imposibilidad de las diferentes fracciones de la burguesía y de la burocracia, cada una por su lado y todas en conjunto, para mantener una conducta "racional" desde el punto de vista de sus intereses.

Se ha abierto una tercera etapa de la crisis a causa del rechazo masivo de los trabajadores a los acuerdos de Grenelle, lo que forzará al capitalismo francés a comportarse precisamente de una manera menos irracional, pactando algunos aumentos reales. La crisis, en su brevedad, ha hecho ver el vacío político absoluto de la sociedad francesa y creado un fenómeno histórico original: una *dualidad de no-poder*. Por un lado, el gobierno y el partido en el poder y que están en la cúspide de su descomposición, dependientes hasta un punto increíble de un hombre de 78 años. Por otro lado, las intrigas y maniobras de los Sganarelle [personaje de Molière] "izquierdistas", incapaces incluso en estas circunstancias de ofrecer algo más que "combinaciones" gubernamentales e incapaces de presentarse "unidos". Condición de este vacío: la inercia política total de los obreros y asalariados,

que han seguido la mayor huelga en la historia de cualquier país como si fuese una simple huelga reivindicativa, rechazando darse cuenta de que una huelga de tal magnitud plantea la cuestión del poder, de la organización e incluso de la supervivencia de la sociedad, por lo que sólo podría seguir adelante como *huelga gestiona* [esto es, una huelga que asume la propia gestión productiva]. En vez de eso, se limitaron a apoyar débilmente la vaga consigna de "gobierno popular", a saber, la entrega de la gestión de los asuntos sociales a los burócratas de "izquierda".

Para estos, como para sus "adversarios" gubernamentales, sólo hay un deseo: que regresemos a la "normalidad" anterior. El general [de Gaulle] les ofreció, una vez más, una vía de salida mediante su declaración del 31 de mayo, que abre la cuarta etapa de la crisis. Tras de su amenazadora retórica, les promete que les dejará iniciar de nuevo su propio juego: las elecciones. De ahí el alivio (tan bien descrito por el corresponsal de Le Monde) de la "izquierda" tras el discurso de Charles de Gaulle. No importa si éste se aprovecha de la situación para corregir su metedura de pata "referendista" [el 24 de mayo de 1968 Charles de Gaulle anunció la celebración de un referéndum que no llegó a celebrarse] acogiéndose a la convocatoria de elecciones: en un referéndum un 51% de noes es un 51% de noes, mientras que en las elecciones un 51% de votos a la oposición darán, gracias al manejo de las demarcaciones territoriales, una mayoría formada por UNR [partido gaullista] e independientes, y eso sin tener en cuenta la posibilidad de ampliar el abanico parlamentario de Pompidou hacia el centro o incluso hacia "la izquierda". La complicidad es total, desde Pompidou a Waldeck Rochet, pasando por Mitterrand y Mollet, con el propósito de reconducir rápidamente los problemas al falso terreno en el que saben que esos problemas no podrán ser resueltos y ni siquiera planteados: el terreno parlamentario. Inmediatamente, se produce la desban-

dada del "liderazgo fuerte y probado de la clase obrera". Esa "gran fuerza tranquila" que es la CGT, según Séguy, permite sin titubear a la policía que reocupe los lugares de trabajo, uno tras otro. Las centrales sindicales retiran la "pre-condición" de derogación de las ordenanzas porque, como el 31 de mayo explicó sin reírse Séguy en la radio, Pompidou le aseguró que ese asunto es competencia de la Asamblea Nacional y que al estar disuelta ya no puede discutirse, pero que la próxima AN lo discutirá indudablemente... Eugène Descamps hará comprometerse a los candidatos a diputados sobre esto... ¿dónde diablos estaba él en 1956 cuando el Frente republicano intensificó la guerra de Argelia pese a haber llegado al poder con la promesa de detenerla? De repente, la Francia pequeña burguesa, nacionalista y reaccionaria, olvidada por algunos durante las semanas precedentes, respira aliviada, se recupera y reaparece en los Campos Elíseos.

El futuro

No hay que hacerse ilusiones sobre las próximas semanas. Estarán dominadas por el final de las huelgas, por la comedia electoral y parlamentaria, e incluso por las vacaciones. Y no se puede descartar el riesgo de que, en ese momento, el gobierno intente golpear al movimiento estudiantil e incluso recuperar las facultades. Frente a este riesgo, el movimiento estudiantil sólo puede mantenerse organizando de la manera más rápida y lo mejor que sea posible, realizando una autogestión eficaz y eficiente de las universidades, explicando a la población lo que hace.

Pero menos aún se deben subestimar las inmensas posibilidades que ofrecerá el periodo histórico que se abre. En Francia, y tal vez en otros lugares, la "tranquilidad" y el embrutecimiento de la sociedad capitalista han sido destruidos por largo tiempo. El "crédito" del gaullismo está por los suelos; incluso si sobrevive un tiempo, su talismán imaginario está roto. Las direcciones burocráticas de encuadramiento de los tra-

bajadores se han visto profundamente socavadas y han quedado separadas por una profunda grieta de los trabajadores jóvenes. Los políticos de "izquierda" no tienen ni tendrán nada que decir sobre los problemas que se planteen. El carácter represivo y absurdo del aparato estatal y del sistema social ha sido desvelado masivamente y nadie lo olvidará tan pronto. Las "autoridades" y los "valores" han sido denunciados, desgarrados, anulados en todos los ámbitos. Pasarán años antes de que la gran brecha abierta en el edificio capitalista burocrático sea realmente sellada, suponiendo que pueda serlo.

Al mismo tiempo, ideas fundamentales, ayer aún ignoradas u objeto de mofa, ahora son conocidas y discutidas en todas partes. Se han formado decenas de miles de nuevos militantes, en ruptura radical con la burocracia de todas las raleas. La clase trabajadora, a pesar de las limitaciones de su actitud durante los acontecimientos, ha hecho una enorme experiencia, ha aprendido el significado y la efectividad de la lucha, y cada vez obtendrá menos satisfacción al recibir algunas migajas. Múltiples focos del incendio seguirán activos, en las universidades desde luego, entre los jóvenes trabajadores también, tal vez en fábricas y empresas donde la idea de autogestión comenzará a abrirse camino.

La sociedad francesa hace frente a una larga fase de disfuncionamientos, perturbaciones y conmociones. Corresponde a los revolucionarios asumir sus responsabilidades permanentes.

La originalidad de la crisis de mayo 1968

Existe el riesgo de que la crisis de mayo de 1968 sea evaluada con varas de medir del pasado, reducida a significaciones y categorías ya disponibles antes de producirse, juzgada por exceso y por defecto en comparación con la experiencia adquirida. De hecho, eso ya está ocurriendo, más allá de la literalidad de los comentarios realizados. Los protagonistas de esta crisis no siempre son los últimos en malinterpretar el signifi-

cado de lo que hicieron y pusieron en marcha, y no hay que extrañarse. Raramente comprendemos las nuevas referencias que estamos creando en el mismo momento en que lo estamos haciendo. Muy a menudo el significado de esta creación tiene que filtrarse en la solidez imaginaria del pasado antes de hacerse visible y de hacerse determinante del futuro, precisamente por su propia menor realidad.

No es necesario insistir en la falsedad de las comparaciones con la pseudo "revolución cultural" en China. A pesar de la infinita complejidad de las situaciones, de las fuerzas, de los problemas involucrados, el significado de esta es claro: una vasta operación de recuperación del aparato burocrático por su fracción maoísta, que no dudó en apelar a la población contra la fracción contraria. Que semejante movilización no puede tener lugar sin que en mil lugares las capas movilizadas intenten tomar su propio camino, no hace falta decirlo. Pero también es obvio que la fracción maoísta mantuvo básicamente el control final de la situación en todas partes.

Es una confusión total equiparar la crítica de la sociedad de consumo por los estudiantes revolucionarios en Francia con la denuncia del "economismo" en China por los maoístas, en quienes se combinan el delirio estalinista, la voluntad de desviar las reivindicaciones obreras hacia lo que en China se ha convertido en un pseudopolítico opio del pueblo y la derivación de la crítica popular al régimen burocrático hacia la eliminación de una fracción de la burocracia convertida en chivo expiatorio. Es una confusión total hacer la más mínima comparación entre la crítica de la Universidad, de la cultura, de la relación profesor-alumno, tal y como funcionan en Francia, con la denuncia de profesores y del "dogmatismo" y con las supuestas "libres discusiones" cuyo propósito final es imponer a setecientos millones de personas una nueva Biblia, el grotesco "pequeño libro rojo" que contiene los principios de toda verdad pasada, presente y futura.

La pseudo "revolución cultural" en China sigue siendo totalmente guiada por la fracción maoísta, como acertadamente ha recordado Robert Guillaín (*Le Monde*, 6/6/1968) y no cesa de denunciar el "espontaneísmo" en nombre del único pensamiento verdadero... el de Mao. Por último, el Ejército, árbitro y tope de todo ese proceso, no ha sido cuestionado en ningún momento, sigue teniendo su estructura jerárquica intacta y sigue siendo pilar de la sociedad burocrática y principal beneficiario de la crisis.

Por el contrario, sí hay que disipar otra falsa imagen de la crisis de mayo de 1968 porque, repitémoslo, sigue influyendo sobre la actitud de muchos estudiantes revolucionarios: la imagen de una revolución proletaria socialista fracasada o abortada. Revolución, porque un sector de la sociedad ha atacado al régimen con la vista puesta en objetivos radicales y por medio de la acción directa; porque la generalización de las huelgas ha dado a la crisis una dimensión nacional y global, planteando objetivamente la cuestión del poder; porque, en definitiva, el gobierno y la administración se encontraron materialmente paralizados y moralmente descompuestos. Fracasada o abortada, porque la clase trabajadora no ha dado el paso de atacar al poder, ya porque los aparatos burocráticos le han "impedido" desempeñar su papel revolucionario, ya porque "las condiciones no estaban maduras", expresión que puede dar a entender cualquier cosa que se nos ocurra.

Tomadas por separado, cada una de esas consideraciones son correctas, tanto las características de una situación revolucionaria como la ausencia de cualquier rol político del proletariado. Pero eso no impide que tomen un significado ajeno a los acontecimientos si se las combina colocándolas sobre la cuadrícula de una revolución socialista fracasada o abortada y si se juzga lo que ha sido en relación de dependencia respecto a algo que "habría podido ser" y que no se construye reflexionando sobre el

proceso real y las tendencias que le son propias sino a partir de una imagen de qué ha sido en otros tiempos y en otros lugares. Pensar la crisis de mayo de 1968 como una crisis revolucionaria clásica en la que el actor principal no hubiera desempeñado su papel es totalmente artificial. Ni siquiera es comparable a hablar de un Hamlet sin el Príncipe de Dinamarca; se trata más bien de hablar de un Hamlet donde el príncipe no es torturado por la dificultad de vengar a su padre, sino por la dificultad para comprarse un nuevo leotardo: serían dos obras teatrales diferentes. Y esto no lo cambia el que los actores, y el movimiento estudiantil como protagonista principal, hayan repetido con frecuencia frases y diatribas tomadas del repertorio clásico pero que solo tenían una relación aparente o ambigua con la acción efectiva. La obra es la primera gran obra de un nuevo autor, que sigue buscando su camino; hasta ahora, el telón se había alzado pocas veces para ella, en Berkeley, Varsovia y otros pocos lugares. Entre los clásicos no hay precedentes para el personaje personaje central de la obra, un personaje complejo y colectivo, como siempre ocurre en el teatro de la historia; un personaje de aspecto y carácter hasta ahora inéditos. Encarna a la juventud -a los estudiantes pero no sólo a ellos- y a una parte de las capas modernas de la sociedad, especialmente a la intelectualidad integrada en las estructuras productoras de "cultura". Ciertamente, si este personaje ha podido crear a su alrededor y animar un drama real, y no un simple incidente, es por su encuentro con otros personajes listos para entrar en acción y, como siempre, con motivos y propósitos propios. Pero, muy lejos de lo habitual en el teatro, excepción hecha del sin igual *Rey Lear*, la obra es historia en tanto que la ocasión, el tiempo y un polo común han entrelazado varias intrigas separadas y heterogéneas, obligadas así a una interferencia mutua. El polo común es, en este caso, la oposición al gobierno, que establece una similitud entre la crisis de mayo de 1968 y las revolucio-

nes clásicas de los últimos dos siglos. Pero la similitud sólo es aparente; enmascara, y ha enmascarado durante la crisis, dos diferencias mucho más importantes. En los inicios de una revolución clásica hay unidad entre capas diferentes que luchan por eliminar el régimen establecido, pero una vez conseguido ese objetivo emergen sus diferencias, a veces con choques brutales, sobre el régimen que debería reemplazar al anterior. Eso es lo que, en segundo lugar, les daba las características precisas de un proceso de revolución permanente, en el sentido estricto que la noción tiene en Marx y Trotsky, no en el sentido vago con que se utiliza desde hace algunas semanas. La realización de los primeros objetivos, los menos radicales, desvela las oposiciones latentes entre las capas protagonistas de la revolución, transformando a unas en conservadoras del nuevo orden y obligando a otras, las más oprimidas, a radicalizar sus aspiraciones y su acción.

En mayo de 1968 la situación es totalmente diferente. Entre estudiantes y trabajadores ni siquiera existe la simple unidad dada por un objetivo negativo. La oposición al Gobierno tiene un significado diferente para los estudiantes, al menos su fracción revolucionaria y activa, que aspira a su eliminación, y los obreros, que en su gran mayoría no son, desde luego, partidarios del Gobierno, pero que de ninguna manera están dispuestos a actuar para derrocarlo. La alianza entre trabajadores y estudiantes, en esta situación, no puede materializarse; sigue siendo un deseo basado en un malentendido.

Por eso precisamente la crisis presenta el aspecto paradójico de una revolución permanente filmada, si puede decirse así, doblemente al revés. Comienza con objetivos y métodos de acción radicales pero a partir de ahí recula hacia discusiones sobre porcentajes de aumento salarial y hacia la rendición sin resistencia de los espacios ocupados ante la policía. La rebelión de una fracción social relativamente privilegiada, portadora e impulsora de exigencias

revolucionarias, induce la entrada en acción de las capas sociales más desfavorecidas, pero por reivindicaciones reformistas limitadas. El enorme peso material de millones de huelguistas, combinado con el desconcierto de las cúpulas dirigentes, crea una crisis social; pero el propio hecho de que esta crisis plantea realmente la cuestión del poder, algo que esa muchedumbre no quiere encarar, en lugar de profundizarla facilita su desplazamiento hacia el imaginario espacio electoral.

Intentar comprender la especificidad y la originalidad de la crisis en mayo de 1968 es intentar dilucidar el significado de las respectivas conductas de los dos grupos sociales que han sido sus actores.

La actitud de la clase obrera no se debe a factores locales. Con algunos matices, corresponde a lo sucedido en todos los países industrializados desde hace veinte años. No es coyuntural ni simple efecto de una barrera colocada por las burocracias "obreras" entre el proletariado y la revolución. No repetiremos sobre esto lo ya dicho en párrafos anteriores, ni es el lugar adecuado para retomar análisis hechos hace bastante tiempo (*Socialisme ou Barbarie*, "El mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne", n° 31, 32 y 33, y "Recommencer la révolution", n° 35). Pero es necesario recordar brevemente los factores que hicieron del proletariado durante ciento cincuenta años una clase revolucionaria, y las características esenciales de su situación histórica actual.

En resumen: la acción del proletariado sobre la sociedad, continua y multiforme, reivindicativa y política, "informal" y organizada, reformista y revolucionaria, la ha transformado profundamente, pero ha sido, hasta ahora, insuficiente para revolucionarla. El proletariado ha sido clase revolucionaria: 1848 y 1871 en París, 1905 y 1917 en Rusia, 1919 en Alemania y Hungría, 1925 y 1927 en China, 1936-1937 en España, 1956 en Polonia y Hungría... no han salido de nuestros suelos o nuestras teorías, han sido elementos centrales de la historia

moderna. El proletariado era una clase revolucionaria no porque Marx le asignara ese papel, sino por su situación real en la producción, en la economía, en la sociedad. Esta situación es, de entrada, la que impone, o quiere imponer, el capitalismo: transformación del trabajador en objeto, destrucción del sentido del trabajo en la producción; miseria material, desempleo periódico, en la economía; exclusión de la vida política y la cultura, en la sociedad. Al mismo tiempo, la especificidad histórica del sistema capitalista reside en que permite al proletariado luchar contra esta situación, e incluso le *obliga* a hacerlo.

Se desarrolla así, en la producción, una lucha incesante, a lo largo de toda la jornada, contra la organización capitalista del trabajo, sus métodos, sus normas, su pseudo-racionalidad mecánica y burocrática. Una lucha que se encarna en la existencia de grupos "informales" como unidades productivas necesarias, en una organización paralela del proceso productivo, en una colectivización efectiva de los trabajadores opuesta a la atomización que tiende a imponer la división capitalista del trabajo, y que culmina en el objetivo de la gestión obrera de la producción, puesto en primer plano durante las fases revolucionarias. En el ámbito económico, las luchas reivindicativas, y, en el ámbito político y social, las luchas políticas, han transformado considerablemente durante más de un siglo la situación del proletariado y al propio capitalismo. La sociedad moderna es, en lo esencial, el producto de la lucha de clases durante un siglo. No hay ningún otro ejemplo en la historia de una clase oprimida y explotada cuya acción haya obtenido resultados similares.

Pero, al mismo tiempo, podemos ver que el proletariado no ha sido capaz de revolucionar la sociedad ni de instaurar su propio poder. Y esto es de capital importancia, tanto si agregamos un "hasta ahora" como si no lo hacemos.

Solo podemos comenzar a reflexionar realmente sobre ello si comprendemos la con-

tradicción que ha dominado la situación del proletariado. Clase revolucionaria, en tanto que no solo ha luchado contra las características externas o accidentales del capitalismo, sino contra la esencia del sistema, y no solo negándola, sino generando elementos para una nueva organización social, principios para una nueva civilización, tanto en la vida cotidiana de la fábrica como en su actividad durante las fases revolucionarias; sin embargo, no ha sido capaz de integrar, instituir o mantener estos elementos y principios. Cuando se trata de ir más allá del nivel informal, del momento más agudo de la lucha o de la fase revolucionaria, el proletariado ha vuelto a caer en los esquemas de la representación, los modos de hacer y los tipos de institución de la civilización dominante. Las organizaciones de masas, sindicales o políticas, se han alineado así con las estructuras y modos de funcionamiento de todas las organizaciones burocráticas producidas por el capitalismo; el poder, allá donde la revolución proletaria se había apoderado de él, fue abandonado en manos de un "partido dirigente", "representante" de la clase; la ideología y la práctica de la jerarquía han sido cada vez más aceptadas, y finalmente toda la filosofía capitalista de la organización por la organización y el consumo por el consumo parece haber penetrado en el proletariado.

Es cierto que todo esto puede atribuirse a la influencia del capitalismo y a la dificultad del proletariado para sustraerse a ella. Pero esta "dificultad", considerada históricamente, remite a otra cosa, conocida desde hace mucho tiempo pero insuficientemente pensada. El proletariado no crea ni puede crear su propia sociedad dentro de la sociedad capitalista -como la burguesía sí hizo, en mayor o menor medida, dentro del Antiguo Régimen- sus propias referencias positivas y sus propias instituciones logrando mantenerlas bajo su propio control. Lo que consigue lo pierde muy pronto y de la peor manera posible, ya que no le es robado sino que es usado de manera diametralmente opuesta a aquella a la que estaba

destinado. Kautsky y Lenin, a partir de una constatación errónea que les llevaba a una conclusión perniciosa, decían que el proletariado no puede ir por sí mismo más allá de una conciencia sindicalista, por lo que es necesario inculcarle una ideología "socialista" producida por intelectuales pequeño-burgueses. Pero no se trata de eso: esta ideología sólo puede ser, y de hecho ha sido, profundamente burguesa, y, si podemos guiarnos por algo para la reconstrucción de una visión revolucionaria, solo puede tratarse de los elementos realmente socialistas que el proletariado ha producido en su actividad contra esta ideología pseudo-socialista. Pero estos elementos, que se encuentran tanto en la oscuridad de la organización informal en el taller y en el comportamiento de los trabajadores en la producción como en las explosiones revolucionarias, no pueden mantenerse, ni desarrollarse, ni, sobre todo, instituirse. Esto es lo que se ha llamado, en el lenguaje filosófico, la "negatividad" del proletariado, lo que Marx ya había entendido y escrito claramente... pero completando esta negatividad con una positividad (imaginaria), las "leyes de la historia".

Pero, por supuesto, la negatividad como negatividad pura es sólo una abstracción, es decir, una mistificación especulativa. Ninguna clase histórica puede ser pura y absoluta negatividad. Después de cada crisis revolucionaria, el proletariado solo podía recaer en algo "positivo"; dado que no podía recaer en algo sólido que materializaría y mantendría la aspiración revolucionaria bajo una forma instituida, se veía fatalmente empujado a recaer sobre lo "positivo" del capitalismo; como no podía recaer en su propia cultura, recayó sobre la cultura existente; como las normas, los valores, los fines que fueron los suyos en los momentos cumbres de su actividad no tienen ningún significado en la vida cotidiana de la sociedad capitalista, debe adoptar los de esta sociedad. Eso es lo que se expresa en el resultado efectivo de las luchas obreras durante ciento cincuenta

años. Un resultado que tiene el mismo significado si se mira desde su faceta *burocratización de las organizaciones "obreras"* como si se mira desde su faceta *"integración" del proletariado en la expansión capitalista*. La aceptación de las normas burocráticas de organización es sólo la otra cara de la aceptación de los objetivos capitalistas de vida, dos facetas que filosóficamente se implican mutuamente y que en la realidad se dan recíproco apoyo. Si tenemos estos sindicatos, solo podemos tener un 5% de aumento salarial, y si eso es lo que queremos estos sindicatos son suficientes.

Es así que la larga lucha de una clase revolucionaria desemboca por el momento en este resultado doblemente paradójico: la "integración" del proletariado en la sociedad capitalista moderna y su entrada en esta sociedad en el mismo momento en que el modo dominante de socialización es la privatización.

¿Cuál es la situación histórica actual del proletariado en los países modernos y qué queda de lo que hizo de él una clase revolucionaria, más allá de recuerdos y residuos ideológicos? Específicamente no queda nada. Nada, por supuesto, desde un punto de vista cuantitativo: en un país industrial típico, del 80% al 90% de la población activa son asalariados, pero sólo son obreros entre un 25% y un 40%; el proletariado industrial ya no es, en general, una capa mayoritaria entre los asalariados, y su peso relativo está disminuyendo. Es cierto que aún es diferente en países como Francia e Italia, donde una gran población rural está siendo absorbida por las ciudades y, por tanto, por la industria, pero incluso en estos países la fuerza de trabajo industrial tocará techo pronto. Tampoco queda nada desde el punto de vista cualitativo. El capitalismo, mal que bien, alcanza a satisfacer las demandas económicas del proletariado; debe satisfacerlas, para poder seguir funcionando.

El proletariado no es la única capa social que vive la experiencia de la alienación en

el trabajo o la del desgaste de la sociedad de consumo: las vive toda la sociedad. Cabe incluso preguntarse si no se viven más intensamente fuera del proletariado propiamente dicho. La saturación con el consumo, el desvelamiento de lo absurdo de la carrera hacia un "siempre más", hacia un "siempre otra cosa", podrían ser asumidas por categorías menos desfavorecidas en cuanto a renta. La alienación en el trabajo, la irracionalidad y la incoherencia de la "organización" burocrática pueden ser percibidas más fácilmente por capas que trabajan fuera de la producción material, pues en esta la propia materia impone un límite al absurdo burocrático, mientras que este tiende a volverse infinito en las actividades no materiales carentes de fundamentos y límites materiales.

Esto es, precisamente, lo que se ha expresado en mayo de 1968, a través del papel revolucionario de los jóvenes, los estudiantes en particular, y también de una gran parte de los profesores e intelectuales. Debemos insistir, ante todo, en el papel de los jóvenes y comprender su significado permanente y universal. Hay que romper los límites tradicionales de la reflexión sociológica (incluyendo la marxista), y decir que en las sociedades modernas la juventud como tal es una categoría social sustentada en una división de la sociedad que en ciertos aspectos puede ser más importante que su división en clases.

En una estructura social jerárquica y burocrática multipiramidal, como la de las sociedades modernas, los criterios tradicionales de división social se debilitan. No solo la propiedad, sino incluso el sentido de la división entre dirigentes y ejecutantes pierden su simplicidad; exceptuando a los dos polos de la sociedad, una proporción creciente de la población se encuentra en situaciones mixtas o intermedias; la renta deja de ser un criterio, de hecho nunca lo ha sido. La división de la sociedad pertinente para la reflexión y la práctica sociopolítica ya no puede basarse en "estatus" o "estados", sino que se basa en comportamientos

que cada vez son menos determinados unívocamente por dichos "estatus". La división relevante hoy es la que hay entre quienes aceptan el sistema y aquellos que lo rechazan.

El rechazo del sistema puede ser y es efectivamente más radical entre la juventud, por una serie de razones, dos de las cuales son inmediatamente evidentes. En primer lugar, porque la profunda crisis del sistema, antropológica, el colapso de los marcos de referencia, de los valores, de los imperativos, manifiesta toda su virulencia en un momento en que la personalidad aún está en estado de fusión y al buscar su orientación se encuentra con la nada de lo que existe. En segundo lugar, porque, dado el relativo desahogo material de casi todas las capas sociales, a esas edades los individuos aún no han sido atrapados en los señuelos del sistema ni tampoco en sus sutiles mecanismos de coerción psicoeconómica. No obstante, quizá el rasgo más importante del actual movimiento de la juventud sea que, en función de esa "disponibilidad" y de esa "irresponsabilidad" que la sociedad les impone, los jóvenes rechazan simultáneamente esta sociedad y esas "disponibilidad" e "irresponsabilidad". Su actividad y sus aspiraciones *gestionarias* dan cuerpo a ese rechazo.

Pero sería totalmente superficial ver en esa "disponibilidad" y en esa "irresponsabilidad" sólo una etapa transitoria de ciertos individuos en una etapa de su vida. Este estado, transitorio para cada persona, es un estado permanente para la sociedad; entre diez y quince grupos de edad tomados entre los más numerosos constituyen aproximadamente un tercio de la población que influye en las luchas sociales (si no en las elecciones). Pero, sobre todo, esta "disponibilidad", esta "irresponsabilidad", y también su rechazo virtual, son un rasgo universal del ser humano en la sociedad moderna. Si los estudiantes en particular, y la juventud en general, se han convertido realmente en un polo social revolucionario, es porque encarnan al máximo y tipifican

en su estado más puro la condición general y profunda del individuo moderno. Pues todos están hoy reducidos a la situación de "disponibilidad": sólo hábitos externos los ligan a ocupaciones, modos de vida y normas que no interiorizan y a las que no dan valor. Todos son reducidos a una situación de "irresponsabilidad", ya que todos sufren una autoridad que ya no se atreve a afirmarse como tal; todos tienen "derechos" formales y vacíos, pero ningún poder real, todos tienen un trabajo ridículo y cada vez más percibido como tal, y las vidas de todos están llenas de objetos falsos, en una relativa "seguridad" material combinada con una angustia "sin objeto".

La "proletarización" de la sociedad moderna es un hecho, pero ambiguo. Si bien todos se han convertido en asalariados, casi todos han escapado de la miseria y la inseguridad al mismo tiempo.

La "juvenilización" general de la sociedad también es cierta, pero mucho menos ambigua. Todo el mundo se ha hecho disponible e irresponsable, y sólo podemos hacernos más o menos ilusiones acerca de este hecho. Los ministros pueden jugar a hacer de ministros, pero saben muy bien que no deciden nada y que en realidad no son responsables de nada. El estatus de estudiante, por tanto, solo es excepcional en el sentido de que en él se condensan con total pureza las características más esenciales de la situación del ser humano moderno. Influenciados, en verdad, por lo que queda de la ideología revolucionaria clásica, en aquello que en las condiciones modernas conserva de más verdadero y de más abstracto, los estudiantes han representado una revolución anticipada, en dos sentidos. En primer lugar, porque al luchar contra su situación actual también estaban peleando por anticipado contra su situación futura; no, como dicen estúpidamente los hombres del gobierno, por temor a no encontrar trabajo, sino por la certeza sobre la naturaleza del "trabajo" que encontrarán. En segundo lugar, ha sido una revolución anticipada en un sentido aún más profundo, ya que expre-

sa y prefigura lo que podría ser, lo que debería ser, lo que sin duda será algún día, la revolución contra la sociedad moderna.

Hay que reflexionar sobre el hecho de que el núcleo de la crisis no haya sido la juventud en general, sino la juventud estudiantil de las universidades y de secundaria, así como la parte joven, o no esclerotizada, del cuerpo docente y otras categorías de intelectuales. Esto también tiene un significado decisivo para el futuro, por ser universal.

Es totalmente inútil hablar interminablemente sobre la revolución científico-tecnológica si no entendemos lo que implica: en primer lugar, que la industria de la educación y la cultura es ya, cuantitativa y cualitativamente, más importante que la metalurgia, y esta importancia continuará creciendo. Además, y en mayor grado, están los problemas planteados en todos los niveles por la profunda crisis contemporánea del saber y de la ciencia (que la gran mayoría de los científicos aún no han descubierto, pese a estar sufriendola), es decir, dicho sin rodeos: la muerte de la ciencia en su acepción clásica y en cualquier otra acepción hasta ahora conocida; la muerte de cierto tipo de fabricación y transmisión del conocimiento; la incertidumbre perpetua en torno a lo que es conocido, probable, dudoso, oscuro; la colectivización indefinida del soporte humano del conocimiento y, al mismo tiempo, la fragmentación hasta el infinito de este conocimiento en un momento en el que más que nunca aparece la interdependencia o, mejor dicho, la unidad articulada de todos sus ámbitos; la relación de este conocimiento con la sociedad que lo produce y lo alimenta, y que se alimenta de él y corre el riesgo de morir por él; el para quién y para qué de este conocimiento... Estos problemas ya plantean la exigencia de una transformación radical de la sociedad y del ser humano, a la vez que ya contienen las primicias de esa transformación. Para que este monstruoso árbol de conocimiento que la humanidad moderna cultiva cada vez más febrilmente no se hunda por su propio peso aplastando a su

jardinero, la necesaria transformación del ser humano y de la sociedad tendrá que ir más allá de las utopías más locas nunca imaginadas. Requiere un desarrollo del individuo diferente desde el comienzo, que le haga capaz de otra relación con el conocimiento, sin nada análogo en la historia precedente; no es sólo una cuestión de desarrollo de facultades y capacidades, sino, de forma mucho más profunda, de la relación entre el individuo y la autoridad, ya que el saber es la primera sublimación del deseo de poder y, por tanto, de su relación con la institución en aquello que esta encarna como referente fijo y último. Todo esto es obviamente inconcebible sin un gran cambio, no solo en las instituciones existentes sino incluso en lo que entendemos por institución.

Precisamente ese es el contenido del movimiento de los estudiantes revolucionarios en Francia, aunque por ahora solo como germen. La transformación de la relación enseñante-enseñado y del contenido de la enseñanza y la eliminación de la compartimentación entre disciplinas y entre universidad y sociedad se quedarán en papel mojado -y parece difícil que eso ocurra completamente- o plantearán constantemente y de manera cada vez más imperiosa el problema de este gran cambio. Poco importa si los estudiantes lo sabían o no, aunque una parte de ellos sí lo sabían. Poco importa si han visto su actividad como preludio o como parte de una revolución socialista clásica, lo que en cierto sentido es cierto, siempre que entiendan por completo el gran cambio del contenido mismo de esa revolución respecto a cómo se veía hasta ahora. Al igual que el lema "vivir trabajando o morir luchando" [atribuido al obrero-sastre Jean-Claude Romand] contenía en potencia las revoluciones proletarias del siglo que la siguió, los objetivos del movimiento estudiantil en Francia ya esbozan las líneas de fuerza del periodo histórico que se abre.

Estos son los requisitos "objetivos", en el dominio del saber, de la época contemporánea-

nea, que amplían y profundizan inmensamente aquellos que ya surgieron desde los dominios de la producción y la organización de vida social. Estos son los factores que hacen de los jóvenes, de los estudiantes y de los trabajadores de la industria educativa y cultural el equivalente de una nueva vanguardia revolucionaria de la sociedad. Pero estas capas, incluso si las extendemos a todos los sectores modernos en una situación comparable, ¿podrán desempeñar este papel? ¿No se encontrarán, tarde o temprano, con una contradicción simétrica a la que el proletariado ha encontrado? ¿Podrán, dicho de otra manera, escapar de las garras de la cultura en la que han nacido? ¿Tienen suficiente peso y suficiente cohesión para desempeñar un papel histórico? ¿Podrán adquirir ese peso a través de una confluencia con los trabajadores manuales, aunque hoy parezca más difícil que antes? De nuevo toca repetir que no sólo sería ilusorio, sino también fundamental y principalmente falso, intentar responder mediante un análisis teórico a las preguntas que la historia propone a la creatividad humana. Pero lo que sí podemos decir con certeza es que, si hay una solución a estos problemas, no se podrá encontrar sin la confluencia de los trabajadores manuales e intelectuales. Y si esa confluencia, que ni mucho menos es "natural", debe realizarse solo podrá basarse en un trabajo político-social permanente, cuyas modalidades, estructura y manera de ser están por inventar casi totalmente.

Notas de traducción

nt1. Castoriadis escribe "civilisation des loisirs", que suele traducirse como civilización "del ocio" o "del tiempo libre". Sin embargo en esta traducción se ha considerado más apropiado traducir como "civilización del divertimento", ya que no se refiere a una sociedad en la que cada ser humano pueda disponer más libremente de su tiempo, sino más bien a una en la que el supuesto "tiempo libre" es sometido a los mercaderes del espectáculo y del "placer". Quede en todo caso a la interpretación de cada lector(a).

La política democrática es, en los hechos, la actividad que intenta reducir, tanto como sea posible, el carácter contingente de nuestra existencia histórico-social en sus determinaciones sustantivas. Ni la política democrática en los hechos, ni la filosofía en la idea, pueden suprimir aquello que, desde el punto de vista del ser humano singular y de la humanidad en general, aparece como el azar radical (que Heidegger veía en parte, pero restringía extrañamente al ser humano singular, bajo el título de *Geworfenheit*, abandono o "estar-arrojado"), haciendo así que haya un forma de ser, que esto se manifieste como mundo, que dentro de este mundo haya una forma de vida, y en esta vida haya una especie humana, en esta especie una cierta formación histórico-social y en esta formación, en tal lugar y momento, florezca en un vientre entre millones, aparezca este pedazo de carne que berrea, y no otro. Pero ambas, política democrática y filosofía, praxis y pensamiento, pueden ayudarnos a limitar, o mejor a transformar, la parte enorme de contingencia que determina nuestra vida a través de la libre acción. Sería ilusorio afirmar que ellas ayudan a "asumir libremente" las circunstancias que no hemos escogido y que no podremos nunca escoger. El hecho mismo de que un filósofo pueda pensar y escribir que la libertad es la conciencia de la necesidad (independientemente de toda consideración sustantiva sobre el sentido de esa frase) está condicionado por una miríada no numerable de otros hechos contingentes. La simple conciencia de la mezcolanza infinita de contingencia y necesidad - de contingencia necesaria y de necesidad en último análisis contingente- que condiciona lo que somos, lo que hacemos, lo que pensamos, está bien alejada de ser libertad. Pero es condición de esta libertad, condición requerida para emprender lúcidamente las acciones que pueden conducirnos a la autonomía efectiva tanto en el plano individual como en el plano político.

Cornelius Castoriadis

fragmento de

La democracia como procedimiento y como régimen

<http://trasversales.net/i38corca.htm>

Nicos Iliopoulos

Nuevos caminos para el pensamiento político democrático

Nicos Iliopoulos obtuvo el Diploma de la Escuela de los Altos Estudios en Ciencias sociales con una tesis bajo la dirección de Cornelius Castoriadis. Este trabajo, ya publicado en el número 18 de la revista *Trasversales* (primavera 2010) y fechado en París, julio de 2002, está dedicado a Cornelius Castoriadis y a su obra.

Te saludo, pensamiento portador de viento

Si la realidad social-histórica nos conduce obligatoriamente a leer la obra de Cornelius Castoriadis (CC), también nos impone analizarlo con nuestros propios medios para orientarnos políticamente. La idea central de esta breve contribución está inspirada, entre otras cosas, por una característica fundamental del trayecto intelectual del autor de *La Institución imaginaria de la sociedad*: el movimiento incesante de su pensamiento portador del viento, que sigue al movimiento efectivo de la sociedad y de los asuntos humanos, al que observaba con la pasión inextinguible del asombro.

Todo *ismo* es imposible cuando se trata del pensamiento en perpetuo movimiento. La historia es prodigiosa creación humana, magnífica o monstruosa. El propio proyecto de autonomía constituye un producto de esta creación, no la invención de un analista capaz, aunque este lo ve, lo elucida y lo adopta. La adopción del proyecto en el ámbito de la meditación personal significa el rechazo *a priori* de toda autoridad cuando se trata de elucidar la realidad social-histórica actual y de reflexionar sobre nuestros deberes y sobre nuestras propuestas para la actividad colectiva.

La obra de CC nos inscribe en una corriente de pensamiento que tiene una larga historia. Nos inscribe en la corriente democrática del pensamiento político, en la que no puede haber discípulos. Hay individuos autónomos que escogieron su libertad de pensamiento y de acción.

Es cierto, sin embargo, que algunas de las ideas principales de CC en cuanto a la situación actual de las sociedades occidentales constituyen fuentes inagotables de inspiración y son sólidos trampolines para un nuevo examen crítico. Ante todo, se mantiene inquebrantable la base de estas ideas: la transformación de la concepción del mundo heredada y del orden de cosas existente. Es la base sobre la que se han creado la filosofía, la política y la democracia. Es la idea que inspiró no solo a pensadores extraordinarios, sino también efectivas acciones colectivas en el pasado lejano o cercano. Y si el autor de *Fait et à faire* escribió que "*no filosofábamos para salvar la revolución, sino para salvar nuestro pensamiento y nuestra coherencia*" ["Fait et à faire", Cornelius Castoriadis, *Fait et à faire*, Paris, Seuil, 1997, p. 9], tampoco podría negar que su propio pensamiento tuvo como primera preocupación, de forma sostenida y coherente, la transformación de la sociedad instituida.

Podemos así dirigirnos hacia una idea sintética que concierne tanto a una caracterización global de la obra del autor de *La creación humana* como a la posición que debemos adoptar ante una obra verdaderamente grandiosa. Él nos indica explícitamente esa posición: "*No honramos a un pensador alabándole o, incluso, interpretando su trabajo, sino discutiéndolo, manteniéndolo así con vida y demostrando con actos que desafía el paso del tiempo y sigue siendo pertinente*" [Cornelius Castoriadis, "Les destinées du totalitarisme", *Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1986, p. 201]. Estaba hablando de la obra de Hannah Arendt, a la que celebra por la audacia de su búsqueda de una *base nueva* para el pensamiento político, a través del análisis del totalitarismo y de la desestimación de las teorías políticas liberal y marxista. Existen muchas razones para creer que los pensadores políticos más importantes del siglo XX son precisamente Hannah Arendt y Cornelius Castoriadis, en lo que no profundizo más pues requeriría otro análisis. Pero

añadiré que ya me he referido antes a una de las razones fundamentales que sustentan esta idea: en los proyectos de la autora de *La condición humana* se reconoce, sin duda, al pensador de la creación humana.

A continuación formularé algunas ideas para abordar la caracterización global de su obra, a la que CC denomina, con frecuencia, *trabajo*.

Puesto que no acepta quedar encerrado tras las estériles fronteras de ese saber especializado que nada quiere saber sobre otros terrenos del conocimiento ni, a menudo, sobre la propia sociedad. Puesto que no acata las definiciones tradicionales de la filosofía, a las que CC, como otro Aristóteles sumamente atento a la definición de sus nociones fundamentales, opone su propia definición: "*La filosofía se hace cargo de la totalidad de lo pensable ya que debe reflexionar sobre todas nuestras actividades*" ["Fait et à faire", op. cit., p. 11]. Dado que consiguió formarse por sí mismo en todos los ámbitos fundamentales del saber, así como pensar y escribir sobre ellos. Dado, ante todo, que no sólo proclamó y ejerció la ruptura de fronteras trazadas entre ámbitos cerrados del saber, sino que también rechazó el papel de filósofo fuera o por encima de la sociedad, adoptando así el papel de ciudadano democrático... podemos decir que Cornelius Castoriadis es un pensador global.

Preferencias personales me llevan a considerarle como un pensador político, término que tiene la ventaja de englobar también al ciudadano democrático. Partiendo del conocimiento que puede alcanzarse sobre su obra polivalente, es posible considerarle como un pensador político, en el sentido aristotélico de la política en tanto que faceta más arquitectónica del pensamiento y de la acción.

Milagrosamente, este pensador político es un pensador democrático. Es él quien ha demostrado, en uno de sus textos más característicos [Cornelius Castoriadis, "Les intellectuels et l'histoire", *Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 1990, pp. 103-111], que

la mayoría de los filósofos se han situado al margen de la sociedad humana o la han mirado desde arriba, racionalizando y justificando la realidad, y, por tanto, sirviendo a los poderes establecidos. A él debemos los análisis más perspicaces sobre el régimen de la URSS, como régimen de clases y totalitario, cuando los intelectuales de izquierda en Francia y en tantos otros lugares glorificaban a Stalin y a sus *desconocidos y sabios* designios. Es él quien, a partir de las más positivas tradiciones del movimiento obrero y de los análisis de Marx -antes de descubrir que había eliminado los gérmenes revolucionarios de su pensamiento con la adopción del imaginario capitalista del desarrollo de las fuerzas productivas-, realizó los análisis más avanzados del capitalismo de los países de Europa occidental, e, indiscutiblemente, se encuentra entre los primeros en constatar la tendencia profunda hacia la apatía política de su población. Es él quien escribió, ya desde finales de los años cincuenta, que había llegado el momento de "escoger entre seguir siendo marxistas o y seguir siendo revolucionarios" [Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, París, Seuil, 1975, p. 20]. Y siguió siendo un pensador democrático incluso cuando "la democracia triunfó" y cuando, tras el deseable hundimiento de los regímenes totalitarios de Europa oriental (que había sido precedido por la "pulverización del marxismo-leninismo"), los regímenes occidentales fueron presentados, a falta de adversario, como la solución del problema de la sociedad ideal. Por ello no vaciló en gritar encolerizado "¿Qué democracia?", ante la aplastante mayoría de intelectuales que, de manera precipitada e irreflexiva, veían en la derrota del totalitarismo el triunfo de la democracia ["Quelle démocratie?", Cornelius Castoriadis, *Figures du pensable*, París, Seuil, 1999, pp. 145-180].

En efecto, ¿qué democracia? Todas las tentativas para engalanar la democracia con adjetivos decorativos han fracasado. Cornelius Castoriadis, firmemente apoyado

sobre el proyecto de autogobierno de la colectividad humana, afirmó explícitamente que solo hay una democracia, la democracia directa (el adjetivo "directa" se impone reiteradamente en oposición a "democracia representativa"). Hace referencia a la etimología de la palabra, el *kra-tos* del *demos*, el poder del pueblo, para preguntar retóricamente: "¿dónde vemos hoy el poder del pueblo?" [Ibid., p. 145. Cf. Cornelius Castoriadis, "La culture dans une société démocratique", *La montée de l'insignifiance*, París, Seuil, 1996, p. 196]. El argumento subjetivo que emplea, junto a otros presentes en el mismo texto y en el resto de su obra, es por sí mismo más que suficiente para ridiculizar la "democracia representativa": "la idea de que alguien pueda representarme me parece insosteniblemente insultante, si no fuera tan cómica" ["Fait et à faire", op. cit., p. 66]. Y también es un argumento ineludible, pues es generalizable.

No obstante, la radicalidad y la rareza del carácter democrático del pensamiento político de Castoriadis no se agotan en eso. Exceptuando a Hannah Arendt, no conozco otro eminente pensador político del siglo XX que fuese partidario de la democracia directa, que rechazase, por consiguiente, los actuales sistemas políticos de Occidente demostrando que son oligarquías liberales, que afirmase que, aunque no podamos concebir una sociedad humana sin lo que él llama un poder explícito, sí puede concebirse una sociedad sin Estado, en tanto que aparato burocrático separado del conjunto de la sociedad. El proyecto de una transformación democrática y radical de las sociedades contemporáneas europeas inspiró hasta el fin de su vida al gran pensador político.

Pero si, en efecto, intentó reflexionar sobre todo lo pensable y, por tanto, sobre todo lo susceptible de hacerse objeto de la interrogación crítica, de la acción individual o colectiva tendentes a la transformación del pensamiento, de la acción y de la realidad, Cornelius Castoriadis también nos legó

lagunas e incoherencias junto a su reflexión política.

Entre los temas que abordó con particular perseverancia, me referiré brevemente a los siguientes: a) las definiciones de la política, b) la apatía política, c) la situación general de las sociedades occidentales contemporáneas y el ascenso de la insignificancia.

Como se verá, todos estos temas están relacionados con el marco general en el que he querido inscribir este corto texto aporético, homenaje y reconocimiento de una deuda imprescriptible hacia este pensador incomparable. Esto es, el marco de los análisis de la realidad social-histórica actual y del examen de su coherencia con los proyectos de su reflexión y sobre todo con los proyectos políticos que emanan de estos análisis.

Intentaré demostrar que una "inexplicable" incoherencia caracteriza sus análisis sobre estos temas. Anticiparé al lector que esta incoherencia está relacionada con el olvido, o quizá rechazo, de la integración de una crítica más explícita en su problemática referida a instituciones cruciales y a valores de las sociedades occidentales actuales, cuya descomposición constató de forma pertinente; y, sobre todo, está relacionada con el hecho de que no intentó orientar sus interrogaciones hacia la invención de nuevos valores frente a los valores caducos, invención hoy indispensable. Esta ausencia, expresión de una incoherencia en la medida en que el vacío que constató con tanta intensidad no ha sido ocupado por nada, plantea automáticamente una pregunta: ¿un pensador político puede y debe emprender semejante operación de invención? ¿el ciudadano democrático debe proponer a la asamblea de los ciudadanos temas como el lenguaje, la familia, la educación, el trabajo, la amistad, el amor? Añado inmediatamente que, a mi entender, esta cuestión plantea en la actualidad el problema político por excelencia.

A) Las definiciones de la política

Cornelius Castoriadis llevó más lejos que cualquier otro pensador político la tentativa

de elucidación y definición de la política, tratando de darle un sentido amplio e inspirándose en su primera creación en la Grecia antigua. Antes de llegar al punto final de este intento, tomemos en cuenta que partió de una definición clásicamente marxista para culminar en una síntesis final presentada en su texto político más completo [Cornelius Castoriadis, "Pouvoir, politique, autonomie", *Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 1990, pp. 113-139].

La primera definición es la siguiente: "La Política es la actividad coherente y organizada que pretende apoderarse del poder estatal para aplicar un programa determinado" [Cornelius Castoriadis, "Le parti révolutionnaire" (1949), *L'expérience du mouvement ouvrier, I, Comment lutter*, Paris, Union Générale d'Éditions, collection 10/18, p. 123].

En cuanto a la síntesis final, el autor establece primero la distinción entre lo político y la política, la dimensión de lo político y de la política, fundando esta distinción sobre la de "poder explícito" e "infrapoder". El poder explícito es la dimensión de la institución de la sociedad que se refiere a la existencia de instancias que pueden emitir mandatos conminatorios con capacidad sancionadora. Existe en toda sociedad. Pero "antes de todo poder explícito y, aún más, antes de toda 'dominación', la institución de la sociedad ejerce un infrapoder radical sobre todos los individuos que ella misma produce. Este infrapoder, manifestación y dimensión del poder instituyente del imaginario radical, no es localizable; no se trata del poder de un individuo o institución determinados. Es 'ejercido' por la sociedad instituida, pero tras ella está la sociedad instituyente" [Cornelius Castoriadis, "Pouvoir, politique, autonomie", op. cit., p. 118]. Conviene, prosigue el autor, disipar tres confusiones: la primera es la identificación de poder explícito y Estado ("El poder explícito no es el Estado, término y noción que debemos reservar para un eidos específico, a cuya creación histórica casi podemos poner fecha y

lugar" [ibid., p. 124]); la segunda es la confusión de lo político, que concierne a la dimensión de la institución de la sociedad relacionada con el poder explícito, con la institución global de la sociedad; la tercera es la suposición de que los griegos inventaron lo político ("*Los griegos no inventaron 'lo' político, en el sentido de la dimensión de poder explícito presente en toda sociedad; inventaron, o mejor dicho crearon, la política, que es otra cosa ... La política, tal como fue creada por los griegos, ha sido la puesta en cuestión explícita de la institución establecida de la sociedad*" [ibid., p. 126]).

Tras este análisis, CC propone la definición siguiente: "*tanto la política griega como la política kata tu orthon logon [lo que podemos traducir como 'según la recta razón'] pueden ser definidas como la actividad colectiva explícita llevada a cabo con ánimo de lucidez (reflexionada y deliberada) y que se da como objeto la institución de la sociedad como tal*" [ibid., p. 127].

He evocado ambas definiciones porque me voy a arriesgar a decir que CC no llegó a liberarse totalmente de la óptica según la cual la política se limita a algunas cuestiones sociales, más o menos aquellas que están relacionadas con el poder explícito existente o aquellas que giran en torno al ámbito económico. Y esto, de manera totalmente paradójica, da lugar a una incoherencia precisamente con su última definición de la política, que es completamente correcta.

La señal más significativa de esta incoherencia se encuentra en el propio texto que discuto aquí, en el que dice que la creación de la política significa la potencial puesta en tela de juicio de toda la institución de la sociedad. Teóricamente, pues, toda la institución de la sociedad puede y debe ser objeto de la política. Pero en el mismo texto hace ver que ciertas instituciones sociales de la *polis* no fueron objeto ni de contestación ni de intervención política explícita. El mismo fenómeno se presenta durante la modernidad, con la diferencia de

que en Occidente el espacio de cuestionamiento de las instituciones se expande y la intervención política explícita afecta a instituciones sociales que no constituían antes objeto de la política. Esto nos lleva a preguntarnos si esta constatación histórica puede proyectarse hacia el futuro y transformarse en la que, a mi entender, adopta CC, según la cual existen instituciones sociales que nunca podrán convertirse en objeto de intervención política explícita.

Pienso que no hay ninguna razón para adoptar esta posición, dado que todas las instituciones existen por convención y no por naturaleza, y dado que la longevidad de ciertas instituciones sociales no las hace inmortales. Esta reducción de la política constituye una contradicción en CC, que llevó su reflexión hasta el punto de escribir una definición de la política que posiblemente sea más avanzada que la que acabo de mencionar, indicando que la política debe referirse no sólo a la transformación radical de las instituciones existentes, sino también a la transformación de la relación misma entre la sociedad y sus instituciones. En la actual coyuntura social-histórica, la política debe abarcar todas las instituciones y plantear sin temor la cuestión del sentido de la vida. Volveré sobre ello.

B) La apatía política

El texto fundador que levanta acta de la apatía política como tendencia profunda del comportamiento humano en todas las sociedades occidentales data de 1959 [Cornelius Castoriadis, *Capitalisme moderne et révolution*, 2, *Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne*, París, Union Générale d'Éditions, collection 10/18, pp. 47-203]; tal atestado equivale a la constatación, aún no totalmente explícita, de la pérdida por la clase obrera de lo que se llamaba su papel revolucionario y a la previsión según la cual nuevas capas sociales podrían jugar en el futuro un papel en la contestación y derrocamiento de la sociedad capitalista. En la preocupación, que lo caracteriza siempre, por definir

y nombrar los fenómenos sociales con claridad, llama *privatización* a esta tendencia profunda, esto es, al creciente repliegue de los individuos sobre su esfera privada. La *privatización* como tendencia profunda de la evolución social no constituye una constatación coyuntural, sino que es concebida como tendencia de alcance histórico, pero en ningún caso anuncia la muerte política de la sociedad: sigue existiendo la posibilidad de emergencia de nuevos sujetos colectivos que con sus movilizaciones podrían "desmentirla".

En Francia, a la que consagré una larga investigación, esta constatación se reveló pertinente, en su doble significación y en su intrínseca antinomia. Desde el principio de los años sesenta y hasta hoy, la tendencia hacia la apatía política caracteriza la vida política del país, socava lenta pero ininterrumpidamente su sistema político, pone en tela de juicio el fundamento del régimen representativo (que es la representatividad de los gobernantes), refuerza de manera inquietante el carácter oligárquico de este régimen y expresa la crisis profunda de la política instituida y de la sociedad. A la inversa, como manifestación del carácter antinómico de la citada tendencia, en los escasos momentos en los que lograron desarrollarse movilizaciones colectivas importantes, sometiendo el sistema político a una dura prueba, con la rebelión de mayo de 1968 como principal ejemplo, las categorías sociales que jugaron el papel principal en estas movilizaciones y, sobre todo, las reivindicaciones avanzadas no estaban relacionadas principalmente con el movimiento obrero tradicional y sus reivindicaciones. Al mismo tiempo, por razones que tienen relación directa con la tendencia a la apatía política y a la privatización creciente, estas movilizaciones colectivas fueron minoritarias. Fueron vencidas al confrontarse al problema político fundamental, la creación de nuevas instituciones que pudieran realizar sus reivindicaciones.

La constatación de la tendencia profunda hacia la apatía política es totalmente perti-

nente. Además, caracterizada precisamente como *privatización*, traduce una situación efectiva de la sociedad actual. Esto plantea dos preguntas.

La primera es secundaria, pero no por ello deja de ser pertinente: ¿por qué CC no analizó más sistemáticamente el sentido preciso de esta privatización? La segunda está directamente vinculada a lo que calificué como incoherencia "inexplicable" en su reflexión política: ¿su temprana constatación de la privatización no debería haber llevado de forma natural a que su inspirador pusiese en el centro de su problemática política las instituciones de la esfera privada?

Incluso aunque en el espíritu de sus análisis el repliegue sobre la esfera privada parece entenderse como comportamiento individualista, es difícil explicarse por qué no vio que este repliegue no podía interpretarse en términos de simple anacoretismo o de creación de pequeños islotes privados ajenos a la institución global de la sociedad.

En gran medida, la privatización comporta una posición crítica hacia la política instituida, ya que una parte importante de la población se distancia de los políticos, de los partidos burocráticos y de la corrupción de la vida pública, lo que no fue, a mi parecer, suficientemente subrayado por este pensador crítico: además, esta privatización (que bien podría significar algo más que la retirada de la cosa pública, como por ejemplo el enriquecimiento de la esfera privada o la entrada en un callejón sin salida) debe cuestionar, más pronto o más tarde, a las instituciones de la esfera privada. Y el pensador incomparable ve muy claramente la privatización pero no quiere analizarla.

La crisis de las sociedades occidentales actuales, incluyendo la sociedad griega, puede ser interpretada en términos de *crisis de las relaciones humanas* y, por tanto, también de las instituciones de la esfera privada. Y una dimensión importante, la más importante quizá, de la crisis de la política instituida consiste precisamente en su impotencia para comprender esas insti-

tuciones en su problemática y en su práctica. La crisis contemporánea de la política instituida, que es otra forma de referirse a la apatía política, es crisis de su *temática* y, hasta cierto punto, *crítica* de su temática.

C) La situación general de las sociedades occidentales contemporáneas y el ascenso de la insignificancia

Cornelius Castoriadis trata esta temática en muchos textos. Sintetiza y ahonda sus posiciones en dos de sus textos más fundamentales: "La crisis de la sociedad moderna" (1965) [incluido en el libro que cité en la nota anterior, pp. 293-316] y "La crisis de las sociedades occidentales" (1982, *Politique internationale*, n° 15) [texto parcialmente reutilizado en Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, París, Seuil, 1996, pp. 11-26]. Al final del texto "Fait et à faire" (1988-1989), bajo el título "Aujourd'hui", encontraremos la formulación del problema político planteado por la situación actual de las sociedades occidentales.

En cuanto a las sociedades occidentales contemporáneas, el hilo que recorre toda la problemática es la constatación de la erosión de los valores fundamentales necesarios para el ensamblaje de toda sociedad y que dan sentido a la vida de las personas. En el texto de 1965 señala que, como efecto de la erosión de valores tradicionales como la religión y la nación, "*el único valor que sobrevive es el consumo*" (p. 298). Más adelante, analiza la destrucción del sentido del trabajo profesional, la transformación de la política en manipulación alienada de los individuos a favor de intereses privados, la descomposición de relaciones familiares tradicionales que nada viene a reemplazar, la creciente crisis de la educación. Las conclusiones ponen en evidencia, en el plano personal, la crisis profunda del significado de la vida y de las motivaciones humanas. En cuanto a las actitudes sociales de los individuos, resalta la crisis profunda de la socialización, crisis que significa apolitización, impotencia

para considerar la vida social como asunto propio, repliegue sobre la esfera privada.

En el texto de 1982 CC se propone presentar ciertos elementos del proceso de descomposición de las sociedades occidentales. En sus tres primeras secciones se repiten, aunque con colores más vivos, las reflexiones ya hechas sobre la crisis de los valores, mientras que la cuarta sección ("L'effondrement de l'autoreprésentation de la société") representa el análisis más avanzado de estas sociedades. Según este análisis, con el que estoy de acuerdo, en la sociedad actual se ha hundido aquello que la haría sociedad, aquello que hizo que fueran sociedades aquellas que la precedieron. Hasta tal punto que los individuos no saben si quieren o no esta sociedad, ni si quieren una sociedad o si quieren otra sociedad y cuál sería esta, lo que es radicalmente novedoso. Pasando del individuo a la sociedad: "*La sociedad presente no se quiere como tal sociedad, se sufre a sí misma. Y si no se quiere es porque no puede mantener o forjar una representación a la que afirmar y dar valor, ni puede engendrar un proyecto de transformación social al que pueda adherirse y por el que quiera luchar*" [ibid., p. 23].

Para la problemática que aquí me interesa, lo más importante no es la radicalidad de la constatación, aunque sea abrumadora. Lo más importante es su carácter sintético, que reside precisamente en el sentido profundo y singular que bajo la pluma de CC tiene la palabra *insignificancia*, como ausencia de significado, falta de sentido. En una sola palabra se concentra el atestado levantado sobre la actual sociedad. Están hundiéndose las significaciones imaginarias que mantienen el ensamblaje de toda sociedad, que la abastecen de representaciones, que originan afectos y sentimientos, que la alimentan de voluntades y deseos con respecto al pasado, al presente y al futuro, las significaciones sobre cuya base se socializan los individuos y reciben sentido su psiqué y su propia vida. La característica principal de la situación social actual es la ausencia de

un sentido de vida, de un sentido de la vida en común y con una perspectiva.

De manera no coherente con esta idea pertinente y sintética de la insignificancia aparece la idea unilateral según la cual un solo y único "valor" domina y orienta la vida de hoy. Esta idea ya existía, como vimos, en el primer texto. En el segundo se expresa con más amplitud: *"Procedente de una familia débil, frecuentando -o no- una escuela vivida como carga, ese joven se encuentra frente a una sociedad en la cual todos los 'valores' y todas las 'normas' van siendo reemplazadas por el 'nivel de vida', el 'bienestar', el confort y el consumo. Ni religión, ni ideas 'políticas' ni solidaridad social con una comunidad local o laboral, con 'camaradas de clase'. Si no se margina (droga, delincuencia, inestabilidad 'de carácter'), le queda la fácil vía de la privatización, a veces enriquecida por una o varias manías personales"* [ibid., p. 19, este es el único añadido al texto original; por el placer de la lectura, continuemos la frase: *"vivimos la sociedad de los lobbies y de los hobbies"*].

Creo que es un error sostener que ciertos "valores", que parecen reinar en la sociedad actual y que dependen del ámbito económico, podrían colmar el vacío o al menos cicatrizar la herida de esta ausencia de sentido, ya que la ausencia de sentido significa la erosión o la desestimación de las respuestas tradicionales a las preguntas que no pueden ser suprimidas por el nivel de vida, el bienestar o el confort del conformismo actual, por mucho que absorban a los individuos. Y si más cabe regocijarse que lamentarse ante la desestimación de las respuestas tradicionales (por ejemplo religión, ideologías) y de las preguntas que las provocaban, no debemos considerar sin embargo que las preguntas ligadas al "camino fácil de la privatización" puedan ser reducidas a "manías personales". Ni la diversión, ni el pan ni los espectáculos, y menos aún el "consumo" de los seres humanos, pueden dejar en el olvido la ausencia de sentido.

Añadiré, a modo de paréntesis, que una significación imaginaria social hasta ahora central, el trabajo, motivado por la necesidad de "ganarse el pan", encarnado en instituciones que conciernen tanto a la esfera pública como a la privada, tiende a perder su significación capital para la vida de las personas, bajo la influencia de factores "negativos" y "positivos". Hay que resaltar que el trabajo, en tanto que significación imaginaria social, no es omnihistórico ni universal, como nos recuerda la famosa frase de Aristóteles: *"la vida es acción, no producción"* (libro A, Capítulo 4, 1254a, 7). La "crisis" del trabajo, además de plantear un problema político inmenso, hace más agudos y destaca como dominantes los problemas sociales de las relaciones humanas y de la esfera privada.

Los problemas de la esfera privada se convierten en problemas dominantes de la vida en la sociedad actual. Pero es más que evidente que estos problemas remiten a instituciones sociales concretas y que, por tanto, se convierten en problemas políticos cruciales. Dado que estas instituciones encarnan significados imaginarios sociales seculares, estos problemas políticos son extremadamente difíciles. Pero esta dificultad no debe llevarnos a ocultarlos ni a considerarlos insolubles.

El problema político que plantean las instituciones sociales de la esfera privada, pero también las instituciones que bordean esta esfera, como el trabajo y la educación, nos remite al corazón de lo que estoy discutiendo: la actual realidad social-histórica, los deberes del pensamiento político democrático y los proyectos políticos frente a esta realidad. De nuevo se muestra, a propósito de este problema político, la incoherencia "paradójica" que caracteriza la reflexión política de CC, que, en el último apartado del texto *"Fait et à faire"*, definió el actual problema político por excelencia del modo siguiente: *"Una sociedad autónoma sólo puede ser instaurada por la actividad autónoma de la colectividad. Tal actividad presupone que las personas se involucren*

intensamente en cosas diferentes a la posibilidad de comprar un nuevo televisor en color. De manera más profunda, presupone que la pasión por la democracia y la libertad, por los asuntos comunes, ocupe el lugar hoy tomado por la distracción, el cinismo, el conformismo, la carrera consumista. En resumen: presupone, entre otras cosas, que lo 'económico' deje de ser el valor dominante o exclusivo. Este es (...) el 'precio a pagar' para una transformación de la sociedad. Dicho aún con mayor claridad: el precio a pagar por la libertad es la destrucción de lo económico como valor central y, de hecho, único. ¿Es un precio demasiado elevado? Desde luego, para mí no, prefiero infinitamente más tener un nuevo amigo que un nuevo coche" ["Fait et à faire", en el libro homónimo, p. 76].

Se concentran aquí todos los interrogantes que he colocado en el centro de mis preocupaciones a propósito del análisis de la actual realidad social-histórica hecho por por CC, pues en esa frase se expresa la incoherencia relacionada con las prioridades de su reflexión política y sobre todo respecto a las consecuencias políticas que emanan de este análisis.

¿La compra de un nuevo televisor en color constituye efectivamente lo único en que se involucra del ser humano contemporáneo y occidental? A fin de cuentas, lo que está en el centro de esa problemática no es el elemento económico, sino el espectáculo que contempla en ese televisor. Pero eso no es lo esencial. ¿Es posible que el inspirado autor del concepto de "privatización" no viese nada de lo que concierne a las pasiones de la vida privada: las pasiones familiares, las pasiones amorosas, las pasiones de las relaciones interpersonales? ¿No veía las pasiones del arribismo profesional, del ascenso social y del nuevo enriquecimiento, que, más que pasiones económicas, son pasiones de poder y de prestigio? Seguro que las veía. La referencia que hace a la distracción, al cinismo y al conformismo, sugiere claramente que el comportamiento actual de los seres humanos no puede ser

descrito recurriendo solamente a la carrera consumista, ni puede reducirse de manera determinista a lo económico.

¿Es posible que él creyese que valores como el éros y la amistad, instituciones como la familia y el trabajo, pasiones nobles como la pasión por la democracia y los asuntos públicos, hayan sido corrompidos y destruidos por el dinero y por lo económico, opinión hecha hoy "sentido común", pero completamente errónea e incapaz de sacarnos de la actual situación de crisis global? No podemos creer eso del pensador que afirmó la transformación misma del pensamiento, que combatió todos los determinismos y que refutó de la manera más contundente el pensamiento heredado, según el cual el ser está determinado. Son innumerables los factores que provocaron la situación actual, cuya salida se encuentra únicamente en la creación de nuevos valores, dado que entre estos factores existen también factores positivos, como el rechazo consciente de ciertas instituciones tradicionales, principalmente de la esfera privada, y la aún informal creación de nuevas instituciones.

Por mi parte, expreso claramente mi desacuerdo profundo con la frase: "*el precio a pagar por la libertad es la destrucción de lo económico como valor central y, de hecho, único*". Lo económico constituye una de las motivaciones centrales del comportamiento actual, pero decir que es el "único valor" es reduccionista y determinista. El origen de esta confusión tan difundida hoy debe buscarse en la adopción, por el propio CC, de la posición según la cual lo económico ha pasado de ser medio a ser finalidad. Pero a la viejísima idea del reinado del dinero responde un mito también muy antiguo: el que transforma en oro todo lo que toca corre el riesgo de morir de hambre; la transformación de la riqueza en fin en sí equivale a la muerte y, por tanto, es imposible. Por su misma esencia, lo económico siempre será un medio para hacer algo. ¿Qué hacen los seres humanos actuales y qué hace la sociedad actual, teniendo

como medio o motivación lo económico? Esa sigue siendo una pregunta central. He aquí una razón más para que discutamos sobre valores como la amistad, afirmada con audacia, aunque subjetivamente, por el pensador político en la continuación de la frase. Sin embargo, es exageradamente modesto, lo que políticamente es un error, considerar este valor como subjetivo. Si consideramos que la sociedad actual destruye las relaciones humanas, no solo el medio ambiente, tenemos el deber de suscitar la discusión sobre una nueva ecología de estas relaciones.

¿Corremos el riesgo de ser acusados de totalitarismo si abordamos los asuntos de la esfera privada? Pero el pensamiento y la acción política democráticos jamás forzarán a los hombres a ser "felices", a que se vuelvan amistosos, generosos, honrados, dignos, ateos, autónomos con relación a toda ley que nos sea dada a priori, autolimitados a obedecer a su propia ley y a las leyes creadas en común con la colectividad. El pensamiento y la acción política democrática disponen, sin embargo, del derecho indestructible a oponerse a los valores dominantes, a menudo impuestos por instituciones concretas, a proponer la discusión de nuevos valores y a contribuir de manera democrática a la supresión de todas las instituciones que quebrantan la independencia de la esfera privada.

El camino hacia la libertad solo puede abrirse con la creación de nuevos valores en todos los ámbitos, no siendo suficiente la destrucción de la motivación económica. Frente a la ausencia de sentido de la vida personal y de los proyectos colectivos de acción política, solo el inicio de un diálogo sobre nuevas propuestas de vida y nuevos proyectos de acción colectiva puede abrir la vía hacia la transformación radical de la sociedad actual. Actualmente, en la realidad social-histórica de Occidente, no sólo se plantea el problema de las significaciones imaginarias sociales centrales que constituyeron el componente heterónomo de la modernidad, a saber, el crecimiento

ilimitado de las fuerzas productivas, la expansión ilimitada del pseudodominio de la pseudorracionalidad, del progreso incontrolable de la tecnociencia, del dominio y la posesión de la naturaleza; también plantea el problema de las significaciones imaginarias sociales de heteronomía, que ya *mucho antes de la modernidad* organizaron bien la vida social humana y que se encuentran en descomposición.

Tocamos así el núcleo de la idea que CC, hijo de su época en ese aspecto, no quiso, no pudo o no tuvo tiempo de explorar. Es la idea de que la política, en la coyuntura social-histórica actual, tomando en cuenta la "revolución traicionada" y los resultados monstruosos de los totalitarismos, y protegiendo como a la niña de sus ojos las libertades conquistadas con luchas en las actuales sociedades occidentales, tiene el deber de plantear el problema del sentido de la vida, sin dejar fuera de su campo ninguna de las instituciones que contribuyen al ensamblaje de la sociedad y que contribuyen a que esta se quiera o no se quiera a sí misma.

El espectro del totalitarismo debe dejar de cernirse sobre el pensamiento y la acción política democráticas, que deben poner en su agenda aquellos temas que la realidad misma ya ha planteado. En efecto, junto a todos sus otros males, el totalitarismo, como régimen vergonzoso de coerción y falta de libertad en todos los ámbitos de la vida social, contribuyó al olvido de una simple verdad: toda sociedad podría ser totalitaria si impone a sus miembros, sin consultarles, convicciones dogmáticas y maneras de vivir homogéneas, a través de sus instituciones tradicionales, de su "infra-poder", sin recurrir al uso abierto de la fuerza o, en ocasiones, recurriendo a ella. La política instituida, al dejar fuera de su espacio de competencia o de intervención ámbitos inmensos de la vida social, favorece la perennidad de las instituciones sociales tradicionales en nombre de la tradición. El proyecto de una política de autonomía debe ser *global* para permitir precisamente

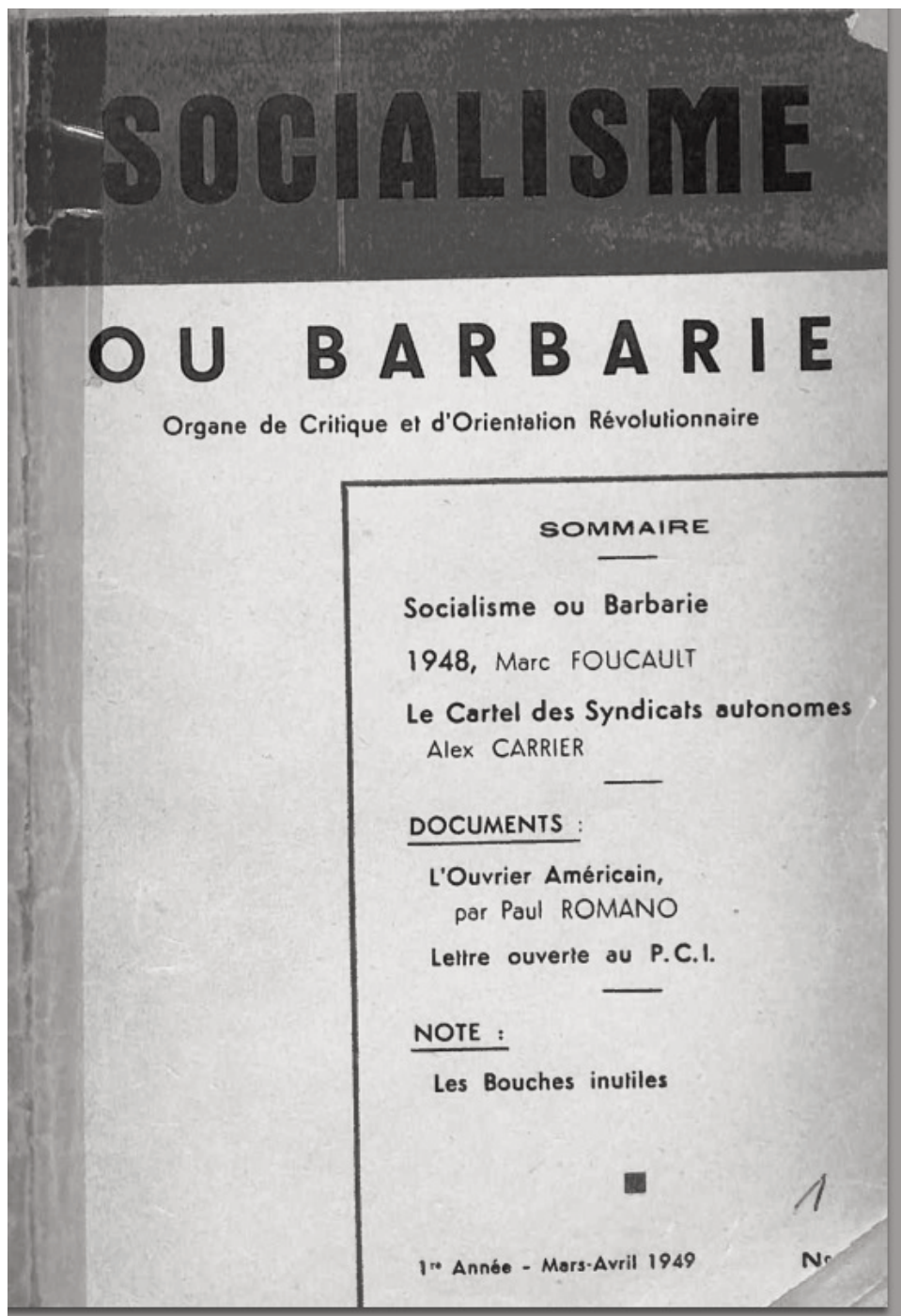
en *todos* los ámbitos de la vida social el pluralismo, la diversidad, la libertad efectiva, no para someter todo a una lógica dominante.

Tenemos que subrayar el presupuesto fundamental: si justamente este proyecto no obedece a ninguna ley de la historia, si no resulta de ninguna teoría, si no es una exclusiva de ninguna vanguardia, será el resultado de la discusión colectiva democrática. Su realización será el fruto de la actividad colectiva democrática o simplemente no será.

La incoherencia "inexplicable" de la reflexión política de Cornelius Castoriadis reivindica ahora todos sus derechos a la verdad y a la justicia. Se transforma en reto para nuestra reflexión y nuestra acción. Él mismo fue absorbido, quizá con buenas razones, por las preocupaciones reales de su época: la crítica y la lucha por rechazar la "ideología fría" que fijaba la reflexión política y originaba regímenes monstruosos. Sin verse conducido de ninguna manera, como muchos otros, a la aceptación irreflexiva e interesada de las sociedades y de los regímenes de Occidente, consagró todos sus esfuerzos en comprender su situación efectiva e inspiró en grado considerable la mayor movilización de contestación a ellos: mayo de 1968, al que llamó "revolución anticipada". Subestimó ciertamente, a mi parecer, la posición crítica hacia estas sociedades y hacia estos regímenes expresada en ciertos comportamientos de la población. Por eso no vio la dimensión positiva que contienen ciertos comportamientos sociales, aunque es cierto que en ellos hay mucho más de negación de valores e instituciones tradicionales que de voluntad y capacidad de creación de otros nuevos. Así, finalmente, la incoherencia de su reflexión política se une a la incoherencia de su época. Más que incoherencia del pensamiento individual es incoherencia de la acción colectiva de la comunidad. En este sentido, he escrito que CC era un hijo de su época. El desafío que nos ha legado se hace así mucho más importante: a pesar

de la rica herencia del pensamiento y de la acción política democrática, a la que aportó una contribución generosa que seguirá siendo decisiva, los caminos de este pensamiento y de esta acción jamás están trazados de antemano. Solo podemos abrirlos con nuestra propia actividad reflexiva, crítica y autónoma.

Como epílogo a este texto, evocaré algunas de mis reflexiones sobre los factores que contribuyeron a la creación de la obra de Castoriadis. Recuerdo que, a menudo, él mismo designaba su obra con el término *trabajo*. Cornelius Castoriadis encarna la idea según la cual una gran obra de reflexión nunca puede proceder solo de un cerebro dotado de inteligencia, inspiración y erudición. Son absolutamente indispensables otros dos elementos. El primero es el trabajo intenso y continuo, lo que comporta necesariamente la autoeducación, expresión de la autonomía en el ámbito de la creación de pensamiento. El otro elemento es la libertad, que le caracterizó de forma muy particular y de la que fue, hasta su muerte, el gran pensador. Retomo una y otra vez el lema más 'inteligente' de mayo de 1968: "*Una persona no es inteligente o estúpida, es libre o no lo es*". La gran travesía de CC tenía en popa el viento de la libertad, portaba el viento de la libertad, era travesía de libertad. Esa es la principal razón para saludar al explorador de laberintos como espíritu portador de viento, con el deseo de que su paradigma aporte al espíritu aún más que su obra viva.



Olivier Fressard

El imaginario social o la potencia de inventar de los pueblos

Este texto fue traducido y publicado en *Trasversales* n° 2 (n° 79 de la serie histórica), primavera 2006, con la autorización de su autor. Una primera versión, en su original francés, fue publicada en la revista *Sciences de l'homme & Sociétés*, n° 50, septiembre 2005.

"El imaginario social" es una expresión forjada por Cornelius Castoriadis, con la que hoy frecuentemente algunos investigadores sociales o periodistas sustituyen términos tipo "mentalidad", "conciencia colectiva" o "ideología" como forma de designar las "representaciones sociales". Olvidados sus orígenes y hecha de uso corriente, ha perdido rigor conceptual.

¿A qué se refiere entonces esa expresión en el pensamiento de Castoriadis y qué se gana introduciendo la imaginación a la hora de pensar los fenómenos colectivos? Se trata, nada más ni nada menos, de conseguir una nueva inteligibilidad sobre la naturaleza de los fenómenos sociales e históricos.

En primer lugar, el imaginario social viene a caracterizar las sociedades humanas como creación ontológica de un modo de ser *sui generis*, absolutamente irreducible al de otros entes. Designa, también, al mundo singular una y otra vez creado por una sociedad como su mundo propio. El imaginario social es un "magma de significaciones imaginarias sociales" encarnadas en instituciones. Como tal, regula el decir y orienta la acción de los miembros de esa sociedad, en la que determina tanto las maneras de sentir y desear como las maneras de pensar. En definitiva, ese mundo es esencialmente histórico. En efecto, toda sociedad contiene en sí misma una potencia de alteridad. Siempre existe según un doble modo: el modo de "lo instituido", estabilización relativa de un conjunto de instituciones, y el modo de "lo instituyente", la dinámica que impulsa su transformación. Por eso resulta conveniente hablar de lo "social-histórico".

Una renovación de la filosofía social

Hay, pues, "institución imaginaria de la sociedad" [título también de la principal obra de Castoriadis, ed. Seuil, 1975, primera edición]. ¿Pero cuál es precisamente el significado de esa enigmática expresión? ¿Cómo entenderla de forma que no quede reducida a una declaración descaradamente idealista? Pasemos a considerar sucesivamente los tres términos que la forman.

- *Institución*. Decir que la sociedad es instituida significa que no ha sido producida "naturalmente", que es resultado de la acción humana. La acción propiamente humana implica una intención, mediatizada por un sistema simbólico, lo que la convierte en un proyecto, irreducible a cualquier comportamiento animal y a toda explicación causal. En tanto que tal, su inteligibilidad remite, más que a causas, a razones.

- *Imaginario*. Decir que dicha institución es imaginaria significa, en primer lugar, que es un fenómeno del espíritu, y, después, que las significaciones y valores que orientan la sociedad son una invención de los seres humanos. Tienen que ser puestas en relación con una capacidad de creación. Las significaciones sociales, por tanto, no son naturales ni (completamente) racionales.

- *Sociedad/social*. Decir que el imaginario es social significa que constituye un orden de fenómenos sui generis, irreducible a lo síquico y a lo individual. El imaginario aquí invocado no es la imaginación psicológica. A la pregunta "¿quién instituye la sociedad?", se da una respuesta auténticamente sociológica: no es obra de un individuo en particular, jefe o legislador, ni de un conjunto contractual de individuos. Es obra de un colectivo anónimo e indivisible, que trasciende a los individuos y se impone a ellos. El imaginario social provee a la psique de significaciones y valores, y a los individuos les da los medios para comunicarse y les dota de las formas de la cooperación. Es así, no a la inversa.

Entonces, ¿qué es una sociedad? ¿Cómo se mantiene unida? En sustancia, Castoriadis responde: una sociedad es un conjunto de significaciones imaginarias sociales encarnadas en instituciones a las que animan. Las significaciones, que introducen en esto la dimensión simbólica, son calificadas como imaginarias, pero, según Castoriadis, el imaginario, como potencia de instituir y alterar, es anterior a lo simbólico. Estas significaciones se encuentran *encarnadas*, en el sentido de que lo más frecuente no es que se presenten como representaciones explícitas que confieren a posteriori sentido a los fenómenos, sino que, de manera implícita, constituyen de entrada sentido en acto.

La potencia creadora de las sociedades

Frente a las interpretaciones naturalistas y materialistas, Castoriadis concibe los fenómenos sociales e históricos a partir del espíritu humano. Sociedad e historia son, principalmente, fenómenos de sentido. Las

significaciones imaginarias no son representaciones de algo que "estaría ahí" con plena independencia respecto a ellas, sino que son constitutivas del ser mismo de la sociedad y de la historia. Son, según la expresión de Hegel, espíritu objetivo.

Castoriadis propone una concepción original del espíritu objetivo, poniendo en juego la noción de imaginario. Agrupando el conjunto de las manifestaciones sociales e históricas bajo la expresión *imaginario social*, saca a la luz, de esta manera, dos aspectos omitidos por todos aquellos que, desde Durkheim hasta Lévi-Strauss, han puesto el acento sobre lo simbólico.

Por un lado, Castoriadis coloca así la potencia creadora de las sociedades (o de los pueblos), ya no solamente la de individuos excepcionales, en el corazón de las realidades culturales e históricas. Recobrando la oposición establecida por los románticos, como Coleridge, entre una imaginación secundaria, simplemente reproductora o superficialmente fantasiosa, y una imaginación profunda y creativa, Castoriadis, bajo la expresión *imaginario radical*, pone de relieve la potencia de creación de formas sociales activa en el ámbito de lo social-histórico. De esa forma, logra poner el acento sobre el hiatus que separa las diversas sociedades, sobre la irreducible alteridad de sus mundos respectivos y sobre la ruptura por la cual una sociedad, en el tiempo y por el tiempo, se convierte en una nueva sociedad.

Por otro lado, es reconocido el valor de las dimensiones intencional y afectiva de las significaciones sociales, contra la visión demasiado intelectualista y demasiado estática que con frecuencia se tiene de ellas. En efecto, un imaginario social no es solamente una simple visión del mundo, una *Weltanschauung*. Se caracteriza, en igual medida, por un "impulso fundamental", tensión ligada a una expectativa y dinamismo ligado a una intención, y por una *stim-mung*, tonalidad afectiva dominante. El uso del término "imaginario", que remite, de forma analógica, a las figuraciones del

deseo, fantasma o sueño, da muy bien cuenta de estas dimensiones ignoradas o marginadas en la mayor parte de las teorías sociales o de las filosofías de la historia.

Los límites de la razón

Como ya se habrá comprendido, el imaginario, así concebido, no se opone a lo real. Al contrario de la corriente dominante de la filosofía, que condena la imaginación, haciendo de ella fuente de todos los errores e ilusiones, Castoriadis restablece el vínculo con otra tradición, que atribuye un papel positivo y constructivo a la imaginación: la tradición de Aristóteles y Kant, en el plano epistemológico, pero también, en el plano histórico, de Vico y los románticos. Para Castoriadis, el imaginario es el propio elemento en el cual y por el cual se despliega lo social-histórico. No se opone a lo real, sino a lo racional.

Castoriadis, efectivamente, no cesa de insistir sobre los límites de la razón, al menos tal y como se la entiende tradicionalmente. Toda su ontología de lo social-histórico converge hacia una crítica del principio de determinación. La realidad humana no está nunca completamente determinada, sino que siempre entreteje dos dimensiones, una racional, otra imaginaria. Este carácter fragmentario de la racionalidad se expresa muy particularmente en la psique y en lo social-histórico. Al desarrollar su ontología de lo social-histórico, Castoriadis se ha visto conducido a criticar la ontología y la lógica tradicionales, que, según él, dominadas por la categoría de determinación serían incapaces de pensar el modo propio de ser de dichos entes. Igualmente, esa crítica le llevó a tomar en consideración otra lógica, la "lógica de los magmas", que no pudo desarrollar.

En todo caso, Castoriadis propone una ontología de lo social-histórico de singular potencia. No cabe duda de que, en lo que se refiere a varios aspectos cruciales, es más satisfactoria que la mayor parte de las teorías existentes. En particular, manifiesta una auténtica "apercepción sociológica",

según la expresión de Dumont, y coloca el sentido en el centro de los fenómenos sociales e históricos, sin ceder por ello al individualismo o al subjetivismo, aunque lo hace de forma diferente que la corriente fenomenológica, para la que, siendo su origen esencialmente egológico, resulta extraordinariamente difícil introducir una dimensión social *sui generis*, pese al intento de Alfred Schütz.

La ontología de lo social-histórico de Castoriadis da una marcada precedencia a lo social respecto al individuo, pero dando cabida a la posibilidad de una autonomía propiamente individual. Por último, contra todo reduccionismo deja lugar para la pluralidad de los mundos sociales e, ipso facto, de las creaciones culturales.

Del buen uso del imaginario

Todo esto puede, sin embargo, prestarse a malos entendidos y suscitar reservas. Las principales dificultades tienen que ver con la idea de creación imaginaria radical.

En primer lugar, algunos podrían tener la tentación de convertir la creación imaginaria en un concepto práctico; por ejemplo, deduciendo de ella, en el marco de una perspectiva política, un llamamiento a la imaginación. El lema "la imaginación al poder" da a entender erróneamente que el imaginario es una facultad a disposición de los seres humanos que podría ser movilizada activamente para transformar la sociedad. En eso hay un manejo erróneo de las categorías.

En el ámbito de la práctica, Castoriadis no llama a ejercer la imaginación, sino la autonomía. Para él, el imaginario no es un concepto político, sino teórico. No se trata, tampoco, de un imaginario utópico. La creación imaginaria, en efecto, brota primero espontáneamente del ámbito de lo social-histórico, antes de ser recuperada o pensada explícitamente. La práctica precede siempre a la teoría y los proyectos políticos solo se sostienen si recuperan y prolongan lo que ya está germinando en la realidad efectiva. Esa es una de las ideas

esenciales del pensamiento político de Castoriadis desde la época de la revista *Socialisme ou Barbarie*. Sin embargo, el imaginario no es, para Castoriadis, una instancia puramente pasiva por la que la sociedad se vería afectada de forma simple. En la perspectiva del proyecto de autonomía, se trata de liberar la potencia del imaginario y, así, sacar provecho práctico de sus poderes creativos. Castoriadis reencontra, en el plano de la creación de las formas culturales, la idea kantiana de un libre juego entre los frutos de la imaginación creadora y las reglas de la razón.

Por su parte, las formulaciones dadas por Castoriadis sobre la idea de un imaginario creador tienen un acento romántico no carente de inconvenientes. Así ocurre, p.e., cuando el imaginario es presentado como una espontaneidad productora con orígenes irracionales. Se desliza entonces hacia la idea de "espíritu" o "genio de un pueblo", tal como se la encuentra en el primer romanticismo alemán (Herder), cuyas creaciones parecen tanto más sublimes cuanto más parecen manar misteriosamente de las oscuras profundidades del espíritu.

En esta perspectiva, el pueblo es creador cuando es pasto de una inspiración de orígenes insondables y ambivalentes. Tanto le eleva a alturas espirituales que le hacen realizar maravillas como le conduce a los abismos de la desmesura o la destrucción. El genio es también demonio, su potencia de creación tiene como revés una potencia de destrucción. Sus creaciones son tanto maravillosas como monstruosas, nos recuerda con regularidad Castoriadis. A esas aterradoras posibilidades, que no pueden ser descartadas de antemano, Castoriadis opone "la autolimitación" y la conciencia del carácter ineludiblemente trágico del régimen democrático.

Ausencia de "sentido común de la humanidad"

En definitiva, en el momento de la "creación ex nihilo", de la que Castoriadis siempre recuerda que no es creación "in

nihilo" ni creación "cum nihilo" (nt1), la potencia del imaginario social aparece, en cierto sentido, como ilimitada. En ello hay una idea casi demiúrgica del poder creador de lo social-histórico, una idea que hace problemática la unidad antropológica del conjunto de las sociedades humanas. Al insistir demasiado unilateralmente sobre el poder de "hacer ser" una alteridad radical, Castoriadis nos coloca ante la perspectiva de una incommensurabilidad de los mundos sociales y cierra el paso a la elaboración progresiva de una antropología comparativa. Eso ocurre, por ejemplo, cuando lo único que reconoce como común a los seres humanos es una capacidad instituyente.

Al definir al ser humano como "un viviente instituyente", Castoriadis aporta una formidable definición previa. Pero es insuficiente para una caracterización antropológica universal. Nada permite tomar en consideración "un sentido común de la humanidad", cosa que sí permitió hacer la filosofía historicista de Vico.

La idea de creación imaginaria es muy fecunda cuando señala el poder colectivo de los seres humanos para inventar instituciones y significaciones nuevas. Entonces hace soñar con el *ingegno* [ingenio] de Vico, que también daba a la imaginación un papel central en la "historia cívica de las naciones", y hace referencia a un arte social de creación de nuevas formas de vida, de hacer nacer el espíritu objetivo. Sin embargo, este poder posiblemente se efectúa en límites más estrechos que los que da a entender la idea de "imaginario radical". E igualmente quizá no sea tan enigmático e irracional como puede dar a entender la idea de "creación ex nihilo".

Notas de traducción

nt1. Para Castoriadis lo nuevo no es producible/deducible de lo que "ya estaba", mas no se produce sin condicionantes ni sin implicar recursos y significaciones sociales pre-existentes: "Lo que existe, o una parte de ello, condiciona la nueva forma, pero ni la causa ni la determina".

Salvador López Arnal entrevista a Xavier Pedrol y Jordi Torrent

Sobre Cornelius Castoriadis

Esta entrevista fue publicada en el n° 13 de Trasversales, invierno 2008-2009 <http://www.trasversales.net>

SLA.- El lector/a comprobará rápidamente que el editor de esta entrevista pregunta y habla desde abismos insondables de ignorancia. Apenas ha leído a Castoriadis, apenas recuerda viejas lecturas, sabe poco de él. Se le nota. Aunque sea poco, apenas nada, pide disculpas por ello. Pero este inconveniente no menor queda neta y ampliamente compensado por la sabiduría y profundo conocimiento -no servil sino crítico, como debe ser todo conocimiento verdadero- que de la obra y de la biografía política e intelectual de Cornelius Castoriadis tienen Xavier Pedrol y Jordi Torrent, dos amigos entrañables, dos profesores (y maestros a su vez), dos intelectuales comprometidos y esforzados que cultivan creativamente la tradición y que, como querían los clásicos, no hablan nunca de oídas y no están dispuestos a pasar por alto falacias, lugares comunes poco fundamentados o atentados inadmisibles a la razón pública. Por lo demás, Xavier Pedrol y Jordi Torrent tienen siempre presente la tesis undécima de aquel joven revolucionario de Tréveris que admiraba no sólo a Espartaco sino también a Kepler: no se trata sólo de comprender el mundo, social o natural, sino que la tarea debe completarse con su transformación emancipatoria, esto es, razonable, respetuosa, ilustrada e igualitaria.

SLA.- Se han cumplido once años del fallecimiento de Cornelius Castoriadis. ¿Podéis trazar una breve semblanza de su vida intelectual?

XP: La vida intelectual de Castoriadis poco se parece a la de un apacible académico. Tomando prestado el título que encabeza las memorias del surrealista André Thirion, podríamos decir que su trayectoria intelectual fue la de un «revolucionario sin revolución».

Desde sus inicios, en la segunda posguerra, hasta mediados de los sesenta, la actividad intelectual de Castoriadis transcurrió ligada a la militancia política, que desarrolló en un pequeño grupo de la izquierda revolucionaria antiestalinista, escindido del partido trotskista francés, llamado *Socialisme ou Barbarie*.

Durante estos años, gran parte de las energías de Castoriadis, que profesionalmente trabajaba como economista en la Organización Europea de Cooperación Económica (OECE), luego denominada Organización de Cooperación y Desarrollo Económico (OCDE), se concentraron en alimentar las páginas de la revista impulsada por este grupo. El subtítulo de la revista, «órgano de crítica y orientación revolucionaria», expresa claramente el tipo de trabajo teórico que la caracterizó en sus dieciséis años de existencia (1949-1965). Los escritos de Castoriadis durante este período (posteriormente recopilados en diversos libros bajo distintos títulos) son, pues, de naturaleza socio-política y tratan básicamente de cuatro grandes temas: el balance de la experiencia de la URSS, el análisis del nuevo capitalismo posbélico y de las transformaciones impulsadas por él, la renovación del contenido del socialismo y la definición de las tareas de una organización revolucionaria en estas nuevas circunstancias.

Más tarde, a mediados de los sesenta, tras publicar un extenso balance crítico del marxismo, que comportó en la práctica la disolución del grupo y el final de la revista, Castoriadis se adentró en un periodo de estudio, a partir del cual elaboró una profunda reflexión de carácter más filosófico con el fin de asentar el impulso emancipatorio del proyecto ilustrado sobre bases más adecuadas.

En este paso decisivo de su trayectoria convergen, al menos, tres aspectos: 1) las sucesivas crisis internas del grupo y su escasa repercusión social; 2) un cambio de interés o de acentos en la reflexión de Castoriadis al hilo del análisis de las transformaciones en curso; y 3) la influencia de sugerencias teóricas diversas que van paulatinamente cobrando mayor peso en su reflexión en el proceso de búsqueda de respuestas frente a las nuevas preocupaciones.

Finalmente, Castoriadis publica en 1975 la versión más sistemática de su nuevo enfoque filosófico. Aparece como segunda

parte de su libro *L'institution imaginaire de la société*, la cual en su primera parte reproduce la crítica del marxismo escrita diez años antes en los últimos números de la revista.

Con este nuevo enfoque, en el que se erige como noción nuclear la noción de autonomía, se aprecia ya de forma evidente la impronta dejada por el psicoanálisis así como la influencia de las corrientes fenomenológicas posthusserlianas, que marcará el resto de su trayectoria.

La mayoría del resto de su producción posterior a la etapa político-militante, compuesta de escritos de muy diversa naturaleza (artículos publicados originalmente en distintas revistas, capítulos de libros finalmente no publicados, transcripciones de conferencias, entrevistas, etc.), será recopilada en seis volúmenes bajo el título general de *Les Carrefours du Labyrinthe*. En conjunto, componen una obra que no resulta fácilmente clasificable en la división típica de las disciplinas académicas y que presenta una forma poco sistemática y un carácter desigual. Castoriadis, en estos volúmenes recopilatorios, agrupó simplemente esta producción dispersa en una serie de apartados orientativos. Los principales y más frecuentes son: «Kairós», donde reúne algunas entrevistas y sus escritos más ocasionales, ligados a algún asunto de la actualidad del momento; «Psique», donde reúne sus escritos psicoanalíticos; «Koinonía», donde trata cuestiones referentes a la sociedad y a la historia, aspectos diversos de la vida en común; «Logos», donde amalgama sus artículos dedicados a la filosofía, al conocimiento o a la reflexión sobre la ciencia, y «Polis», que engloba sus textos más propiamente políticos.

Sólo en el tramo final de su trayectoria Castoriadis obtendrá un cierto reconocimiento público. En 1979 será nombrado director de la Ecole des Hautes Etudes des Sciences Sociales, donde impartirá cursos y seminarios a lo largo de dieciséis años, casi hasta el final de su vida. Actualmente,

estos seminarios también están en curso de publicación.

SLA.- ¿No es algo extraño que un revolucionario como él fuera durante tantos años economista de la OCDE? ¿Un rojo infiltrado en uno de los centros del Imperio?

XP: La cuestión se puede explicar más o menos así: Castoriadis llegó a París en 1945, con veintitrés años y una beca bajo el brazo para realizar estudios de doctorado. A los pocos meses de su estancia en la capital francesa comenzó a militar en el PCI (Parti Communiste Internationaliste), partido trotskista francés que se encontraba entonces en vísperas de su III Congreso y preparando el II Congreso Mundial de la IV Internacional. En las reuniones previas de estos congresos Castoriadis participó activamente tratando de cambiar el posicionamiento del partido en lo relativo a la naturaleza del régimen soviético. La intensa actividad política desarrollada en esos momentos acabó absorbiendo el tiempo de sus tareas académicas (respecto a las cuales, al parecer, la Sorbonne de la inmediata postguerra tampoco le ofreció demasiados alicientes) y Castoriadis no tardó en abandonar la idea de realizar una tesis doctoral. Luego, tras varios años de discusión interna en el seno del partido, se produjo en 1949 la formación del grupo *Socialisme ou Barbarie*, proyecto a cuya consolidación y desarrollo Castoriadis dedicaría en los años siguientes casi todas sus energías.

En este contexto, esto es, con este proyecto emprendido entre manos, y con la beca acabada o a punto de finalizar, sin haber realizado la tesis doctoral y sin tener la nacionalidad francesa, Castoriadis no estaba, de entrada, en demasiadas buenas condiciones para elegir. Por otro lado, la posibilidad de tener acceso a un trabajo en la entonces OECE (Organización Europea de Cooperación Económica) le ofrecía no pocas ventajas. De hecho, parece ser que quien propició su entrada como asistente en esta organización internacional fue precisa-

mente uno de sus primeros compañeros de *Socialisme ou Barbarie*, Philippe Guillaume (cuyo verdadero nombre era Cyril de Bauplan).

Con este empleo, Castoriadis consiguió dinero para vivir (y sufragar no pocos gastos de la joven organización y de la revista); además, cobertura legal para permanecer en París, conocimiento de primera mano acerca de la evolución de las economías capitalistas y tiempo, mucho tiempo, para pensar y escribir. Castoriadis ha contado en alguna ocasión como, al menos hasta los años sesenta, este trabajo le permitía cumplir con sus obligaciones laborales en cuatro horas y dedicar el resto de la jornada laboral a redactar -por lo demás, confortablemente- artículos para la revista. A partir de esta fecha, sin embargo, Castoriadis fue ascendiendo hasta ocupar un cargo directivo de mayor responsabilidad que le dejó menos tiempo libre. De ahí, su decisión, una vez obtenida la nacionalidad francesa en 1970, de abandonar este trabajo y dedicarse profesionalmente al psicoanálisis. Hasta esa fecha -preciso es recordarlo- Castoriadis siempre tuvo que firmar sus escritos con distintos pseudónimos.

SLA.-¿Qué significó el grupo «Socialismo o barbarie»? Suena a Rosa Luxemburg. ¿Fue Castoriadis luxemburguista?

XP: Empiezo por el final: estaremos de acuerdo en que el encasillamiento en 'ismos' de cualquier autor suele ser siempre poco explicativo. Si tenemos en cuenta, además, que de esta clásica del marxismo que es Rosa Luxemburg se han reclamado históricamente diversas corrientes, aislando o privilegiando unos u otros elementos de su obra, y si tenemos en cuenta la naturaleza de la obra de Castoriadis -abierta, permanentemente en revisión-, no resulta difícil ver que responder una pregunta de este tipo es imposible sin perfilarla un poco más. Pero al hilo del primer interrogante podemos, tal vez, encauzar una posible respuesta.

Socialisme ou Barbarie nace en 1949 de una escisión del PCI, como consecuencia principalmente de sus divergencias respecto a la naturaleza de la URSS. En el primer número de la revista, además de ese rasgo antiburocrático, el grupo da muestras de poseer un talante antidogmático, alejado de toda lectura escolástica de la obra de Marx (“no pensamos que ser marxistas sea actuar en relación con Marx como los teólogos católicos en relación con las Sagradas Escrituras”). Pero la cohesión forjada en oposición a la mayoría del partido y frente a otras tendencias y grupos políticos empezaron a resquebrajarse cuando los integrantes de *Socialisme ou Barbarie* trataron de definir la identidad del grupo en positivo. Desde los inicios de su andadura y pese a no contar con muchos miembros, las tensiones en el seno del grupo se hicieron evidentes y desembocaron a veces en escisiones, dando cumplimiento a aquel irónico comentario de Pannekoek: «no somos pocos porque nos dividimos, sino que nos dividimos porque somos pocos».

Uno de los temas de discusión recurrente fue el problema de la organización y el partido revolucionario. Inicialmente el grupo aprobó a este respecto una resolución, que reproducía un escrito redactado por Castoriadis. En tal resolución se defendía la necesidad de formar un partido revolucionario, opuesto tanto a las tendencias anarquizantes como a la concepción leninista clásica, en una postura cuyo referente explícito más cercano era, en efecto, la concepción de Rosa Luxemburg. Al adoptar esta posición, se pretendía ofrecer, por un lado, una respuesta coherente a las preocupaciones de origen, derivadas de la degeneración burocrática de la URSS y los partidos comunistas, y por otro, defender simultáneamente la función determinante de la organización para emprender una acción revolucionaria eficaz. Sin embargo, esta adopción ya no resultó pacífica en el seno del grupo. Una minoría de militantes, encabezados por Lefort, no se mostró de acuerdo pues apreciaban intereses contra-

dictorios entre el partido y los órganos autónomos de clase.

Sucintamente expuestas estas circunstancias, yo diría ahora, tratando de responder al otro interrogante, que en cuanto corriente antiburocrática que se reclamaba del marxismo no estalinista, en todo el grupo puede apreciarse cierto luxemburguismo; el nombre escogido como bien has dicho sería un claro indicio.

Sin embargo, también cabe extraer de lo expuesto que, en cuanto a la concepción del partido, el luxemburguismo no sería ya, en todo caso, aplicable a todo el grupo, aunque sí a Castoriadis, cuando menos durante su etapa de militante organizado y en este acotado aspecto.

Ahora bien, seguramente, incluso en esa etapa, si atendemos a otros rasgos que también caben bajo la denominación de «luxemburguismo» (su lectura de la Revolución Rusa, sus tesis económicas, etc.), habría que dejar a Castoriadis fuera de tal denominación.

XLA.- ¿Qué opinión tenía Castoriadis del socialismo que en aquel entonces se autodenominaba «socialismo real»? ¿Sería para él un ejemplo de idea justa mal realizada prácticamente?

XP: La temprana denuncia del abismo existente entre el ideal socialista y la realidad existente en la URSS constituyó el principal motivo de la ruptura de Castoriadis con el trotskismo y se erigió en la principal señal de identidad del grupo *Socialisme ou Barbarie*.

Castoriadis llega a París en 1945 con una opinión crítica muy elaborada respecto al régimen soviético y siempre tomó distancias respecto de la posición asumida por el grueso de la tradición trotskista a este respecto. Donde ésta veía un «estado obrero degenerado», Castoriadis y su grupo denunciaban una sociedad de explotación sometida a una nueva clase dominante forjada con el crecimiento de la burocracia de estado.

Su análisis, fundamentalmente, se basaba

en mostrar, siguiendo a Marx, que las relaciones de producción eran más decisivas que las funciones de propiedad y que, por lo tanto, la abolición de la propiedad privada en la URSS no comportaba desaparición alguna de la explotación.

XL.- ¿Tuvo alguna influencia en el marxismo consejista de los años sesenta y setenta?

JT: El comunismo de Consejos constituyó una de las identidades más visibles del colectivo *Socialisme ou Barbarie*, lo cual no excluye que entre sus miembros se dieran diferencias interpretativas de cierto calado.

Es en la década de los cincuenta cuando tendrán lugar en el interior del grupo algunos de los desarrollos más significativos en relación al consejismo. A señalar dos de sus puntos álgidos. En orden cronológico estaría, en primer lugar, el intercambio epistolar entre Castoriadis y Anton Pannekoek. En segundo lugar, debe registrarse el enorme impacto -es poco decir- que sobre *Socialisme ou Barbarie*, y sobre el propio Castoriadis muy en particular, tuvieron los acontecimientos húngaros del 56, cuya orientación consejista los «social-bárbaros» podrán interpretar sin mayor dificultad en términos de emergencia histórica (y legitimación in acto) de los postulados sostenidos por ellos dentro de la nebulosa grupuscular de la extrema izquierda antiestalinista. Durante el resto de su vida Castoriadis no dejará ya de evocar tales acontecimientos como una de las mayores «fuentes» creadoras de emancipación social y política de la historia contemporánea. No obstante, cabe señalar también que la teorización castoriadiana sobre consejismo, reavivada a la luz de la experiencia húngara, irá adquiriendo en etapas sucesivas una dimensión menos asociada a la autogestión obrera, como eje central y exclusivo de articulación social, que a una reflexión en torno a un proyecto de autonomía asentado en la auto-organización global de la sociedad (aspiración por lo demás

igualmente observable en la Revolución Húngara).

Ahora bien, resulta difícil sopesar la influencia que ejercieron los textos de la revista *Socialisme ou Barbarie* en la eclosión (todo es relativo) autogestionaria de los años sesenta y setenta. En España, en la década de los setenta, algunos de los textos más consejistas de Castoriadis (Paul Cardan) vieron la luz de la mano de la editorial ZERO, de Bilbao, y no hay que descontar que fueran desatendidos del todo por parte de determinados sectores del movimiento obrero de la época. En cualquier caso, cabe recordar que en esa década tuvieron lugar diferentes -y durísimos- conflictos laborales muy permeados por la autonomía obrera (Harry Walker, Roca...), estrechamente ligada, en forma y contenido, a la praxis de la democracia directa. De manera anecdótica, tal vez no sea inoportuno traer a colación un testimonio personal que, pese a su modesto alcance, no deja según creo de poseer cierto valor indiciario. En una carta coetánea de los sucesos de Vitoria (1976), en la gestación y desarrollo de los cuales tan destacado papel desempeñaron las plataformas anticapitalistas de base consejista, me escribía que la huelga general desatada en la capital alavesa (traduzco literalmente): «es una cosa extraordinaria desde el punto de vista de nuestras ideas».

¿Te escribió has dicho? ¿Te has carteaado con Castoriadis? ¿Cómo os conocistéis si no es indiscreción?

JT: Ninguna indiscreción, por supuesto. La cosa fue como sigue. A inicios de la década de los setenta, en uno de aquellos viajes a París que no pocos jóvenes tuvimos la fortuna de poder efectuar en busca de aires distintos a los respirados bajo la dictadura, descubrí en la «Joie de Lire», la librería de F. Maspero, los primeros volúmenes de la serie donde iban apareciendo reunidos los textos de Castoriadis, publicados originariamente en *Socialisme ou Barbarie* bajo seudónimo (algunos de ellos habían salido

con anterioridad en español a través de Ruedo Ibérico). Le expresé por carta al autor la fuerte impresión causada por la lectura de esos volúmenes y él me correspondió de inmediato con una larga carta, lo cual propició el inicio de un diálogo epistolar ajeno a la pulcra formalidad que suele ser corriente en tales circunstancias. Excuso decirte que esa correspondencia (de la cual deposité copia en los archivos de la Asociación C.C.) sigue contando para mí como una experiencia del más alto valor personal. Algo más tarde, en 1983, en el transcurso de unas jornadas de debate organizadas en Barcelona con motivo del sexto congreso de la CNT-AIT, y en las que Castoriadis compartió mesa de conferenciante con A. García Calvo y también, si mal no recuerdo, con el malogrado René Lourau, tuve oportunidad de conversar con él personalmente. Era hombre generoso, abierto y de trato cordialísimo. Como sea que vino acompañado al acto por Beatriz de Moura, supuse que aprovechaba el viaje para tratar asimismo de asuntos relacionados con la edición española en Tusquets de los volúmenes de la colección 10/18 parisina. En sus cartas, Castoriadis también solía interesarse por la recepción que por aquellos años iban teniendo aquí sus textos.

SLA.- ¿Influyó o intervino Castoriadis en las luchas de mayo de 68?

JT: La influencia póstuma de las ideas de *Socialisme ou Barbarie* en los acontecimientos de Mayo del 68 está mucho mejor documentada que en el caso del consejismo español. El grupo, como tal, se había disuelto un año antes (el último número de la revista apareció en 1965), pero antiguos militantes del colectivo se reunieron informalmente y trataron de hacer oír su voz en las asambleas. Dada su condición de extranjero (como ya se ha dicho, obtuvo la nacionalización en 1970), la amenaza nada ficticia de expulsión de Francia obligó a Castoriadis a actuar con extrema discreción durante las jornadas de Mayo. Con todo, bajo el seudónimo de J. M. Coudray, pudo

dar a conocer su propio análisis de los hechos en una obra escrita en caliente, cuyos otros dos autores fueron C. Lefort y E. Morin (La Brèche, 1968). En dicho análisis, se vuelve a insistir sobre uno de los desafíos mayores al que toda praxis transformadora debe hacer frente: conseguir crear órganos autónomos que aseguren la continuidad del proceso de institucionalización del nuevo imaginario social, salvaguardándolo de cualquier recaída en la dinámica autoritaria.

XP: Efectivamente, no hay poco de paradjico en esta relación de *Socialisme ou Barbarie* con el Mayo francés. Justo en el momento de mayor penetración social de sus ideas, el grupo ya no existe. Aunque, como ha dicho Jordi, la mayoría de sus miembros, entre ellos, Castoriadis, participaron a título individual... y coincidieron en el movimiento conocido como «22 de Marzo».

SLA.- ¿Podríaís explicar brevemente algunas características de ese movimiento? ¿Por qué 22 de Marzo?

JT: El «Movimiento 22 de Marzo» está en el origen más inmediato (hay otros precedentes de contexto) de los acontecimientos del «Mayo del 68» ulterior. El 20 de marzo tiene lugar en París una manifestación estudiantil convocada por el Comité Vietnam National. Seis estudiantes son detenidos, entre ellos un dirigente trotskista de la Universidad de Nanterre. Conviene indicar que esta universidad se halla ubicada en el área suburbana de la capital y que sus edificios, entonces de nueva construcción, se erigían en mitad de un universo de precarias viviendas habitadas por una población mayoritariamente inmigrante. Del componente anti-imperialista del «movimiento» también da cuenta significativa el hecho de que los estudiantes aludían al «Vietnam de banlieu» para, en plural resonancia, referirse a Nanterre. El 22 de marzo se organiza en esta universidad un mitin de protesta (unos seiscientos asistentes) contra las detenciones, en el curso del cual se

decide la ocupación de los locales administrativos, acción que es llevada de inmediato a la práctica. Reunidos en asamblea, los estudiantes proceden a elaborar un texto («Actuar y reaccionar»), por lo común considerado constitutivo de lo que rápidamente devendrá «Movimiento 22 de Marzo». En el entretanto, el gobierno cede y los detenidos del día 20 son puestos en libertad a la una de la madrugada. Sin embargo, la dinámica de ocupaciones proseguirá desarrollándose pese al cierre formal de la facultad decretado por el decano, y las asambleas, con un número cada vez más crecido de participantes, continuarán debatiendo proposiciones de toda índole durante las siguientes semanas. Surgen entonces las primeras modalidades de funcionamiento y coordinación estudiantil asentadas en la democracia directa y en la fluidez informativa (de la que forman parte las pintadas y carteles pegados en los muros universitarios). Más que heterogénea o ecléctica, la identidad política de los componentes del «movimiento» resulta heteróclita: situacionistas y anarquistas desempeñan un papel destacado en él, pero abundan asimismo los maoístas y trotskistas -organizados en grupúsculos-, así como un buen número de estudiantes sin filiación política definida. La orientación general y las acciones del «movimiento» expresan una nueva conciencia estudiantil que tiene como punto de referencia extender el rechazo de la universidad clasista al conjunto de la sociedad capitalista de la que es expresión. De ahí la preocupación esencial de los estudiantes de Nanterre: trasladar la protesta a las calles de París. En consecuencia, contra el cierre de la facultad se convoca para el 3 de mayo un mitin en la Sorbona, en pleno Barrio Latino. A partir de ese día, el «movimiento» enlaza, fundiéndose en ella, con una historia de más amplio horizonte: la conocida bajo la denominación «Mayo del 68». Si me permites, añadiré que para explorar la gestación del «Movimiento 22 de Marzo» sigue siendo de enorme utilidad el recorrido autobiográfico que hace Henri

Lefebvre, a la sazón profesor de Sociología en Nanterre, en *Tiempos equívocos*, libro excelente y, acaso por ello mismo, olvidado.

SLA.-¿Sabéis si Castoriadis mantuvo públicamente alguna opinión sobre el intento de renovación comunista de la primavera de Praga?

JT: Castoriadis sostenía que es imposible reflexionar pertinentemente sobre el proyecto de emancipación si se desconsidera el proceso que condujo al «socialismo real», así como la realidad configurada por este. Prestando singular atención a la experiencia rusa, dedicó una ingente cantidad de textos a describir y a analizar la génesis, desarrollo y reproducción de los mecanismos de dominio político y explotación económica observables en el universo hegemónico por lo que el denominaba «capitalismo burocrático total». Afirmaba que la idea de que los regímenes del «socialismo real» pudieran o desearan «reformarse» carecía enteramente de fundamento, y que, de hecho, tal idea más bien respondía a una ingenua proyección occidental.

Contrariamente a la atención que dedicó a la Revolución Húngara, los intentos de reforma conducidos desde el interior por el Partido y el Estado checos, y su subsiguiente desenlace, son objeto en sus textos de alusión subordinada, es decir, aparecen a modo de ilustración suplementaria de la referida naturaleza irreformable del sistema burocrático. Desde una perspectiva revolucionaria volcada hacia el horizonte de autonomía, el «gran acontecimiento del Este» siempre fue para Castoriadis Hungría 56, acaso porque la experiencia que allí tuvo lugar ofrecía la posibilidad de elaborar un modelo mucho más nítido que el checoslovaco de confrontación directa entre la población, autoorganizada sobre suelo consejista, y la dictadura burocrática. En cualquier caso, la aniquilación manu militari del proceso checo despertó en la época un sentimiento de generalizada condena, compartido por estalinistas más o

menos reformados, socialdemócratas y liberales, unanimidad difícilmente constatable en relación a los acontecimientos húngaros, lo cual abonaría, en principio al menos, la valoración que de ellos hizo Castoriadis: en Hungría se produjo un intento genuino de auto-institución explícita de la sociedad, materializada a contracorriente de todos los sectores identificados con la heteronomía.

SLA.- ¿Dónde reside la singularidad del marxismo de Castoriadis? Previamente, ¿creéis que fue de hecho un pensador marxista?

JT: La ruptura de Castoriadis con el marxismo no desembocó en una renuncia a su condición de pensador revolucionario, a la cual se mantuvo fiel hasta el fin de sus días. Meses antes de fallecer (1997) manifiesta públicamente que el dilema «Socialismo o barbarie» posee urgente validez. En ese sentido, salvo desinformación o malintención de por medio, su voz nunca ha podido ser confundida con la de la legión de ex marxistas reconvertidos en apologetas de los regímenes democráticos existentes. En cualquier caso su relación con el marxismo fue larga, compleja y, tras el abandono, desprovista también de la acritud característica en el antimarxismo vulgar. Afirmaba que las críticas radicales a Marx, como la suya propia, no anulaban en absoluto la importancia de este como pensador, ni tampoco la magnitud de su esfuerzo como tal. En el futuro se proseguirá reflexionando sobre sus aportaciones, mientras que los nombres de -precisa- von Hayek y Friedmann apenas figurarán en los diccionarios de ciencias sociales.

En «Marxismo y teoría revolucionaria», extenso escrito publicado en los últimos cinco números de *Socialisme ou Barbarie* (1964-1965), tras desmenuzar críticamente los presupuestos económicos y filosóficos fundamentales del marxismo, Castoriadis estima llegado el momento de elegir entre seguir siendo marxistas y seguir siendo revolucionarios. La frase es recordada a

menudo por cuantos desean enfatizar, sea para celebrarlo o bien para deplorarlo, el carácter irreversible de la ruptura. Se tiende en la actualidad a oscurecer o a dejar en un segundo plano el largo recorrido teórico y militante de Castoriadis dentro del marxismo revolucionario, al que hizo valiosas aportaciones.

Basta recordar al respecto cualquiera de sus análisis sobre las relaciones de producción en la Rusia soviética para advertir de inmediato la originalidad de un autor dispuesto a demoler, desde el interior mismo del cuadro epistémico y metodológico marxista, las leyendas más pétreamente instaladas en el imaginario estalinista y trotskista -de entonces y de ahora- a propósito de la naturaleza del régimen soviético. En idéntica línea, puede también conjeturarse que la revisión crítica a la que procede Castoriadis durante la década de los cincuenta en las páginas de *Socialisme ou Barbarie*, abordando realidades sociológicas, económicas y culturales (los «silencios de Marx», en expresión de E. P. Thompson), destinadas a adquirir en lo sucesivo creciente peso en la redefinición del socialismo no entregado, pero manifiestamente desatendidas en la época por el grueso de la izquierda radical, constituye en sí misma un notable esfuerzo de elucidación teórica. El propio autor, en la presentación de la reedición (1979) de los textos aludidos, señalaba -no sin antes excusarse por la falta de modestia que ello pudiera representar- que, en su conjunto, constituía lo que de mejor podía dar ya de sí el marxismo. Dicho esto, debe precisarse que la singularidad e importancia de Castoriadis como filósofo y pensador político se sitúan, ciertamente, en un terreno distinto al acotado por el marxismo.

XP: En efecto, yo también coincidiría con Jordi, en que no cabe la menor duda de que Castoriadis desarrolló gran parte de su trayectoria inserto en la tradición marxista revolucionaria. Desde las primeras páginas de *Socialisme ou Barbarie*, los escritos de Castoriadis son una muestra de marxismo

abierto y antidogmático, propio de la mejor tradición inspirada por el clásico revolucionario. En este sentido, la comprensión de su «ruptura con el marxismo» exigiría tan sólo esclarecer la ambigüedad de la palabra «marxismo»; aclarar que ha significado tanto una ideología -esto es, la adhesión a un cuerpo doctrinal surgido de alguna interpretación de la obra de Marx- como una corriente moral e intelectual que tiene a Marx como un clásico importante; y concluir que es precisamente la tradición inspirada por este clásico del pensamiento emancipatorio lo que conduce a Castoriadis a «romper» con el marxismo, reducido a una doctrina. ¡¡El mismo Marx dijo en este sentido «je ne suis pas marxiste»!!

Y sin embargo... es preciso añadir algo más. Pues en el polémico escrito al que aludía Jordi, donde Castoriadis elabora su balance crítico con el marxismo, esa distinción entre los sentidos de la palabra «marxismo» se diluye y -en mi opinión- acaba dando como resultado un dibujo enormemente simplificado de la obra de Marx: reductor, unilateral, sin ningún rigor filológico. Y esto me ha parecido siempre sorprendente pues considero -como he dicho- que Castoriadis se hallaba inserto en una de las mejores tradiciones marxistas y había dado sobradas muestras de ser un buen lector de Marx.

¿Por qué ese cambio? ¿De dónde le viene esa lectura? Responder bien a estas preguntas rebasaría con mucho los límites de una entrevista... Pero -como ya he dicho- creo que en la respuesta, al menos, hay que tener en cuenta varios aspectos que convergen en ese momento. El cansancio y cierto desánimo, comprensible en quien ha depositado, con enorme pasión, sus mejores esfuerzos y recursos en un proyecto que no logra desarrollarse según lo previsto y que, al contrario, se va debilitando por discusiones internas y escisiones varias, justificaría el tono agrio, el cabreo... Pero lo decisivo en su ruptura y lo importante para comprender su «lectura» es conocer desde dónde la hace, que tipo de lentes está usando cuando

elabora este balance del legado de Marx... El «adanismo» de Castoriadis, los términos en los que él mismo ha explicado su evolución intelectual, no ayuda en esta tarea. Mi tesis es que en este punto la influencia del psicoanálisis y de las corrientes fenomenológicas, especialmente la filosofía de Merleau-Ponty, resulta crucial. Y respecto a este nuevo posicionamiento filosófico, más allá de que se halle movido por un interés emancipatorio y más allá de que no deje de seguir juzgando a Marx un clásico importante, hay que decir que es otra cosa que marxismo...

JT: Me gustaría añadir algo en relación a esta última intervención de Xavier. Junto a la presencia de los factores personales y de las influencias filosóficas pertinentemente sugeridas por Xavier, en el despliegue crítico de Castoriadis se advierte también la incidencia valorativa (por lo demás de todo punto insoslayable desde el interior de los propios postulados marxistas) del destino histórico del marxismo, es decir, de la realidad efectiva del marxismo como ideología de no pocos regímenes de explotación y opresión burocráticas.

Sin embargo, yo no aseguraría que todo ello, en su conjunto, dé como resultado una presentación simplificada o reduccionista de Marx, ni que disminuya la seriedad y el rigor de los argumentos mediante los cuales Castoriadis trata de cuestionar lo que denomina «metafísica marxista» (indisociable tanto de la teoría de la historia como de la teoría económica que la integran).

SLA.- Y esa influencia del psicoanálisis y de las corrientes fenomenológicas (Merleau-Ponty) que, según vosotros, resulta crucial, ¿qué aporta para situarle como filósofo y pensador político en un terreno distinto al acotado por el marxismo? ¿Qué encuentra en ellos que no halla en la tradición marxista?

XP: Supongo que Jordi coincidirá conmigo en que responder a estas cuestiones adecuadamente, sin simplificar o dar demasiada

das cosas por sentadas, exigiría una respuesta muy larga, o dedicar toda una entrevista al asunto... ya ves que Jordi y yo no juzgamos el balance crítico de Castoriadis con el marxismo de la misma manera, pero estamos de acuerdo en que con su posicionamiento filosófico -yo no diría lo mismo de su faceta de pensador político- se sitúa fuera del marxismo... Tropezamos con las palabras: lo primero que habría que aclarar es qué entendemos por marxismo.

El marxismo que Castoriadis somete a crítica no tiene un único rostro reconocible a lo largo de su extenso escrito, es ambiguo: no solo porque amalgama sin distinguir distintos marxismos (¿es lo mismo Bujárin que Stalin? ¿Kautsky que Luckács? ¿Della Volpe que Korsch?; ¿da igual Althusser que Rubel?) sino porque incluye también la entera obra de Marx. Y yo creo que se puede y se debe distinguir, que -por decirlo en breve- cabe y hay que hablar de «Marx sin ismos», como argumentó Fernández Buey en un recomendable libro con este mismo título.

En cualquier caso, yo diría respecto al primer interrogante lo siguiente: reducido el marxismo a cuerpo doctrinal, a teoría omniexplicativa (como, en efecto, sucedía mayoritariamente en esa época, incluso entre una parte de los interlocutores con los que Castoriadis discute en el grupo), el siguiente paso -no sólo comprensible, sino necesario- no puede ser otro que la ruptura, ¡había que desembarazarse de ese lastre ideológico! Cualquier influencia que nos ayude en esta tarea, ¡bienvenida sea!, pero eso se puede hacer y se ha hecho en el marco de la mejor tradición marxista y, por lo demás, ese rasgo deplorable de algunos marxismos no es atribuible a la obra de Marx; antes al contrario, supone la absoluta desnaturalización del legado de Marx aferrarse a una determinada y fija concepción del mundo olvidando su carácter de pensamiento histórico y práctico.

La cuestión relevante no es, pues, para mí, que Castoriadis abandone determinada teoría ante una realidad cambiada, que

muestre la falsedad de ciertas hipótesis marxianas, que nuevos avances científicos echen por tierra algunos de sus filosofemas o que se acuda a otras corrientes de pensamiento para afrontar problemas en los que los clásicos de la tradición no pararon mientes o no desarrollaron. Yo sustento que el nuevo posicionamiento filosófico de Castoriadis no puede ser considerado marxista no por lo que se arguye normalmente siguiendo la explicación que de ello ofrece Castoriadis, sino porque, aun manteniendo la inspiración revolucionaria y la pretensión dialéctica (tratar de comprender «totalidades concretas»), Castoriadis abandona, no incorpora o al menos desatiende sobremedida, en su nuevo posicionamiento, el análisis científico-crítico de la realidad, que considero otro de los elementos esenciales del legado marxiano. Creo que una cosa es la imposibilidad de reducir todo a teoría y otra muy distinta es hablar de la «imposibilidad de toda teoría». Esta recusación de la teoría científica positiva, originada por la reflexión de la crisis del pensamiento revolucionario, tiene ya precedentes en el marxismo, por ejemplo, en el Luckács de los años veinte. Pero la forma que asume esta crítica de la teoría en la obra de Castoriadis, y sobre todo, las consecuencias que desprende de la misma, tiene que ver, aunque no puedo argumentarlo como debiera, con la influencia de las corrientes fenomenológicas. Recordemos que el proyecto husserliano es fundamentalmente plantar cara al reduccionismo positivista, y que ese reduccionismo, que arruinaba a sus ojos la razón, era explicado en última instancia por la propensión objetivista de la tradición occidental. Bajo distintos rostros esta línea de pensamiento la hallamos ya en Husserl, y seguidores como Heidegger o Merleau-Ponty, además, sacarán provecho ontológico de todo ello... Y en esa línea hay que situar el nuevo enfoque de Castoriadis...

Pese a los términos privativos en que Castoriadis lo plantea, yo entiendo este giro mejor en cuanto que lo inserto en este

contexto... Pero, entiéndaseme bien: no quiero poner una etiqueta a Castoriadis que libere del esfuerzo de seguirle en su pensamiento; es solo un modo de adentrarse en él que me permite comprenderlo mejor y señalar sus carencias, sin quedar preso de sus formulaciones.

En todo caso, dicho esto, hay que añadir, para contestar a tu segunda pregunta, que esta influencia del psicoanálisis y las corrientes fenomenológicas también permite a Castoriadis ofrecer aportaciones de interés. En este sentido, yo sostengo que Castoriadis es un caso extraño de reelaboración del pensamiento emancipatorio, pues creo que el marco intelectual del que se sirve no es del todo adecuado para esta empresa. Pero insisto en que no puedo sino simplificar mucho.

Telegráficamente: tanto el psicoanálisis como la fenomenología convergen en poner en primer plano un asunto que va a convertirse en uno de los principales hilos conductores de la filosofía del siglo XX, la cuestión del sentido, cuestión especialmente vinculada con la noción de intencionalidad descubierta por Brentano (esto no es casual: recordemos que tanto Husserl como Freud fueron alumnos suyos).

Para el psicoanálisis y la fenomenología, el «objeto» es considerado, antes que como una apariencia empírica (algo descriptible fácticamente), un fenómeno de sentido. Y, en cuanto fenómeno, se trata antes de una cualidad comprensible que de una magnitud susceptible de formalización, cuantificable; el «objeto» es inseparable, por tanto, de una vivencia (y de un «sujeto»), o dicho de otra forma, el ente es siempre ser en cuanto a alguien. La cuestión -insisto: simplificando mucho- es que este punto de partida conduce de modo natural a considerar el «mundo» -la totalidad de los entes- como un mundo de sentido -o si se quiere de «significaciones sociales imaginarias»- que los fenomenólogos llamaron «mundo de la vida» y Castoriadis «imaginario social». Y como tal, el mundo así concebido, no se puede «explicar», no puede ser

objeto de *theoria*, no se puede encerrar en la «determinación». Para Castoriadis, la ontología se ha sometido al privilegio de la teoría y por ello se ve en la necesidad de plantear una nueva alternativa...

Pero, más allá de las consecuencias ontológicas que desprende a partir de este enfoque y de la terminología con que lo reviste, podemos decir y valorar positivamente que las aportaciones de estas corrientes de pensamiento permiten a Castoriadis una reelaboración más compleja de la formación de la experiencia de los hombres, que le lleva a prestar mayor atención que la otorgada por el marxismo clásico al plano cultural. O de otro modo: el nuevo enfoque de Castoriadis le permitirá atender a la cultura en su dimensión global y no sólo radical, a partir de su base económica, que es la que enfatizó el marxismo clásico e hipertrofió el marxismo cientificista posterior. Esta dimensión de sentido -cultural- a partir de la cual la práctica de los actores resulta inteligible, permite, por lo tanto, una lectura más rica de la conciencia y de la praxis humana que la reductiva procedente de la escolástica marxista planteada en términos de base y superestructura, pero también que la proporcionada por el existencialismo entonces en boga.

Con la posición así ganada, Castoriadis pretendía escapar de un planteamiento «objetivista» centrado en el plano estructural, pero que desatendía la intencionalidad de los actores, pero también de un planteamiento «subjetivista», centrado en el sujeto pero que no tenía cuenta los efectos que sobre él tiene la dimensión estructural. Pero creo que su planteamiento filosófico no sale airoso de semejante reto... En todo caso, me parece más interesante la percepción del problema y los interrogantes que plantea que su respuesta, necesitada de revisión y de mayor precisión, a mi modo de ver.

JT: La respuesta a esta cuestión, como bien indica Xavier, no puede formularse en términos expéditos, lo cual puede favorecer el eventual deslizamiento hacia una espe-

culación interpretativa interminable. De todos modos, y aun a riesgo de incurrir en ella, yo diría que en la ruptura teórica de Castoriadis con la obra de Marx, así como en la valoración de su nuevo posicionamiento filosófico, para decirlo con las palabras de Xavier, debe tenerse presente un elemento esencial: la elaboración del concepto de "imaginario instituyente" (del colectivo anónimo) con el que Castoriadis se irá confrontando críticamente no tan sólo con Marx, sino también con Aristóteles, Kant, Merleau-Ponty, Lacan y Freud. Desde mi punto de vista, ese concepto resulta clave para entender la coherencia y el empeño con los que Castoriadis aspirará a resituar la perspectiva de emancipación dentro de, precisamente, un marco intelectual lo más alejado posible de cualquier ontología de la determinación, a la cual no son ajenas en modo alguno las antinomias y ambigüedades advertibles en la obra de Marx. Y es concepto asimismo clave para dejar de entender la praxis política emancipatoria como actividad llevada por la simple habilidad estratégica o técnica, que tanto ha pesado históricamente, y prosigue pesando, en la dinámica de transformación. Hay otro extremo en la intervención de Xavier sobre el que también desearía decir unas palabras. Yo no creo que Castoriadis desatienda el análisis científico-crítico de la realidad, algo que resultaría en verdad sorprendente en quien no dejó de reflexionar con notable competencia sobre problemáticas escasamente frecuentadas por los filósofos políticos de la tradición emancipatoria ("científica"). A mi modo de ver, lo que sucede en relación al tema planteado por Xavier es que, para Castoriadis, el análisis científico-crítico no puede ni podrá nunca constituirse en fundamentación teórica de la perspectiva emancipatoria, lo cual es cosa bien distinta. Esta perspectiva, según Castoriadis, puede ser argumentada racionalmente, pero cualquier tentativa destinada a presentarla bajo la luz de la "necesidad" o -lo que es lo mismo- de pretendidas leyes inmanentes al desarrollo

histórico, es para el filósofo un mal planteamiento del que nada fecundo puede surgir para el proyecto de autonomía.

SLA.- Castoriadis fue, como habéis dicho, un magnífico conocedor del psicoanálisis lacaniano. ¿Por qué rompió con Lacan? ¿Qué fue el «Cuarto grupo»? ¿Por qué cuarto?

XP: Bueno, yo diría que Castoriadis, en todo caso, fue más bien y sobre todo un magnífico conocedor de Freud; «freudiano ferviente» se declaró en alguna ocasión. No obstante, es verdad que Castoriadis asistió al seminario de Lacan y, ciertamente, en la crítica al marxismo desarrollada en los últimos números de *Socialisme ou Barbarie* deja constancia de haber frecuentado su lectura. También es verdad que está documentada su participación en 1964 en la fundación de la *Ecole Freudienne de París* (EFP) promovida por Lacan. Pero Castoriadis, hasta donde alcanzo, nunca se declaró ni se sintió «lacaniano». Quién sí formaba parte del grupo de los juniors destacados seguidores de Lacan, junto a Leclaire, Perrier, etc. fue la psicoanalista Piera Aulagnier, a la que Castoriadis conoció en el seminario de Lacan en los sesenta y con quién se casó poco después. Aulagnier fue una de las promotoras de una escisión en 1969 con la escuela lacaniana y cofundadora (junto con Jean-Paul Valabrega, François Perrier, Jean-Paul Moreigne y otros) de la *Organisation Psychanalytique de Langue Française* (OPLF), más conocida como «Cuarto Grupo», denominación cuyo origen hay que buscar simplemente en el hecho de tratarse del cuarto grupo creado en Francia, tras tres escisiones de la EFP. Fue en las reuniones de este grupo «postlacaniano» y en sus publicaciones, donde sí participó Castoriadis. Precisamente en una de ellas, en la revista *Topique* dirigida por Aulagnier, Castoriadis publicó en 1970 una dura crítica a Lacan, que -según cuentan- tuvo cierta resonancia en los ambientes psicoanalistas parisinos.

SLA.- Esa conjunción marxismo-psi-coanálisis, ¿aportó puntos de interés en sus reflexiones?

XP: Hay que responder con un matiz, para evitar malentendidos. Castoriadis, en rigor, nunca pretendió conjugar marxismo y psicoanálisis. En diversas ocasiones, preguntado por su trayectoria, Castoriadis respondió que la incorporación del psicoanálisis a su planteamiento fue una de las principales causas de su «ruptura» con el marxismo. En cierto sentido, creo que se puede decir que para Castoriadis marxismo y psicoanálisis no eran fácilmente compatibles. Dicho esto, la principal aportación del psicoanálisis en la reflexión de Castoriadis, al menos la que yo más valoro, es en el terreno de la antropología filosófica (no estoy tan convencido, en cambio, de las consecuencias que extrae en el campo ontológico).

El psicoanálisis es el instrumento principal del que se sirve Castoriadis para elaborar un concepto más enriquecido de la subjetividad que el que ha caracterizado mayoritariamente el pensamiento moderno. Esta cuestión, seguramente, también tiene que ver con la fascinación que siente Castoriadis por la cultura filosófica del mundo griego antiguo. Frente a una modernidad que concibe la subjetividad como acabada, con deseos fijos y fines dados de antemano, el psicoanálisis aporta a la reflexión de Castoriadis la posibilidad e importancia del trabajo de construcción del yo. Recordemos que Castoriadis no se cansó de repetir las palabras de Sócrates: «una vida sin examen no merece la pena vivirse» y de vincular el psicoanálisis con la política. Para Castoriadis, este trabajo sobre la subjetividad destinado a alcanzar la autonomía en su dimensión privada era inseparable de cualquier proyecto político dirigido al autogobierno, esto es, a la autonomía en su dimensión pública. Para Castoriadis, sociedad autónoma e individuos autónomos van de la mano. Y Castoriadis consideraba el psicoanálisis un instrumento adecuado para alcanzar la autonomía a nivel individual.

SLA.- Adentrándonos en ámbitos más filosóficos se suele decir que su concepto clave es la distinción entre dos tipos de ontología, la ontología conjunto-identitaria y la sociohistórica. ¿Podéis precisar esta distinción? ¿Qué efectos epistémicos tiene?

XP: En realidad, la distinción relevante de la nueva elaboración ontológica que propone Castoriadis es entre una «dimensión conjuntista-identitaria» (que para abreviar podemos llamar ‘ensídica’, neologismo ya consolidado en su obra en castellano para traducir ‘ensidique’, que proviene de la unión de apócope de las palabras en francés: *ensembliste-indentitaire*) y la «dimensión imaginaria o poética».

En lo que Castoriadis denomina «lo histórico-social» o «dimensión social-histórica», encontramos ambas dimensiones, la ‘ensídica’, que Castoriadis caracteriza en ocasiones como «dimensión funcional-instrumental» y la «imaginaria o poética», que alguna vez Castoriadis ha equiparado con la cultura, en sentido amplio.

De hecho, esta distinción teórica entre lo ‘ensídico’ y lo ‘imaginario’ no ha de entenderse como una disociación en el plano real; Castoriadis pretende con ella señalar una relación peculiar: no son dos dimensiones separables, disociables, pero tampoco cabe reducir una a la otra. Precisamente, la crítica que Castoriadis lanza contra lo que denomina «tradición filosófica heredada» consiste en el predominio en ella de la «dimensión ensídica», la reducción de la ontología a lo ‘ensídico’ y el ocultamiento de lo imaginario.

Para concretar: en el análisis de la sociedad, que es donde se origina esta distinción, ello significa lo siguiente (y aquí se aprecia bien su lucha contra los determinismos economicistas, predominantes en el marxismo hegemónico del momento): toda sociedad ha de establecer siempre una relación funcional-instrumental, ‘ensídica’, con el mundo externo. Así pues, por ejemplo, toda sociedad ha de establecer algún

tipo de relación de intercambio con la naturaleza o ha de procurar cuidados a los más pequeños. Por ello, podemos encontrar elementos comunes en todas las sociedades, que llamaremos, siguiendo el ejemplo, 'trabajo', 'familia', etc. Pero, la atención a estas instituciones -dice Castoriadis- se muestra del todo insuficiente para entender la sociedad, pues siempre esta dimensión funcional que componen estas instituciones está sumergida en un conjunto de «significaciones sociales imaginarias» (en una «dimensión imaginaria»), que es lo que las otorga su sentido específico y lo que permite comprender su razón de ser. Así, retomando de nuevo el ejemplo: la particularidad de una sociedad, lo que nos permite conocer de qué tipo de sociedad se trata, no es que tenga una institución llamada 'trabajo' o 'familia', sino ¿qué significa 'trabajo' en esa sociedad? ¿qué valor se le concede? O ¿qué sentido tiene la familia en una sociedad dada? Y es la cultura o, en palabras de Castoriadis, la «dimensión imaginaria» o «el conjunto de significaciones sociales imaginarias» lo que otorga el modo de ser específico a cada sociedad, a la institución social. Este sentido, esta significación es variable; basta atender, añade Castoriadis, a distintas épocas o zonas geográficas para comprobarlo... Por ello, insistirá Castoriadis, una ontología que reduce lo que es a 'determinación' no puede captar esa dimensión creativa, proyectual, socio-histórica... Por ello, añadirá nuestro autor, la ontología heredada no es capaz de pensar adecuadamente al individuo, a la sociedad, a la historia y su articulación concreta... Pero seguramente una buena explicación de todo esto requeriría más tiempo... He corrido tal vez demasiado en la respuesta... En cuanto a los efectos epistémicos de su planteamiento -antes ya he aludido a ello- yo soy bastante crítico. Castoriadis concluye, en clara consonancia con el marco intelectual y con el instrumentarium que utiliza, en «la imposibilidad de toda teoría», y en lo que parece un juego de palabras, propone que lo único que cabe es

una «elucidación»... El desarrollo en términos de ontología fundamental de las cuestiones y problemas que Castoriadis afronta, aunque sean casi siempre pertinentes e interesantes, no favorece su tratamiento adecuado.

SLA.-¿Cuáles serían sus principales críticas al estructuralismo de Guattari, Deleuze y Foucault? ¿Qué opinión tenía del marxismo althusseriano?

JT: Con la solemne contundencia, no exenta de frivolidad, que suelen poner algunos *mâtres à penser* en esta clase de cosas, Foucault señaló en cierta ocasión que el siglo XX sería deleuziano o no sería, afirmación que Castoriadis apostilló de inmediato con el siguiente comentario sarcástico: tranquilicémonos, no lo ha sido. Desde luego, nunca mostró un entusiasmo *à la mode* hacia el estructuralismo. Lejos de contemplarlo como "la conciencia despierta e inquieta del saber moderno" (Foucault dixit: *Las palabras y las cosas*), lo consideraba una ideología pseudo-científica destinada a desvanecerse con relativa aceleración pese -ya que no gracias- a sus implicaciones políticas notoriamente regresivas. Es en el texto citado con anterioridad, «Marxismo y teoría revolucionaria», donde puede encontrarse la confrontación formalmente más sistemática de Castoriadis con el estructuralismo como paradigma. Los pasos en extremo críticos en los que examina los postulados esenciales de la antropología lévi-straussiana, alcanzan, por extensión, al estructuralismo en general. No disponemos de una formulación valorativa semejante referida a otras figuras identificadas, con mayor, menor o nula justificación, con el estructuralismo. Sin embargo, en dos textos relativamente amplios Castoriadis expresó con intención deliberadamente polémica un duro juicio sobre las implicaciones políticas de la obra de Foucault, Barthes, Lacan, Bourdieu y resto de componentes de lo que él denominó, con sorna característica, «la ideología francesa» (conectada tanto a las modas in-

telectuales parisinas como a la industria editorial de exportación: «french theory»). Presumiblemente, Deleuze y Guattari figurarían también en ella. Al margen de desplazar hacia la vaciedad abstracta la atención de la opinión pública, apartando así a esta de los debates políticos realmente pertinentes, la función objetiva de semejante constelación ideológica sería, según entiende Castoriadis, doble. Por un lado, obstaculizar el examen crítico de las representaciones de «racionalidad» y «cientificidad» mediante las cuales el sistema pretende legitimar y perpetuar las relaciones de dominio que lo sustentan; y por otro lado, mediante la difusión de «burradas» (Castoriadis dixit) tales como «la muerte del hombre», «de la historia», «del sentido» o de expresiones aberrantes al estilo del barthesiano «todo lenguaje es fascista», etc., despojar de significación la lucha emancipatoria, sin otra salida ya que la de quedar derrotada bajo el peso de «estructuras» prácticamente inamovibles.

En cuanto al marxismo althusseriano, en un texto publicado a finales de los setenta, Castoriadis cuestiona el teoricismo dogmático de Althusser, así como la metodología especiosa de que se sirve, uno y otra estrechamente ligados, según entiende, a la significación política última de la pretendida «ruptura epistemológica». Coincidencia significativa: por aquellos mismos años, el historiador marxista británico E. P. Thompson lanza también una extensa andanada crítica, sobrevenida célebre, contra el althusserismo, presentándolo ni más ni menos como la tentativa de reconstruir el estalinismo en el plano de la teoría. No otra es la conclusión de Castoriadis en el aludido texto.

SLA.- ¿Qué aspecto de su noción de democracia os parece más vindicable, de mayor interés para hoy? ¿No suena su idea de democracia como el único sistema con capacidad de rectificar por el error a la herencia epistémica popperiana?

JT: La crítica radical de la democracia representativa desarrollada por Castoriadis, así como, sobre todo, el horizonte alternativo abierto por su reflexión, debieran ser objeto de vindicación, por más que en un principio podamos sentirnos intimidados por la magnitud del reto político que conllevan ambos. Intimidados, pues dicho reto tan sólo adquiere plena significación desde la perspectiva -revolucionaria- de un proyecto político que aspira a la consecución de la autonomía individual y colectiva, cuya traducción institucional, según entiende Castoriadis, únicamente la democracia directa se halla, ayer como hoy, en condiciones de desarrollar en términos efectivos. Obviamente, la posibilidad misma de que tal proyecto encuentre vías de realización depende tanto de la capacidad auto-reflexiva del ciudadano como de la correlativa existencia de una paiedia destinada a favorecer su protagonismo en calidad de sujeto activo y deliberante de la política y de lo político, algo situado en las antípodas de la etapa de restauración vivida desde hace años. Castoriadis insiste en el carácter mistificante de la supuesta tríada ciudadanos / representantes; ciudadanos / expertos; ciudadanos / Estado, sobre la que asientan su dominio las oligarquías liberales, y que tanto favorece y consolida el «conformismo generalizado», la privatización, la evanescencia del espacio público y la apatía política. Se trata de una mistificación nuclear tanto de la argumentación liberal como de la pretensión de hacer de los regímenes representativos «la» realidad democrática incuestionable del presente, gestionada en exclusiva por especialistas de lo universal, es decir, por políticos profesionales. Contra tales supuestos, evoca Castoriadis de manera recurrente el surgimiento, no por limitado menos germinal, de la democracia en Grecia antigua, en algunas de cuyas *póleis*, la de Atenas en particular, la idea de representación o delegación de soberanía resultaba literalmente inconcebible por parte de unos ciudadanos para quienes decidir en modo alguno consistía

en decidir quién tiene que decidir. De aquí que el filósofo retome la definición aristotélica de ciudadano: aquel que posee la capacidad de gobernar y de ser gobernado. A un nivel algo más profundo, y alejado de la epistemología de Sir Karl -cuyos postulados, por cierto, Castoriadis estimaba parciales y de limitado interés en relación a la problemática democrática, estrechamente asociada a la doxa pero en modo alguno a un ilusorio dominio de teoría falsable-, debe señalarse que la democracia posee a su juicio un carácter inherentemente «trágico» en la medida que se trata de una creación humana, ni «necesaria» ni «contingente», tensionada entre, por un lado, la aspiración a una apertura ontológica ilimitada y, por otro, la necesaria autolimitación destinada a poner freno a la *hubris*, a la desmesura colectiva (nadie puede impedir, precisa, que una sociedad se suicide). El carácter trágico de la democracia dimanaría, pues, de su dimensión de libertad radical, del hecho de que su ejercicio presupone el rechazo de toda sacralidad portadora de sentido trascendente, es decir, del hecho de que presupone la aceptación de la mortalidad irremediable tanto del ser humano como de sus creaciones. De tal aceptación depende en última instancia el acceso a la autonomía, tanto individual como colectiva, y eso, de nuevo, se inscribe a contracorriente de las ideologías hegemónicas actuales, inmersas de manera catastrófica en el imaginario capitalista de la ilimitación.

XP: Sí, en efecto, la concepción de la democracia de Castoriadis tiene unos rasgos liberadores que la tornan muy distante de la reductora y simplificada concepción hoy predominante. La visión actual asocia la democracia, en el mejor de los casos, a un sistema de instituciones y reglas de funcionamiento referentes solo a los poderes políticos explícitos. El planteamiento de Castoriadis, en cambio, devuelve a la democracia su pleno sentido histórico en cuanto la concibe más como proceso que como sistema y la extiende al conjunto de

instituciones sociales; esto es, no solo a las llamadas «políticas», sino también a las económicas, culturales, etcétera.

Castoriadis concibe la democracia como autogobierno, donde rige la igualdad de todos para poder decidir libremente todo cuanto afecta a la vida en común, y en primer lugar, la cuestión política por excelencia, cómo queremos vivir, la cuestión de los fines, cuestión hoy desechada con la conversión de la política en mera técnica.

Si de lo que se trata es de concebir las instituciones que promuevan la participación igual de todo el mundo en el poder de decisión de los asuntos comunes, parece también clara la incompatibilidad de la concepción de Castoriadis de la democracia con toda forma de dominio o jerarquía. De ahí el persistente sentido anticapitalista de su propuesta democrática.

SLA.- ¿Por qué afirmaba que todas las sociedades hasta la fecha habían sido sociedades heterónomas? ¿Es herencia kantiana? ¿Qué sería para él una sociedad autónoma? Antes habéis informado que la categoría de autonomía era nuclear en su obra

JT: El concepto de autonomía opuesto al de heteronomía constituye uno de los «materiales» trabajados con mayor perseverancia en la vasta cantera de reflexión castoriadiana, y ello, pese al vecindaje semántico, desde una perspectiva filosófica ajena por completo al dualismo kantiano, el cual permanece apresado en el interior de una vieja ilusión metafísica: la de que debe haber alguna correspondencia, alguna *adequatio*, entre nuestros deseos y decisiones y el mundo (la naturaleza del ser). Castoriadis llama sociedad heterónoma a aquella en la cual la creación del *nomos*, de la ley o de la institución en su más abarcativo significado, es atribuida a una instancia extra-social (llámese Dios, dioses, ancestros, héroes fundadores, leyes de la naturaleza, exigencias de la Razón...) que escapa a la actuación de los individuos, convenientemente socializados en semejante creencia

atributiva. En la medida que se oculta o encubre a sí misma el carácter autoinstituyente de la realidad que la moldea y configura, la sociedad experimenta un proceso de alienación respecto a sus propias creaciones sociales, dotadas ya de una dinámica y lógica propias que se materializarán, cerrándose sobre sí mismas, en una heteronomía institucionalizada. Pese a ello, a lo largo de la historia es posible advertir la emergencia de «momentos» de ruptura en relación al paralizante dominio ejercido por las representaciones heredadas. Tales «momentos» son generados por la irrupción de un imaginario instituyente asentado en la actividad creadora del colectivo anónimo, imaginario portador de nuevas formas esenciales -de un nuevo *eidos*- de existencia humana, y del cual derivarán asimismo nuevas determinaciones. El surgimiento de la democracia en Grecia antigua, la emergencia tardo-medieval de la protoburguesía, las revoluciones norteamericana y francesa y, más modernamente, las formas de auto-organización creadas por el movimiento obrero (Comuna de París, soviets, colectivizaciones españolas, Consejos obreros húngaros...) son todas ellas procesos animados por una voluntad de ruptura radical con el pasado y, bajo esta luz, constitutivos de una unidad social-histórica (fragmentaria e inacabada y, por definición, inacabable) sostenida por el proyecto de autonomía, es decir, por un movimiento conducido por el deseo de establecer, tan lúcida y explícitamente como sea posible, la auto-institución de la sociedad.

XP: Añadiré solamente un comentario sobre el último interrogante que planteas, completando lo que ha dicho Jordi al respecto. En efecto, para Castoriadis una sociedad autónoma es una sociedad que lúcida y explícitamente reconoce las instituciones que la conforman como sus propias creaciones y no las atribuye a una instancia externa a ella. Una descripción de este tenor es la que suele hallarse en la mayoría de los textos de Castoriadis que tratan de este asunto. Sin embargo, aunque

sea este el rasgo que más enfatiza Castoriadis cuando caracteriza una sociedad autónoma, me parece que, así, aisladamente, sin tener en cuenta otros rasgos que aparecen también en su obra, esta puede ser fácilmente criticada de excesivamente «culturalista», idealista. En mi opinión, solo cuando añade explícitamente que la supresión de la heteronomía comporta, además del mantenimiento de otra relación, lúcida y reflexiva, con la institución social, también la supresión del dominio o poder ejercido de unos sobre otros, cobra su noción de autonomía más vigor.

Porque es, sin duda, verdad que estas relaciones de dominio, este lado más estructural, procede y corresponde siempre a un determinado «imaginario social» (es decir, solo resultan comprensibles a partir de unos determinados valores, un sentido otorgado a la vida, etc., cuyo origen no puede ser otro que humano)... pero no es menos cierto que su desarrollo posee un automatismo del que carecen los aspectos meramente representacionales. Esto es, una vez desplegados adquieren una dinámica propia... En fin, no sé... creo que aquí, entre su nueva inspiración heurística y su persistente impulso político-moral, hay una tensión en su pensamiento no resuelta del todo...

SLA.- ¿Qué opinión tenéis de los intentos de Castoriadis de usar resultados lógico-matemáticos para construir nociones o reflexiones en el ámbito de las ciencias sociales?

JT: Castoriadis no utiliza la lógica matemática para establecer una reflexión sobre la realidad social-histórica. Muestra, sin embargo, que dicha realidad no es reducible a conceptos conjuntista-identitarios ni por consiguiente aprehensible mediante ellos. Contemplaba las matemáticas como el resultado más alto alcanzado por lo que denomina lógica identitaria, definida como dimensión esencial e ineliminable no tan solo del lenguaje, sino de toda vida y de toda actividad social. Desde la infancia se

interesó por las matemáticas, su «violín de Ingres». Llega a Francia en 1945 con el propósito de desarrollar una tesis de doctorado en torno a las aporías y callejones sin salida a que conduce todo orden filosófico racional, proyecto que, como ya se ha comentado, abandona a causa de sus actividades políticas y profesionales. En los textos aparecidos en *Socialisme ou Barbarie* retorna a las aporías y contradicciones de la lógica hegeliana, cuestión que había abordado ya en Grecia, para criticar al marxismo como nuevo avatar de la «filosofía heredada», la cual no concibe más que «cosas», «sujetos» y «conceptos». Tratará de demostrar el carácter insuficiente y limitado de la «lógica conjuntista-identitaria», incapaz de reconocer las «significaciones imaginarias sociales» (SIS). Acaso convenga mencionar que, en esa misma época, algunos representantes de la «ideología francesa» (Derrida, por ejemplo) prometían, aplicando a las ciencias sociales conceptos extraídos de las matemáticas (la topología, por ejemplo), la creación de una lógica alternativa sin que, hasta la fecha, nada haya surgido al respecto. Castoriadis desarrollará una «lógica de magmas» para dar cuenta de la existencia y del carácter a-racional de las SIS. Los griegos hicieron de las matemáticas, basadas en la discusión pública racional (la prueba), ejemplo de racionalidad en acto, una pieza clave de su filosofar. Sin embargo, la mejor ilustración de los límites de esa racionalidad sometida a discusión, y que, en tanto que racionales, coloca sus resultados fuera de toda discusión, es el teorema de Pitágoras: este desvela a los griegos los números irracionales, lo que constituye para ellos un escándalo. La aproximación de Castoriadis a las matemáticas reposa sobre la necesidad de tener presente la complejidad e ironía de esta historia, maravillosamente insondable, si bien parcialmente elucidable.

XP: Yo creo, más bien, que intentos de esta índole siempre son arriesgados y en la filosofía francesa tal vez se han prodigado en exceso. Castoriadis no ha escapado a

esta tendencia, pero sin duda no ha sido de los que más la han frecuentado ni de los peores. Sin necesidad de entrar a discutir algunas interpretaciones castoridianas de estos resultados lógico-matemáticos (así como de otros, que a veces usa, provenientes del campo de la biología o la física), me parece que lo más claro que se puede decir es que casi siempre, en todos los casos que recuerdo, son innecesarios, y a veces peor aún, ya que ofuscan más que ilustran el fenómeno –insisto: casi siempre interesante en el caso de Castoriadis– que se pretende explicar. John R. Searle ha explicado alguna vez que Foucault le comentó en cierta ocasión, y, más tarde, según cuenta, se lo corroboró Bourdieu, que esta oscuridad que desprendían a veces sus textos era el precio que tenían que pagar para ser tomados en serio por la crítica parisina. Pues... tal vez sea eso.

SLA.- ¿Cuáles serían, en vuestra opinión, sus mejores ensayos?

XP: Mis preferidos son los de naturaleza filosófico política: tanto los que dedica a la denuncia de los sistemas políticos actuales (por ejemplo, «La democracia como procedimiento y como régimen» o «¿Qué democracia?») como los de carácter más filosófico consagrados a criticar algunas de las nociones principales que articulan el pensamiento político liberal. Por su lucidez y anticipación destacaría también algunos de la etapa de *Socialisme ou Barbarie* críticos de ciertas lecturas marxistas muy vigentes a la sazón, y los que muestran tempranamente atención a problemas de tipo cultural o una avanzada sensibilidad ecológica (ejemplar y de gran actualidad al respecto, su crítica a la noción de ‘desarrollo’).

JT: Hay mucho donde elegir. Está, desde luego, *La institución imaginaria de la sociedad* (reeditada por Tusquets Argentina en 2007). Cualquiera de los seis volúmenes que componen la serie *Las encrucijadas del laberinto*, a la que Xavier ha hecho ya referencia, resulta recomendable. Puestos a

proponer uno, sugeriría el que concluye la serie: *Figuras de lo pensable* (Cátedra, 1999), que incluye, entre otros de no menor interés, dos textos importantes: «La racionalidad del capitalismo» y «¿Qué democracia?». «La época del conformismo generalizado» y «Poder, política y autonomía» (volumen III de la serie) merecen igualmente ser destacados. Son muchos los escritos que evidencian la originalidad y erudición con las que Castoriadis profundiza reflexivamente en el universo político y filosófico griego: «La polis griega y la creación de la democracia» es sin duda uno de ellos. En este mismo apartado resulta de obligada mención *Lo que hace a Grecia. De Homero a Heráclito* (FCE, 2006). Para el lector que desee formarse una idea de la perspectiva caleidoscópica desde la cual el filósofo interrelaciona de forma contextualizada teoría y praxis, puede resultar muy útil la lectura de *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates, 1974-1997* (Katz editores, 2007). Existe una web donde viene el registro periódicamente actualizado de la producción bibliográfica y webográfica en 17 idiomas de y sobre el filósofo: agorainternational.org

SLA.- ¿Qué autores franceses o no franceses se siguen reconociendo en su obra? Vosotros mismos, ¿os consideráis discípulos suyos?

JT: Alguien (Bernard Quiriny) ha afirmado recientemente que, como filósofo o teórico político, Castoriadis continúa siendo un entero continente de pensamiento a descubrir. Que ello sea así se debe a distintos factores: al carácter inclasificable de su obra, poco ajustada a criterios académicos convencionales; a la ambición prometeica que la inspira y que hace de su autor un «barquero» dispuesto a entrelazar orillas disciplinares de distinta raigambre (económica, sociológica, antropológica, filosófica, psicoanalítica y política); a la seriedad filosófico-política con la que argumenta cuestiones como la de la naturaleza innegociable de la verdad -en sentido filosófico

fuerte- junto a una nula disposición para desfallecer en la denuncia de las falsedades y mistificaciones que la ocultan. Claro es que para explicar el desconocimiento del «continente» castoriadiano, así como la cicatería con que a veces se admite su importancia, debiera considerarse también otro factor, nada accesorio en relación a los esbozados. Como apuntan Enrique Escobar y Pascal Vernay, editores de sus seminarios en la EHESS en curso de publicación, el filósofo siempre se mantuvo a bastante distancia crítica de los diferentes ismos filosóficos de su tiempo. Cabe recordar a ese respecto que nunca fue estructuralista, ni neokantiano, ni participó en la movida nietzscheo-heideggeriana, ni se le conoció arro-bamiento alguno ante las «máquinas de-seantes», ni, en fin, compartió mesa en ningún momento con el deconstruccionismo. Iba, por así decirlo, a lo suyo. Esa situación de semi-marginalidad no le impidió sin embargo confrontarse críticamente (en ocasiones de forma notoriamente áspera: Heidegger, Sartre, Althusser...) con representantes vivos o fallecidos de algunas de las corrientes filosóficas y/o políticas coetáneas (Merleau-Ponty, Arendt, Rorty, Habermas, Heller, Descombes, Ricoeur, Joas, Honneth...). Tratar de perfilar la existencia de una eventual «escuela castoriadiana», provista de un corpus doctrinal administrable y de una pléyade de «discipulos» más o menos devotos, tendría mucho de torsión contradictoria. Ambos son elementos ajenos al propósito crítico y a la significación y alcance últimos de una reflexión desplegada al socaire de la interrogación permanente (de «una interrogación sin fin») y, por ello mismo, escasamente propicio a generar seguidores etiquetables, por lo menos en el sentido mediante el cual suele aludirse de manera aproximativa a wittgensteinianos, sartreanos, o, incluso, si a eso vamos, a deleuzianos y a negrianos. La obra de Castoriadis prosigue siendo atendida aquí por colectivos y autores identificados con el proyecto de emancipación, algo fácilmente comprobable en publica-

ciones alternativas de distinta textura (Mientras tanto, El Viejo Topo, Trasversales, FAN, Espai Marx, Archipiélago, Anthopos...).

XP: Yo tiendo en este aspecto a ver las cosas un poco distintas que Jordi. Lo he dicho al principio y coincido con él en que la trayectoria intelectual de Castoriadis no fue la de un apacible académico, pero creo que no hay que exagerar. Al menos desde los ochenta Castoriadis ha tenido un reconocimiento nada desdeñable. Su nombramiento como director de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales corrobora esto; también podríamos añadir la entrada que tiene su obra en Éditions du Seuil, la participación frecuente en periódicos y revistas, el reclamo de sus opiniones por parte de los medios de comunicación, su asistencia a congresos internacionales, etc.

En otro orden, dentro del campo propiamente intelectual, por citar a algunos de sus representantes más conocidos, más allá de las afinidades y gustos de cada cual, hay que recordar que Habermas le dedica todo un '*excursus*' en su obra *El discurso filosófico de la Modernidad*. Anthony Giddens ha reconocido en alguna entrevista sus deudas con Castoriadis en el momento de la elaboración de su reconstrucción del materialismo histórico, Zygmunt Bauman cita y hace referencia frecuentemente a sus ideas...

SLA.- ¿Por qué hay que leer hoy a Castoriadis? ¿Qué aspectos de su pensamiento os parecen más fructíferos para la izquierda transformadora actual?

JT: En la medida que plantea la necesidad de establecer una relación exenta de todo elitismo entre el «colectivo anónimo» y las ideas (o la teoría), los aspectos fructíferos del pensamiento de Castoriadis no derivan de su inmediata utilidad pragmática. Proceden más bien del empeño con el que el filósofo trata de mantener abierta la posibilidad de alterar la realidad mediante una reflexión y una praxis encaminadas a politizar la existencia de los ciudadanos, politi-

zación en manifiesta oposición a lo que en la actualidad ha devenido la «política»: en las crudas palabras de Paul Valéry, el arte de impedir a la gente que se ocupe de los asuntos que la conciernen directamente.

Tal vez sea oportuno aludir ahora al interesante debate que desde hace meses viene desarrollándose en algunos fóruns alternativos en torno a la esterilidad e ineficacia a que se autocondena la praxis emancipatoria al tratar de abrirse camino dentro de los límites del angosto espacio prefijado por sus adversarios. Pues bien, seguramente no es poca ni de débil intensidad la luz que sobre tales cuestiones puede arrojar el basamento ontológico de la reflexión castoriadiana, cuyo alcance permite también pensar y actuar contra los aludidos límites en términos irreductibles a algunos de los esquemas tradicionales de transformación. El filósofo sostiene, por ejemplo, que es de la conjunción de deseo y de voluntad colectivos -observables en multitud de conflictos actuales, pese a los lastres de la "baja época" por la que atraviesa la creatividad social- de lo que depende, en última instancia, la posibilidad de hacer reales formas reflexivas de subjetividad encarnadas en nuevas instituciones políticas asentadas en la reapropiación del poder por parte de la colectividad, la abolición de la división del trabajo político, la descentralización extrema y la participación universal en todas aquellas decisiones que atañen a la colectividad, la soberanía de los consumidores, la autogestión de los productores, el replanteamiento de la jerarquización salarial, la destrucción del economicismo como valor central (de hecho único) del imaginario social animado por el capitalismo, la autolimitación... Sin embargo, la realización de tales exigencias, inherentes al proyecto de autonomía, requiere una mutación antropológica, una transformación radical de la representación del mundo y del lugar que deben ocupar en él los seres humanos. Ahí es nada, claro, pero, de no afrontarse tan enorme desafío, la dinámica de repetición proseguirá bloqueando las posibili-

dades de construcción social alternativa y abocando al proyecto emancipatorio a la parálisis práctica. Pueden aducirse varias razones de peso para leer a Castoriadis. Algunas de ellas quizás hayan podido desprenderse ya de cuanto ha sido apuntado hasta aquí. En cualquier caso, siempre cabe señalar otra: el solitario y excéntrico (en sentido literal) lugar que ocupa Castoriadis dentro del pensamiento político y filosófico contemporáneo acredita de forma suplementaria su condición de clásico, al menos en la acepción que del término daba Sacristán: autor clásico es aquel que tiene derecho a no estar nunca de moda y a ser leído siempre.

XP: Algunas de sus más interesantes aportaciones ya han sido mencionadas. Recapitulando y de modo muy sucinto, destacaría, en general, lo que él llama «elucidación de los dominios de lo humano», es decir, su antropología filosófica, que más allá de las nociones a través de las cuales se forja, me parece que apunta a cuestiones y problemas relevantes tanto desde el punto de vista de la filosofía política cuanto desde la perspectiva de lo que hoy llamaríamos «filosofía de la mente». En el terreno de la filosofía política, la lectura de Castoriadis es útil para denunciar graves deficiencias en la antropología forjada por el liberalismo (carácter ahistórico y asocial, aparato motivacional plano, desatención a las emociones, etc.). En el terreno de la filosofía de la mente, sus intentos de plantear una ontología de la subjetividad a salvo tanto de todo tipo de dualismos como del materialismo reduccionista son loables y apuntan en una buena dirección.

Más en concreto, y respondiendo a la segunda cuestión, creo que de esta aportación general se desprenden distintos asuntos que resultan fecundos para la izquierda transformadora.

La primera, la necesidad de recuperar una perspectiva global y dialéctica a la hora de pensar la transformación social: las instituciones sociales no pueden ser contempladas como meros hechos, naturales o

dados, sino como productos humanos cuyo sentido únicamente resulta comprensible en el contexto del todo social al que pertenecen.

Con esta perspectiva, la concepción de la democracia de Castoriadis, contrariamente al punto de vista jurídico-político moderno que queda circunscrito en lo estatal, obliga a examinar el conjunto de instituciones sociales y obliga a poner sobre la mesa la cuestión de los valores y fines a los que responden, cuestión frecuentemente olvidada en la izquierda institucionalizada.

Otro aspecto importante que se desprende de su enfoque, es la extensión de la noción de poder, su especial atención al plano cultural, a lo simbólico. Cuestión esta también desatendida durante demasiado tiempo por el economicismo y optimismo histórico que impregnaban el grueso de la tradición. Con la atención a lo que llama «imaginario social», Castoriadis puede percibir cómo las diferencias entre formas de vida no se agotan en las diferencias de clase, que no todo problema deriva de la economía política... Y tirando de este hilo, Castoriadis pasa a asumir positivamente el conflicto -en no otro lugar resituará el sentido de la política- y a postular que habrá siempre una tensión ineliminable entre la sociedad instituyente y la sociedad instituida.

Con ello, frente a las corrientes comunistas y libertarias clásicas, el planteamiento de Castoriadis aporta dos ideas de suma importancia, frente a las que aún hay reticencias en diversos núcleos de la tradición emancipatoria: por un lado, la imposibilidad de alcanzar una sociedad libre de instituciones; por otro, la necesidad de desechar la idea de lograr una sociedad con instituciones justas para siempre y en todo lugar; en suma, la imposibilidad de conseguir algún día una «comunidad reconciliada».

De ahí, la torsión democrático radical a que conduce su planteamiento, que, claro es, no puede equipararse a uno de tipo reformista, socialdemócrata, como a veces se ha pretendido. La distancia es enorme: basta pensar en la confianza mostrada en el estado y

la consiguiente desatención a lo que en la tradición clásica republicana se llamo el cultivo de la «virtud cívica» que encontramos en la socialdemocracia. Castoriadis, por el contrario, siempre propugnó la necesidad de abolir la distancia entre gobernantes y gobernados, y defendió la necesidad de suprimir toda forma de dominación. De ahí su denuncia de la falsedad e hipocresía de la idea de «estados representativos» y su crítica a la profesionalización de la política. Y, por supuesto, su insistencia en la *paideia* de los ciudadanos. Castoriadis, contrariamente al modelo socialdemócrata, sabía que la democracia ha de ser promovida en hábitos, costumbres y reflejos morales pues de lo contrario resulta estéril cualquier procedimiento o institución política por bien diseñados que estén.

En fin, coincido con Jordi, que frente a las concepciones hoy predominantes, las ideas

sobre la política y la democracia de Castoriadis resultan fecundas para la renovación del pensamiento emancipatorio.

Y para acabar ya: me parecen realmente dignos de mención y siempre habrán de servir de ejemplo -aún más en esta época, por recordar sus palabras, de «ascenso de la insignificancia»- su apasionado esfuerzo por conocer y la persistente voluntad de transformar la realidad en un sentido emancipador, rasgos que, además, siempre estuvieron acompañados por un agudo sentido del humor.

SLA.-Gracias, no continuo el asedio. Eso sí, permitidme señalar públicamente el interés de vuestras reflexiones, vuestro profundo conocimiento de la obra de Castoriadis y la generosidad, trabajo y esfuerzo que habéis dedicado, digo bien, a esta entrevista.

Claudio Albertani

¿Qué es una sociedad autónoma?

Castoriadis, los pueblos indígenas y el relativismo cultural

Reelaboración de la ponencia presentada en el Seminario Internacional Sociedad Instituyente y Clínica de la Alteridad. Un acercamiento a la obra institucional de Cornelius Castoriadis, UAM-Xochimilco, México, DF, 26 de enero de 2011.

Hace falta que el mundo sea tal de modo que las visiones del mundo de los nambikwara, de Confucio, de los Veda, de los antiguos griegos, de los hebreos, de los cristianos, de los ateos, no estén en contradicción flagrante con él.

Cornelius Castoriadis

Vivimos en mundo dominado por los desastres ambientales, la alienación mercantil y el pensamiento débil. Mientras se hace evidente el triple fracaso del comunismo estatal, de la socialdemocracia y del neoliberalismo, persiste la incapacidad de imaginar una sociedad diferente. Es por esto que la figura de Castoriadis sigue arrojando luz en nuestro camino poniéndonos a pensar incluso cuando discrepamos con él. Es el caso del debate público que sostuvo en diciembre de 1994, con integrantes del *Movimiento AntiUtilitarista en las Ciencias Sociales* (MAUSS por sus siglas en francés), un grupo de teóricos franceses, entre los que destacan Alain Caillé y Serge Latouche, que denuncian el engaño de la razón económica y prefiguran el "decrecimiento" como salida a la crisis [Cornelius Castoriadis, *Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS*, Minima Trotta, Madrid, 2007] (1) ¿Por qué desempolvarlo dieciséis años después? Por su actualidad y por los problemas que aborda: la política como actividad colectiva que cuestiona el estado de cosas presentes y la construcción del proyecto de la autonomía. Empezaré reconstruyendo los orígenes intelectuales del debate, para abordar después algunos de sus hitos y retomar finalmente varios temas controversiales.

Antecedentes

No es necesario volver sobre la trayectoria de Castoriadis: su participación en la fallida revolución griega al término de la segunda guerra mundial, el exilio en Francia, la militancia en el grupo *Socialismo o Barbarie*, la crítica a la burocracia, el acercamiento al psicoanálisis, la interrogación constante y desprovista de prejuicios sobre los grandes problemas del mundo actual. Un hilo rojo atraviesa estas experiencias aparentemente desligadas:

la reivindicación apasionada e, incluso, impetuosa de la autonomía individual y colectiva, no solamente en sentido político, sino también filosófico y existencial. Su obra no se relaciona directamente con la autonomía como la conciben los pueblos indígenas, pero intentaré demostrar que resulta extremadamente útil para entender el alcance de sus luchas. Le debemos, además, la triple crítica del marxismo, de la política tradicional y de la ontología heredada.

Menos conocido, por lo menos en México, es el recorrido del MAUSS [revue *mauss.org*]. A partir de 1981, y a través de las columnas de la revista del mismo nombre, este grupo ha ido elaborando una reflexión que se inspira principalmente, aunque no exclusivamente, en el trabajo de Marcel Mauss (1872-1950). Antropólogo, sociólogo, simpatizante de un socialismo de corte proudhoniano, militante del movimiento cooperativista y crítico temprano del bolchevismo (2), Mauss es autor del famoso *Ensayo sobre el don* [Marcel Mauss, *Ensayo sobre el don. La forma y la razón del intercambio en las sociedades arcaicas*, Katz Editores, Buenos Aires, 2009, primera edición en francés de 1925], un tratado sobre los métodos de intercambio en las sociedades arcaicas que despliega importantes implicaciones filosóficas y políticas. Como escribe David Graeber, esta es una de las refutaciones más radicales jamás escritas de la economía política y, al mismo tiempo, una respuesta razonada a los retos de la revolución rusa ["Give it away", free-words.org/graeber.html].

Después de analizar la naturaleza de las transacciones humanas en diferentes sociedades (Melanesia, Papuasias y algunas tribus del norte y noroeste de Estados Unidos), Mauss llega a la conclusión de que gran parte de lo que la ciencia económica tiene que decir sobre la historia económica es, básicamente, falso. El postulado compartido por todos los fanáticos de la libre competencia según el cual el estímulo principal de los seres humanos es el deseo de maximizar las propiedades

materiales, sencillamente, no se sostiene. El *homo œconomicus* es una invención exclusiva de la modernidad: "no se encuentra *atrás* de nosotros, sino *frente* a nosotros" (p. 248). Contrario a lo que pensaban Smith, Ricardo, Nassau y todos sus descendientes -pero también sus críticos Marx y Engels- el trueque no antecede la mercancía, ni existe entre los dos modos de intercambio una secuencia necesaria.

En las sociedades llamadas "arcaicas", el don -del cual el "potlatch" (3) es, bajo diferentes denominaciones, la forma más común- constituye un sistema relacional integrado o, para usar la terminología de Mauss, un "hecho social total". No existe un intercambio de bienes en el sentido de un comercio entre individuos o empresas como sucede en nuestra sociedad, sino un sistema de "prestaciones totales de tipo agonístico" (ibídem, pág. 78) en el contexto de un contrato mucho más general que incluye la circulación de hombres, mujeres y niños, además de banquetes, rituales, danzas e, incluso, bromas, insultos y éxtasis. A través del don los seres humanos se entregan recíprocamente; intercambian cosas porque dan y reciben "respeto" y "cortesía".

La idea de que el sentido de la vida consista en acumular riquezas aparecería una locura, por ejemplo, a los indios kwakiutl, quienes acumulan riquezas con el único objetivo de destruirlas. Según Castoriadis, la demostración de la imposibilidad de proyectar retrospectivamente las motivaciones y las categorías económicas capitalistas sobre otras sociedades, en particular las arcaicas, "es una de las contribuciones principales de algunas corrientes de la antropología contemporánea" [Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Editions du Seuil, París, 1975, pág. 36]. No hay más "racionalidad" en el comportamiento del hombre que compra y vende en el mercado que en el que dona o derrocha en la fiesta.

Sin embargo, con la generalización de la forma mercancía, es decir con el capitalis-

mo, la economía *coloniza* literalmente a la sociedad convirtiéndose en dimensión separada y totalidad opresora. Mauss señala que la *Fabula de las abejas* de Bernard Mandeville (1705) marca simbólicamente el nacimiento del hombre moderno como "animal económico" (ibídem, pág. 247) y es a partir de entonces cuando se consolidan las nociones de ganancia e interés individual como valores supuestamente universales. Los economistas se encargaron luego de emplearlos para leer retrospectivamente, y abusivamente, todo el desarrollo histórico de la humanidad.

Mauss y sus discípulos nos ayudan pues a rechazar el mito de una pretendida racionalidad existente en toda transformación social y la idea -que comparten tanto liberales como marxistas- de una evolución necesaria de la humanidad, válida en todos los tiempos y en todos los lugares. Por otro lado, Mauss no manifiesta una concepción ingenua o idealista del don primitivo ya que una y otra vez recalca su carácter híbrido. Y es que si, por un lado, en las sociedades arcaicas no se hallan prestaciones completamente libres y gratuitas, tampoco hay intercambios puramente utilitarios. La naturaleza peculiar del don es prolongar las relaciones personales en el tiempo y cimentarlas más allá del acto contingente (4).

Pierre Clastre (1934-1977), brillante antropólogo prematuramente fallecido, aclaró que la observación empírica no apunta a una marcha inevitable de las sociedades *sin* Estado hacia sociedades *con* Estado: "la ley inscrita en el cuerpo, señala el rechazo de la sociedad primitiva a correr el riesgo de la división, el riesgo de un poder separado de ella misma, de un poder que se le escaparía" [Pierre Clastre, *La sociedad contra el Estado*, Monte Avila Editores, Barcelona, 1978, pág. 162]. En polémica con la antropología evolucionista, y también con el marxismo, Clastre denuncia el prejuicio según el cual las sociedades primitivas estarían desprovistas de organización política, es decir de órganos efectivos

de poder, y de estructuras económicas eficientes.

En la introducción a la edición francesa del libro de Marshall Sahlins, *Economía de la Edad de Piedra* (5), Clastre plantea que la escasez es un producto del capitalismo. Los primitivos, escribe de manera provocadora, viven en la "abundancia" ya que resuelven sus necesidades básicas con unas dos horas de trabajo diarias incluyendo las actividades domésticas, pesca, recolección y fabricación de instrumentos. Hay que admitirlo: esos pueblos no producen más y no acumulan excedente porque no *puedan*, sino porque no *lo desean*.

"Las sociedades primitivas –escribe– son sociedades sin Estado: este juicio de hecho, exacto en sí mismo, disimula en realidad una opinión, un juicio de valor que grava de inicio la posibilidad de constituir una antropología política en tanto que ciencia rigurosa. Lo que en realidad se enuncia es que las sociedades primitivas están privadas de algo -el Estado- que les es, como a toda otra sociedad, la nuestra por ejemplo,, necesario. Estas sociedades serían pues incompletas. No serían totalmente verdaderas sociedades -no son civilizadas-, subsisten en la experiencia quizá dolorosa de una carencia -carencia del Estado- que intentarían, siempre en vano, llenar. Más o menos confusamente es lo que dicen las crónicas de los viajeros o los trabajos de los investigadores: es imposible pensar la sociedad sin el Estado; el Estado es el destino de toda sociedad. En esta actitud se revela un fondo etnocéntrico, tanto más sólido cuanto que es a menudo inconsciente" [Pierre Clastre, *La economía de la abundancia en la sociedad indivisa*, Ediciones reconstruir, México, 1987, pág. 165].

Lo mismo se podría decir de la definición marxista de las sociedades *no-capitalistas* como sociedades *pre-capitalistas*. Creer que el Estado y el capital son destinos ineludibles de la humanidad es un error, no sólo cuando se aplica a las sociedades primitivas, sino también a las sociedades occidentales. Aquí y ahora, todos tenemos la

opción de rechazar las relaciones mercantiles y los poderes constituidos no solamente en teoría, sino en la práctica a partir de nuestra propia vida cotidiana. La sociedad en que vivimos es, hasta ahora, la forma más desarrollada de totalitarismo económico, pero aun así estamos lejos de encontrarnos completamente sometidos, pues el espíritu humano es naturalmente independiente y reacio a la dominación.

Castoriadis muestra que de la misma raíz de donde brotan el Estado y el Capital germinan también los proyectos de autonomía radical. Añadimos que rastros de las antiguas prácticas de reciprocidad y fiesta se conservan hasta nuestros días en muchas partes. O, dicho de otra manera, el *homo œconomicus* no acaba de devorar al *homo ludens*, con sus estrategias de resistencia, derroche antieconómico y disposición a la fiesta. En junio de 1954, Guy Debord y sus amigos de la *Internacional Lettrista* llamaron *Potlacht* a un boletín que distribuían gratuitamente, "arcaica oferta festiva de un don de tipo agonístico en el que desafiaban los lectores a romper las relaciones con las cosas y a re-conocerse en la prodigalidad" [Mario Lippolis, prefacio a *Potlacht. Bollettino dell' Internazionale Lettrista, 1954-57*, Nautilus, Turín, 1999, pág. I]. Los grandes momentos de ruptura, el '68 por ejemplo o la rebelión zapatista con su lema *Para todos, todo; nada para nosotros*, siguen hablando de un tiempo lúdico, sustraído al dominio del dinero que está emparentado con el *potlacht* de las sociedades arcaicas, incluso en una ciudad monstruo como la Ciudad de México [M. Lippolis, op. cit.].

En cuanto al trabajo del MAUSS, además del rescate de la temática del "don", me parece importante la denuncia de la economía política como "la religión de nuestro tiempo" con sus sacerdotes y sus *mantras*: mercado, competitividad, libre competencia, bienestar, necesidades, escasez, etc. [AA.VV, *L'économie dévoilée. Du budget familial aux contraintes planétaires*, Éditions Autrement, París, 1995]. Se percibe,

en esta labor, la influencia de muchos autores entre los cuales me parece importante destacar a Georg Simmel y Karl Polanyi. En 1907, mucho antes de Mauss, el primero abordó las cuestiones del don y de la reciprocidad en un importante ensayo sobre la gratitud. Gran analista del conflicto trágico entre individuo y sociedad en la vida moderna y, particularmente, en la ciudad, Simmel entiende la gratitud -que define como "memoria moral de la humanidad"- como un factor central en los procesos de socialización.

Además de ser -junto al robo- la primera forma de canje de posesión entre humanos, el don es una *cosificación* de la gratitud, expresión de la reciprocidad entre hombres y de la disposición interior de cada quien hacia el otro. No es un objeto, sino una relación social que trasciende los elementos materiales que la constituyen. En el capitalismo, cuando las relaciones sociales tienden a regularse automáticamente en base a la cantidad, al egoísmo económico y a la exactitud calculadora, "las mercancías obtienen vida propia" y "las relaciones humanas se vuelven relaciones entre objetos"; sin embargo, la gratitud persiste aun bajo ese velo.

La obra de Karl Polanyi -especialmente *La gran transformación* [FCE, México 1997, original de 1944]- ayuda a conservar buena parte de la herencia crítica del marxismo desembarazándose de su principal lastre: la sobreestimación del factor económico en la historia humana [Revue du Mauss, n° 29, *Avec Karl Polanyi, contre la société du tout-marchand*, primer semestre 2007]. Para Polanyi, como para Mauss, el hombre no ha sido siempre un animal económico; en el pasado, mercados, dinero y comercio existieron en diversas sociedades, sin embargo la economía no disfrutaba ahí de la importancia despropositada que ocupa en la actualidad. Únicamente a partir del siglo XIX se pasa de una economía *con* mercados a una economía *de* mercado, es decir un sistema económico regido, regulado y orientado únicamente por el mercado.

La economía se autonomiza entonces de la sociedad y se yergue como un poder separado devorando la ética del don y la reciprocidad que se encuentra en todas las sociedades anteriores, incluso europeas. La consecuente subordinación de la vida al capital produce una tendencia de dominación perversa que, poco a poco, ha ido proyectando su sombra siniestra sobre la totalidad del mundo actual. Es un proceso que no se despliega únicamente en los ámbitos económicos, sociales y políticoss, sino también étnicos, culturales y existenciales. Es un proceso tremendamente violento que ha superado ahora sus propios límites y puede conducir a la humanidad entera hacia la autodestrucción.

El debate

Todo lo anterior sugiere que la elaboración teórica del MAUSS se gesta en un entorno intelectual afín a Castoriadis. Hay simpatía mutua y sus integrantes reconocen abiertamente tener una deuda con el fundador de *Socialismo o Barbarie* (7). No se trata solo de la crítica radical al crecimiento económico o a la creencia cuasi religiosa en la necesidad de un desarrollo infinito de la gran industria [C. Castoriadis, "Reflexiones sobre el desarrollo y la racionalidad", AA.VV., *El mito del desarrollo*, Kairós, Barcelona, 1980, pp. 183-216]. Tanto el uno como los otros proceden del marxismo y lo cuestionan sin hacer concesiones al pensamiento conservador. Tanto el uno como los otros pretenden profundizar la crítica de la economía política y reivindicar la necesidad de una transformación radical de la sociedad.

Recordemos que Castoriadis impugnó el postulado marxista de que la economía burguesa ofrece la clave para entender las sociedades antiguas a principios de los años sesenta [C. Castoriadis, "Marxisme et theorie revolutionnaire", revista *Socialisme ou Barbarie* entre marzo 1964 y junio 1965; *L'institution imaginaire de la société*, op. cit. pp. 13-230]. En un texto famoso, después retomado en *La Institución imagina-*

ria de la sociedad, leemos que si, como pretende Marx, las categorías de la sociedad burguesa explican "la organización y las relaciones de producción de todas las sociedades pasadas", si "la anatomía del hombre revela la anatomía del mono", entonces los gérmenes de la dominación capitalista estarían en todas partes y en todos los tiempos. Esto implica un regreso no solamente a la economía política tradicional, sino también a la filosofía hegeliana y al racionalismo cientificista [Karl Marx, "Introducción general a la crítica de la economía política (1857)", *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI Editores, México, 1982, pág. 306]. La idea de poner a la dialéctica hegeliana "sobre los pies", concluye sarcásticamente Castoriadis, implica quedarse con el mismo animal, cuando el asunto es cortarle la cabeza [C. Castoriadis, *L'institution imaginaire...* op. cit. pág. 75].

Es verdad que algunos de estos reproches se antojan un tanto exagerados. Al final de su vida el propio Marx tomó distancia de sus concepciones anteriores, particularmente en sus escritos sobre Rusia lo cual, dicho sea de paso, podría explicar por qué nunca terminó *El capital* (8). Aún así, las exageraciones de Castoriadis me parecen más fecundas que la defensa a ultranza de la ortodoxia. Está fuera de lugar, p.e., el reproche que le dirigió Daniel Bensaid de entender por "marxismo" únicamente sus degeneraciones burocráticas (9). Castoriadis provenía del marxismo y reconocía su importancia para revelar los mecanismos de explotación y dominación de la sociedad capitalista. *Socialismo o Barbarie* tenía relaciones con los marxistas críticos Karl Korsch, Anton Pannekoek y Raya Dunayevskaya, entre otros. El propio autor de *La institución imaginaria de la sociedad* deja claro que antes de llegar a Francia había estudiado los testimonios sobre la URSS de Ante Ciliga, Boris Souvarine, Victor Serge, Alexander Barmine y del propio Trotsky (10). Con ese marxismo hizo las cuentas, no sólo con su caricatura estalinista.

Castoriadis dialogaba directamente con Marx, ese que no era "marxista", sin regatearle haber sido el primero en pensar la historia en función de un proyecto liberador y en mostrar el nexo profundo que une la producción con el resto de la vida. Le cuestionaba, sin embargo, haber construido una teoría de la historia con base en un determinismo excesivo y en la hipóstasis de la técnica. Al sostener a lo largo de toda su vida la causa de la emancipación humana y la necesidad del cambio revolucionario, Castoriadis hizo una crítica "interna" al marxismo crítico, aunque él no lo viera así. Llegamos así al debate que nos ocupa. La fecha: 9 diciembre 1994. El lugar: Montpellier, Francia. Por un lado, Castoriadis, y por otro los principales integrantes del MAUSS: Alain Caillé, Serge Latouche, Jacques Dewitte y Chantal Mouffe, entre otros. La ocasión es una discusión sobre el relativismo cultural, pero sobre la mesa están asuntos más importantes: la política, la filosofía, la democracia y la construcción de una sociedad autónoma. Los participantes comparten un diagnóstico: el mundo anda mal y hay que volver a hacerlo. Y una pregunta: ¿qué sociedad es esta en la cual la principal ocupación es para unos la de enriquecerse mientras que para otros es la de sobrevivir y embrutecerse?

La lectura de una carta de Caillé abre la conversación. La manzana de la discordia son las opiniones de Castoriadis sobre el supuesto nacimiento de la democracia, la filosofía y el proyecto de autonomía en Grecia. Otro punto álgido: la heteronomía en las sociedades llamadas "arcaicas". No son asuntos menores; antes bien tienen que ver con el sentido de las luchas sociales aquí y ahora. "Todas las culturas -escribe nuestro autor- han creado, fuera de lo conjuntista-identitario, obras magníficas, pero solo hay dos culturas, como dos grandes flores surgidas en ese sangriento campo de batalla, donde algo decisivo fue creado: la Grecia antigua y la Europa occidental" [CC, *Debate con el MAUSS*, op. cit., pág. 18].

En otro texto, precisa: "de entre las creaciones de la historia humana, una de ellas es singularmente singular, la que permite que determinada sociedad se ponga a sí misma en cuestión. Creación de la idea de autonomía, de reflexión sobre sí misma, de crítica y de autocrítica, de interrogación que no conoce ni acepta límite alguno. Creación pues, al mismo tiempo, de la democracia y de la filosofía. (...) Es sabido que la primera forma de esta creación es la que surge en la Grecia antigua; se sabe o se debería saber que esta fue retomada con otras características en Europa occidental con la creación ya desde el siglo XI de las primeras ciudades-estado burguesas que reivindican su autogobierno, luego con el Renacimiento, la Reforma, la Ilustración, las revoluciones de los siglos XVIII y XIX, el movimiento obrero [que Castoriadis considera uno de los intentos más prodigiosos de humanización de la sociedad que haya conocido la historia, a pesar de sus fracasos] y, más recientemente, con otros movimientos emancipatorios" [C. Castoriadis, "El ascenso de la insignificancia", op. cit.].

Para explicarse mejor, Castoriadis establece una diferenciación fecunda entre *lo* político y *la* política. Lo político es lo que concierne al poder en una sociedad determinada. Siempre ha habido y siempre habrá poder, en el sentido de decisiones colectivas que toman un carácter obligatorio, sancionándose de una u otra manera. Esto no quiere decir que deba haber un Estado, tal y como lo muestra Clastre hablando de las tribus primitivas. Pero, y este es el meollo del asunto, según Castoriadis ese poder tradicional no se autocuestiona. Carece de la capacidad y de la voluntad de hacerlo. La aportación del mundo griego sería precisamente la invención de la política como actividad que cuestiona y se cuestiona a sí misma. Así entendida, la política nace sólo cuando una colectividad decide debatir abiertamente sobre sus instituciones y acepta la posibilidad de cambiarlas [*Debate con el MAUSS*, op. cit., pág. 33]. En la Grecia antigua, sigue nuestro autor, nacen

tanto la democracia como la filosofía. Ambas emergen como cuestionamientos del imaginario social instituido. Ambas se encuentran estrechamente ligadas al proyecto de autonomía y surgen como interrogaciones profundamente unidas por su objeto: la institución establecida del mundo y de la sociedad [C. Castoriadis, *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II*, Fondo de Cultura Económica, México, DF, 2006, pág. 322]. Ambas van a la par con una gran curiosidad por el mundo y por el deseo de conocerlo y comprenderlo, no solamente de dominarlo. Herodoto, el gran historiador, no habla de las otras culturas con desprecio ni con odio, mientras que el héroe más simpático de la Iliada no es probablemente el griego Aquiles, sino el troyano Héctor. La culminación de ese movimiento sería la polis griega y particularmente Atenas en los tiempos de Pericles (V siglo a. C.), la misma que sería el centro de "una creación sin analogía con lo que había ocurrido antes y después de ella hasta hoy" [Ibíd., pág. 336].

Es interesante leer al respecto la opinión de Nietzsche: "La ciudad griega (polis) era, como todo poder político, organizadora, exclusiva y desconfiada respecto al acrecentamiento de la cultura: su instinto seguro de violencia, casi no mostraba en relación a ella sino tormentos y trabas. No quería admitir en la cultura ni historia ni progreso: la educación establecida en la constitución debía obligar a todas las generaciones y mantenerlas en un nivel único, así como Platón lo quería para su Estado ideal. Fue, pues, a despecho de la polis el desarrollo de la cultura. (...) No se debe tomar como base el panegírico de Pericles, pues este no era sino un gran miraje optimista sobre la unión que se decía necesaria entre la polis y la cultura ateniense" [Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, aforismo n° 473].

Hace falta recordar que Castoriadis no era ingenuo. Lo que hace a Grecia, explica tomando distancia del eurocentrismo ram-

plón, no es la razón, no es la medida, la armonía o "las fábulas edificantes de Heidegger", sino el ciclo eternamente recommenzado de la injusticia, la desmesura y el ultraje que conducen a la catástrofe y la destrucción. Igual que Nietzsche, a quien su visión de Grecia debe mucho a pesar de que lo cita poco, Castoriadis entiende a la cultura griega como trágica en el sentido de que está dominada por el *sin sentido* y el *no-ser*. Tampoco ignora el problema de la esclavitud, aunque la explicación que proporciona no es del todo satisfactoria. Castoriadis no tiene reparos en admitir que la esclavitud es indigna, pero considera que no es lo específico de la cultura griega y no es ese el terreno en que hay que juzgarla [Debate con el MAUSS, op. cit., pág. 47]. Gran parte de las sociedades antiguas, por ejemplo la africana, también eran esclavistas; en el caso específico de Grecia, Aristóteles fue el único que intentó justificarla. Para Castoriadis, la experiencia fundamental griega es justamente la capacidad de asumir ese no-ser, al que llama también el Abismo, la disposición por así decirlo "ontológica" de interrogarse constantemente sobre ello y de buscar soluciones. "Tan esencial como el reconocimiento del Abismo -reitera- es la decisión y la voluntad de enfrentar el Abismo. Hay para hacer y hay para pensar y para decir, en un mundo en donde nada garantiza de antemano el valor del hacer, la verdad del pensar y del decir [Ibíd., pág. 332]. La razón griega es pues una respuesta a la sinrazón de la condición humana; la democracia no viene dada por naturaleza, ni por el desarrollo dialéctico de la sociedad, es una creación histórica fortuita y, por lo tanto, aleatoria, frágil [C. Castoriadis, *Los dominios del hombre*, Gedisa Editora, Barcelona, 1998, pág. 99]. Tan frágil que, efectivamente, acabó siendo aplastada: la democracia no puede defenderse de sí misma.

A la pregunta, ¿por qué en Grecia? Castoriadis responde de manera enfática: "no hay nada fatal en esto; hubiese podido no ocurrir u ocurrir en otra parte. Además, tam-

bién ocurrió en otros lugares, en la India, en China, casi en la misma época. Pero se quedó en el camino. No puedo decir nada, no sé decir nada sobre las razones que hicieron ser esta ruptura en estos pueblos y no en otros, en esta época y no en otra. Pero sí sé que sólo en Grecia llegó hasta el final" [C. Castoriadis, *Lo que hace a Grecia*, op. cit., pág. 326].

De manera atinada, Alain Caillé retoma contra Castoriadis el argumento que este había opuesto a Marx. Si el autor de *El capital* pudo reducir la historia universal a un esquema que se desprende de la historia reciente del capitalismo occidental, ¿escapa realmente Castoriadis al helenocentrismo e, incluso, al eurocentrismo al presentar la democracia como una creación greco-occidental? ¿No ignora las observaciones de Clastre sobre el carácter democrático de las sociedades arcaicas que supieron rechazar la emergencia de un poder separado, así como la escisión de la sociedad en clases sociales antagonistas? [*Debate con el MAUSS*, op. cit., pág. 20].

Castoriadis se defiende: "no considero que la cultura griega, o por supuesto, la cultura occidental, incluso en lo mejor de ellas mismas, sean un modelo para el resto de la humanidad o para nosotros mismos en el futuro. Simplemente digo que ahí se encuentra el principio de algo, el germen de algo. ¿Cuál es este germen? Sencillamente, para referirnos a su expresión más simple: la puesta en cuestión de sí misma" [Ibíd. pág. 31-32]. Según Castoriadis, la pregunta de Caillé es ella misma una pregunta eurocentrista, una pregunta que es posible en Europa, pero no, por ejemplo en Teherán, en donde a nadie se le ocurre preguntarle al ayatolá Jomeini si se siente iranocentrista o islamocentrista.

Y llegaron las opiniones sobre las llamadas sociedades arcaicas, tribales o tradicionales (los tres adjetivos son empleados como sinónimos). Señalo que ninguno de los participantes toma distancia de la categoría de "sociedad arcaica" que me parece muy cuestionable pues abarca modos de vida

sumamente diferentes. Reagruparlos en una misma definición es un reduccionismo y una arbitrariedad análoga a la de definir como "precapitalistas" a las sociedades no capitalistas.

Castoriadis: la sociedad "contra el Estado" de que habla Clastre, es decir, la sociedad tribal, no es ni puede ser autónoma porque cree firmemente en la trascendencia de la norma. Ahí, precisa en otro texto, las instituciones no son y no pueden ser cuestionadas; han creado sus instituciones, pero no lo saben y no quieren saberlo. Nadie se opondrá a la sabiduría de los ancestros, a la existencia y a las voluntades de Jehová. Nadie puede preguntar ¿es justa la ley? ¿existe Dios? ¿es bueno? Toda crítica a las leyes dadas por los ancestros se encuentra descalificada de antemano. Esto es lo que Castoriadis llama heteronomía, la imposición de la norma y la imposibilidad de cuestionarla. En donde hay heteronomía no hay auto-institución explícita, no hay auto-interrogación colectiva, y por ende no se puede hablar de democracia. La autonomía es, precisamente, la posibilidad de decir, en cada momento, ¿es esta ley justa? Y, en su caso, cambiarla [C. Castoriadis, *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social. Seminarios 1986-1987. La creación humana I*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, pp. 42, 50- 51; *Debate con el MAUSS*, op. cit., pág. 57-58; 76].

Caillé: "por un lado usted defiende una posición que yo calificaría de hiperrelativista cuando afirma que todas las sociedades proceden de una misma arbitrariedad, del imaginario radical instituyente, y que desde este punto de vista es imposible establecer jerarquías y por lo tanto tienen todas el mismo valor. Pero, al mismo tiempo, defiende un universalismo muy radical, ya que afirma de forma casi incondicional el valor de una dimensión cultural entre todas y más allá de todas que es la del autocuestionamiento".

Latouche: si bien es cierto que es en Occidente en donde la idea de universalidad ha ido más lejos, también lo es que

hubo en las antiguas sociedades, en China, en India, periodos importantes de discusión filosófica con dimensiones universalistas y ejercicios de distanciamiento [*Debate con el MAUSS*, op. cit., pp. 36 y 43].

Ni Castoriadis ni los del MAUSS precisan sus ideas sobre Oriente, lo que es una lástima pues el debate hubiera ganado claridad. Discutiendo sobre los orígenes multiculturales de la democracia, Amartya Sen, filósofo y economista bengalí, señala la presencia en India, China y Japón antiguos de "consejos budistas", espacios públicos destinados precisamente al ejercicio del autocuestionamiento, no tan alejados del espíritu del ágora griego [A. Sen, *The idea of justice*, Allen Lane (Penguin Books), Londres, 2009, pág. 331; Amartya Sen, *The Argumentative Indian. Writings on Indian culture, history and identity*, Penguin Books, Londres, 2006, pp. 15, 81, 182].

Preguntas

Comparto, en general, las reflexiones del MAUSS, pero el debate deja muchas preguntas abiertas. ¿Qué es, por ejemplo, el eurocentrismo? No necesariamente una ideología europea; en la actualidad se produce mucho "eurocentrismo" en América Latina, en África... Me parece útil al respecto la definición de Samir Amin: "el eurocentrismo no es la suma de prejuicios, equivocaciones e ignorancias de los occidentales con respecto a los demás. Después de todo, estos no son más graves que los prejuicios inversos de pueblos no europeos para con los occidentales. No es pues un etnocentrismo banal, testimonio sólo de los limitados horizontes que ningún pueblo del planeta ha superado verdaderamente todavía. El eurocentrismo es un fenómeno específicamente moderno cuyas raíces no van más allá del Renacimiento y que se ha difundido en el siglo XIX. En ese sentido constituye una dimensión de la cultura y de la ideología del mundo capitalista moderno" [Samir Amin, *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, Siglo XXI Editores, México, 1989, pág. 9].

Hubiera sido interesante que los participantes comentaran algo sobre la rebelión indígena de México estallada meses antes desencadenando una impresionante ola de simpatía en todo el mundo. Si bien Castoriadis hizo importantes declaraciones al respecto justo antes de morir -"una de las numerosas formas de resistencia que se dan en el mundo occidental como parte del conflicto inherente a las sociedades históricas y modernas" (11)- en ese momento ni él ni los del MAUSS registraron el acontecimiento. Y sin embargo había ahí algo inédito.

Los indígenas zapatistas no solo cambiaron la historia de México, sino que sus principales ideas (el abandono del marxismo-leninismo, la urgencia de reconstruir la política más allá de los partidos, la crítica de la vida cotidiana y una nueva manera de entender la solidaridad a partir del "don" y la fiesta) se volvieron pronto patrimonio de la humanidad.

Entendieron que el subdesarrollo de las regiones periféricas se encuentra determinado por la penuria de las mismas mercancías pobres cuya abundancia contamina, envenena y ahoga el llamado bienestar de las metrópolis del imperio. Armados a la par de espíritu visionario y de ironía, organizaron encuentros "intergalácticos" para construir un gran arcoíris humano contrapuesto al plúmbeo horizonte neoliberal. En el camino, hicieron patente la urgencia de liberar las energías creativas de los muchos mundos que duermen en las entrañas de la sociedad presente... (12).

Hay más. El primero de enero 1994 se enterró ese tercermundismo que Castoriadis había criticado durante décadas. El tercermundismo es una manera de ver al "otro" como inferior y menesteroso o, al contrario, como profeta iluminado, pero nunca como interlocutor. Los mayas rebeldes, en cambio, destacaron la interrelación entre su propio destino y el de los excluidos de todo el mundo abriendo las puertas a una nueva manera de entender la acción política.

Recuerdo que hacia 1996 el Ejército

Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) envió 500 dólares simbólicos a unos trabajadores en huelga de la fábrica de coches Alfa Romeo de Italia. El mensaje era claro: los zapatistas apreciaban nuestra solidaridad y la correspondían, pero en primer lugar querían escucharnos y ser escuchados [Claudio Albertani, Massimo Boldrini, Paolo Ranieri, *E vennero como il vento... Immagini e parole dal Chiapas in Rivolta*, Roberto Massari Editore, Roma, 1997, pág. 145]. No menos importante es la doble ruptura que llevaron a cabo: ruptura con una organización político-militar de tipo guevarista y ruptura con las costumbres de sus propias comunidades (13).

Regresemos al debate. Adjudicar rasgos "libertadores" a unas culturas y negarlos a otras es un grave error. Me parece, además, que tanto el MAUSS como Castoriadis caen en la trampa de ese mismo relativismo cultural del cual pretenden cuidarse. Nadie parece reparar en un hecho sencillo: una cultura nunca está exenta de conflictos y siempre se encuentra en relación con otras culturas. "No hay moral vigente sin posibilidad de disidencia", escribe Luis Villoro. No hay pensamiento reiterativo de creencias convencionales, sin su contraparte: un pensamiento disruptivo de las ideologías establecidas. Toda cultura presenta una tensión constante entre los ideales proyectados no realizados y los valores reiterados día con día [Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós/UNAM, México, 1998, pág. 148].

Más adelante, Villoro precisa: no hay comunidad que se haya constituido a sí misma en el aislamiento total, no hay sociedad histórica que no se haya forjado una imagen ideal de sí mirándose en los ojos ajenos. Si la "identidad" de un pueblo no es un conjunto de características que lo distinguen, sino su imagen construida, las antinomias que suelen presentar los relativismos culturales desaparecen [Ibíd., pág. 150]. En otro texto, agrega: "la identidad no es un simple legado que se hereda, sino que es una imagen que se construye, que

cada pueblo se crea, y por lo tanto es variable y cambiante según las circunstancias históricas" (14). El anquilosamiento de la identidad lleva a los pueblos a replegarse sobre sí mismos, pero como bien muestra Rafael Miranda ese anquilosamiento no es privativo de las sociedades indígenas, sino que "es uno de los aspectos perversos de la modernidad" (15).

¿Es necesario reiterarlo? Ninguna sociedad es monolítica, ni siquiera los modernos totalitarismos. Hay curas ateos, como el célebre Jean Meslier (1644-1729), autor de un testamento que contiene una de las críticas más virulentas jamás hechas contra la religión [Jean Meslier, *Mémoire contre la religion (Edition intégrale)*, Coda, París, 2008. Texto redactado entre 1710 y 1720]; obispos subversivos, como don Samuel Ruiz, recientemente fallecido y a quien rindo homenaje; rabinos antisionistas y musulmanes a favor de la liberación femenina. Hay también indios que no siguen los preceptos de los ancestros, como muestra, un ejemplo entre muchos, la "Ley de mujeres" promulgada por el EZLN en diciembre de 1993.

No podemos negar a las sociedades tradicionales la posibilidad de auto-cuestionarse con la argumentación, evidentemente falsa, de que su imaginario no la contempla. Reflexionando sobre los aciertos y tropezones del fundador de *Socialismo o Barbarie*, Daniel Blanchard señala la paradoja de un pensamiento radicalmente libertario en su contenido y al mismo tiempo reticente a abrirse en la práctica al pensamiento ajeno [Daniel Blanchard, *Crisis de palabras. Notas a partir de Cornelius Castoriadis y Guy Debord*, Acuarela & Machado, Madrid, 2007, pp. 263-64].

Aún así, Castoriadis nos ayuda a evitar muchas trampas. Una es la llamada "geopolítica del conocimiento", corriente que, arrancando de una saludable crítica al eurocentrismo, acaba planteando la supuesta ventaja de reflexionar "desde el sur" (16). Amén de que pensar en la Selva Lacandona no es equivalente a pensar en Mar del Plata,

el atractivo de los movimientos indígenas latinoamericanos -no sólo los zapatistas- es precisamente haberse salido del ámbito parroquial para formular preguntas que nos interpelan a todos. "Detrás de nosotros, estamos ustedes", nos dijo la comandante Ana María, en el inolvidable Encuentro Intergaláctico celebrado en 1996 en territorios zapatistas.

No importa desde dónde se piensa. Importa cómo y qué se piensa. El fundador de *Socialismo o barbarie* nos previene contra la eterna falacia de mirar al indígena como el buen salvaje. Según George Lapierre, por ejemplo, las comunidades indígenas de México conservarían un modo de vida en donde "la actividad mercantil queda al margen" lo cual suscita hilaridad pues el comercio es uno de sus aspectos característicos desde la etapa prehispánica. Sea como fuere, Lapierre encuentra en ellas "una exacta definición de la autonomía social: una sociedad sería 'autónoma' cuando la influencia que sufre de otra forma social queda al margen" (17).

A esto, Castoriadis opondría los horrores de las sociedades basadas en la tradición y la revelación a lo largo de la historia [Rafael Miranda, op. cit.]. En otra parte, Lapierre afirma que "el oro del espíritu comunitario se troca en plomo vulgar en el momento en que el pensamiento occidental intenta adueñárselo". Sostiene, asimismo, la superioridad del tojolabal sobre los idiomas occidentales pues carece de la noción de "objeto". En tojolabal, nos explica siguiendo a Lenkersdorf, "no puede más que haber interacción entre sujetos" (18). He aquí el mismo error de Castoriadis, pero al revés, y expresado de una manera mucho más torpe: el secreto de la autonomía perdida no se hallaría en la antigua Grecia, sino en las montañas del sureste mexicano. Es verdad que el asunto de la tradición es extremadamente complejo. No solo tiene que ver con aspectos opresivos (religión, sexismo, autoritarismo caciquismo, etc.). En el caso de los pueblos indígenas es también el terreno específico en donde se juega

la resistencia. Recuérdese la famosa frase de John Womack, al principio de su clásico libro sobre Zapata: "esta es la historia de unos campesinos que no querían cambiar y por esto mismo hicieron una revolución" [John Womack, *Zapata y la revolución mexicana*, Siglo XXI, México, 1978, pág. XI].

Hoy, afirma con toda razón Armando Bartra, "los indios no son mejores ni peores, ni más profundos ni menos profundos que los demás. Los indios no son tampoco lo que nos ancla a un pasado virtuoso o deleznable. Los indios son nuestros iguales en la diferencia. Tan mudables e imprevisibles como todo en este gozne de milenios, los indios no son una permanencia sino un modo específico de cambiar" [Armando Bartra, *La utopía posible. México en vilo: de la crisis del autoritarismo a la crisis de la democracia* (2000-2008), Itaca/La Jornada Ediciones, México, 2011, pág. 49]. Es claro, por otra parte, que idealizar a la comunidad tradicional no ayuda la causa de su emancipación. La comunidad se tiene que reinventar; debe ser abierta, móvil, dinámica y en movimiento permanente. Los propios indígenas hablan de la necesidad de reconstituirse como pueblos. Villoro señala, con razón, que las comunidades se pueden corromper en la medida en que se encuentran expuestas a las ambiciones de poder ligadas a las estructuras del estado nacional. Recuerda que la noción de comunidad permanece entre ellas como un ideal de convivencia que orienta y da sentido a los usos y costumbres locales [L. Villoro, *La comunidad*, Editorial Planeta, México, 2001, pp. 32-33]. Es un dato importante y es evidente que esa persistencia se da en algunas partes más que en otras y que no se trata exclusivamente de un "ideal" [Luis Ayada, "Apuntes sobre resistencia, tradición, indigenismo", *Revista Etcétera*, op. cit., pp. 33-36].

Si bien los pueblos indígenas no detienen la clave de una mítica e incontaminada "comunidad real", en la práctica salvaguardan espacios públicos en donde se hallan

los gérmenes de la autonomía y de la democracia directa. Esto los hace, de alguna manera, los griegos de nuestro tiempo. En Oaxaca, se nombra "comunalidad" un conjunto de aspectos que vale la pena destacar: 1) La Tierra como madre y como territorio; 2) el consenso en asamblea para la toma de decisiones; 3) el servicio gratuito como ejercicio de autoridad; 4) el trabajo colectivo como un acto de recreación; 5) los ritos y ceremonias como expresión del don comunal (19).

El término "comunalidad" me parece apropiado pues no implica la apología acrítica de una forma social, sino un camino, un conjunto de actitudes que se enlaza con una tradición socialista y libertaria de larga duración registrada, entre otros, por Ricardo Flores Magón [Carlos Beas Torres y Manuel Ballesteros, *Magonismo y movimiento indígena*, Ediciones Yope Power, México, 1910 (primera edición, 1986)]. Kenneth Rexroth, el gran poeta y activista de la *Beat Generation*, nos recuerda que, aunque olvidada y reprimida, una tradición "comunista" existe también en los pueblos de Occidente, algo que ya fue enfatizado por Eliseo Reclus y Pedro Kropotkin (20).

El encuentro de esas tradiciones y de muchas otras es la única esperanza que tenemos los humanos de lograr un cambio radical a escala planetaria. Por su parte, los indígenas han dicho una y otra vez que no se consideran un modelo a seguir: "esta forma de democracia sólo es posible en la vida comunitaria. Funciona en una comunidad indígena porque su organización social hace posible que tenga éxito esta forma de democracia política, pero no creo que sea transferible ni generalizable a otros escenarios, por ejemplo, los urbanos, ni a niveles más grandes, estatales o nacionales. Lo que sí, el control del colectivo sobre la autoridad debe ser un referente" (21).

Otro aspecto importante es que los indígenas suelen manifestar una conciencia aguda de las cuestiones centrales de nuestro tiempo: los recursos, la relación solidaria con la Naturaleza y la relación de solidaridad que

liga a la comunidad. Salvar los recursos naturales, aire, agua, bosques, tierra, mediante una relación no mercantil con la Naturaleza, entendida como Madre Tierra, y a través de una relación común entre los hombres [Quim Sirera, "La cuestión india", *Revista Etcetera*, op. cit. pág. 10].

Para concluir creo que la pregunta sobre la sociedad "autónoma" encierra una trampa. Es verdad que la respuesta de Castoriadis, "una sociedad es autónoma cuando se cuestiona a sí misma", es un paso adelante respecto al esencialismo ramplón. Sin embargo, es claro que las sociedades no cuestionan nada. Los que cuestionan son individuos y colectividades de carne y hueso que luchan por objetivos determinados. La sociedad perfecta no existe y por lo tanto estos individuos y estas colectividades existen en todas partes y en todos los tiempos.

Las culturas no son equivalentes; tampoco son buenas o malas, superiores o inferiores. Son diversas. Todas han creado obras magníficas; todas tienen aspectos opresivos y contradicciones. Si, por un lado es innegable que en algunas el disenso florece más que en otras, ninguna detiene el secreto de la autonomía, entre otras cosas, porque ese secreto no existe.

Existe, por fortuna, un universalismo no colonialista que podemos contraponer al relativismo cultural. Es la hermandad cosmopolita de los disidentes de todas las culturas, de todas las religiones, de todas las patrias, de todas las ideologías. Es la comunidad "absoluta" que emerge en las rebeliones populares cuando las personas rompen sus cadenas y actúan de manera unida y concertada, no importando su procedencia (22). Es "el Efecto Eros" que abre la puerta a la irrupción de la individualidad genuina de todos y todas, cuando los valores dominantes dejan de operar y se desmorona el individualismo económico (23).

Castoriadis tiene razón cuando pide que no se juzgue a la cultura griega por la esclavitud. También la tiene cuando afirma que la permanencia de la identidad es la muerte

["Rencontre-débat entre Cornelius Castoriadis, Octavio Paz, Jorge Semprun et Carlos Barral", Paris, *Détours d'écriture*. Noël Blandin Ed.; citado en Miranda, op. cit.]. Pero se equivoca cuando reduce las culturas árabes o la persa al fundamentalismo islamista. Las recientes rebeliones en el norte de África y en Medio Oriente prueban lo contrario (24).

No. No es a partir de la afirmación o la negación de la identidad que podemos avanzar hacia la autonomía. No. Los indígenas no son el "otro" al que debemos

rechazar o glorificar, sino el espejo en el que podemos contemplar nuestros propios sueños. Castoriadis, parafraseando a Bakunin (25), escribe: "Deseo que el otro sea libre porque mi libertad comienza donde comienza la libertad del otro y porque por mi cuenta no puedo ser más que virtuoso en la desdicha" [C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., pág. 127].

México, DF, marzo de 2011

Notas

1. Original en francés en:

agmaweb.fr/spip/IMG/pdf_PolitiqueDemocratieValeurs_Castoriadis.pdf

2. Marcel Mauss, "Fascisme et bolchevisme. Reflexiones sur la violence" (1923); "Apréciation sociologique du bolchévisme" (1924) y "Socialisme et bolchévisme" (1925) en Marcel Fournier (compilador) Mauss. *Ecrits politiques*, Paris, Seuil, 1997, pp. 509-31; 537-66 y 699-72.

3. En el idioma chinook de la costa oeste de los Estados Unidos, "potlatch" es el nombre de una ceremonia en la que el anfitrión ostenta su riqueza y rango regalando sus posesiones. M. Mauss, *Ensayo...* op. cit. pág. 76.

4. Mario Lippolis, "Potlatch a modo mio", inédito, 1999. Agradezco a Mario haberme proporcionado este texto esclarecedor al que mis notas deben mucho.

5. Marshall Sahlins, *Economía de la Edad de Piedra*, Akal, Madrid 1983. La introducción de Clastre no está incluida en esa edición. Ensayo incluido en: Pierre Clastre, *Recherches d'anthropologie politique*, Seuil, París, 1980 ("L'économie primitive" pp. 127-45).

6. "La gratitude. Un tentativo sociológico", en Georg Simmel, *Sull'initimità*, Armando Editore, Roma 1996, pp. 91-103. Versión en castellano: "Fidelidad y gratitud", en *Revista de Occidente*, No. 42, Madrid, 1925, pp. 292-317.

7. Revue du MAUSS, n° 34, *Que faire, que penser de Marx aujourd'hui?* Segundo semestre 2009. Véase en particular la presentación (pp. 5-25), Alain Caillé, "Une ego-histoire marxiste" (pp. 22-26); Serge Latouche, "La décroissance comme projet politique de la gauche" (pp. 38-45) y Nicolas Poirier, "Espace public et émancipation chez Castoriadis".

8. Véase, en particular, la carta a Vera Zasulich (1881) en donde Marx rechaza que Rusia tenga a la fuerza que seguir el mismo camino de Europa occidental.

marxists.org/espanol/m-e/1880s/81-a-zasu.htm

9. Daniel Bensaid, "Políticas de Castoriadis": rebelion.org/noticia.php?id=54345

10. C. Castoriadis, "El ascenso de la insignificancia", entrevista con Olivier Morel, 18 de junio de 1993: biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras43/texto1/sec_1.html

11. "Visiones sobre el México finisecular", conversación sostenida en octubre de 1997 entre Castoriadis y la comunidad universitaria del Iteso con sede en Guadalajara, México: magma-net.com.ar/Textos.htm

12. Claudio Albertani, Paolo Ranieri, "Fuori campo. Dove si narra di giganti, di predoni e di bambini ribelli" en: AAVV, *Semillita del Sol. La scuola nel Chiapas ribelle*, La Piccola Editrice, Brescia, 1998: ecn.org/brescia/consolato/semillita/Librosemillita.htm

13. Yvon Le Bot, *Subcomandante Marcos, El sueño zapatista*:
elortiba.org/pdf/Marcos_elsueniozap.pdf
14. L. Villoro, Entrevista con Bertold Bernreuter, 1999, citado en "Sobre las guerras", Fragmento de la carta primera del Sub. Marcos a Don Luis Villoro, inicio del intercambio epistolar sobre Ética y Política. 15/2/2011:
taringa.net/posts/noticias/9239150/Subcomandante- Marcos_-Guerra-contra-el-Narco____.html
15. Rafael Miranda, *La noción de alteridad en Cornelius Castoriadis*, tesis doctoral:
eprints.ucm.es/11034/1/T32189.pdf
16. AA.VV, *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, Edición de Santiago Castro- Gómez y Eduardo Mendieta, Miguel Angel Porrúa, México, 1998: ensayistas.org/critica/teoria/castro/
17. George Lapierre, "Correspondencia sobre el modo de vida indígena", *Revista Etcétera* n° 43, Barcelona, marzo 2008, p. 14:
sindominio.net/etcetera/revistas/NUMERO_43/numero_43.html
18. G. Lapierre, *Le Mythe de la raison, L'insomnie*, París, 2001, pág. 14 y 36. La argumentación se basa en: Carlos Lenkersdorf, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, Siglo XXI Editores, México, 1996
19. Floriberto Díaz Gómez, "Comunidad y comunalidad":
insumisos.com/lecturasinsumisas/Comunidad.%20y%20comunalidad.pdf
20. Kenneth Rexroth, *Communalism*: bopsecrets.org/rexroth/communalism.htm
21. Véase el testimonio del subcomandante Marcos en: Yvon Lebot, *El sueño zapatista*
elortiba.org/pdf/Marcos_elsueniozap.pdf
22. El concepto de "comunidad absoluta" fue introducido por el sociólogo coreano Choi Jungwoon, con respecto a la revuelta de Gwangju, Corea (1980): "The Kwangju People's Uprising: Formation of the 'Absolute Community'"
ekoreaajournal.net/upload/pdf/PDF39212
23. George Katsiaficas, "De Gwanju a Tienanmen. Una revisión de los movimientos autonómicos del Este asiático". En: Claudio Albertani, Massimo Modonesi, Guiomar Rovira (coordinadores), *La autonomía posible. Reinención de la política y emancipación*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2009, pp. 349-381
24. George Katsiaficas, "The Eros Effect Comes to Cairo", *The Egyptian Gazette*, 11/2/2011: eroseffect.com/articles/eros-effect-cairo
25. "No es cierto que la libertad de un hombre esté limitada por la libertad de los demás. El hombre es realmente libre cuando su libertad, completamente reconocida por los demás, y reflejada en ellos, encuentra su confirmación y su expansión en la libertad de los demás [...]. La libertad no es sino una mentira mientras la mayoría esté reducida a una existencia miserable, privada de educación, de reposo y de pan".
Miguel Bakunin, *Escritos de filosofía política*
Altaya, Barcelona, 1994, tomo II, pp. 16-18.

Germán Rosso

Transformaciones del imaginario contemporáneo...

Germán Rosso es Docente e investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Universidad de Buenos Aires. Facultad de Ciencias Sociales. Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG).

El título completo del artículo es *Transformaciones del imaginario contemporáneo... en la disputa política argentina. Una aproximación a las reconfiguraciones de lo decible, lo visible y lo afectivo a partir de C. Castoriadis*. El autor señala que este trabajo cuenta con financiamiento del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina), a partir de una beca de investigación doctoral dirigida por la Dra. Ana María Fernández (Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires).

1. Presentación

En los últimos años asistimos a un escenario político signado por el crecimiento electoral de las derechas partidarias a nivel global, con la sorpresiva irrupción de sus variantes más extremas y reaccionarias. Constituyen casos emblemáticos de este proceso el triunfo de Donald Trump en Estados Unidos, el sostenido crecimiento electoral de Marine Le Pen en Francia y la emergencia de partidos como Alternativa para Alemania, Vox en España y La Lega en Italia, entre otros. En América Latina, las derechas accedieron recientemente al poder a través de distintos medios, desde la judicialización y encarcelamiento de dirigentes políticos –lo que posibilitó la victoria de Jair Bolsonaro en Brasil– hasta la apuesta a la competencia electoral y la conformación de coaliciones con partidos tradicionales –como sucedió con Mauricio Macri en Argentina. Asimismo, el golpe de Estado a Evo Morales en Bolivia se aproxima más a los métodos de violencia política que durante la segunda mitad del siglo XX impulsaron en la región los sectores conservadores y las Fuerzas Armadas con apoyo estadounidense.

Más allá de las variaciones en sus procesos históricos de conformación, sus estrategias de intervención y sus discursos partidarios, estos fenómenos políticos parecerían asentarse sobre un núcleo común de significaciones de orden conservador, expresadas tanto en el retraimiento hacia la esfera privada y la apatía frente a la vida política de gran parte de la población como en el recrudecimiento de los discursos de odio –en particular del racismo, la xenofobia y la violencia contra mujeres y diversidades–, la apelación a un autoritarismo basado en el respeto al orden y las jerarquías sociales y la adopción de enfoques punitivistas frente a jóvenes, migrantes, las clases populares y la protesta social. La presencia de actores que asumen este tipo de posturas en el debate político ejerce efectos sobre el con-

junto de las opciones partidarias, dado que incluso sus detractores se ven forzados a posicionarse al respecto y de este modo contribuyen a su visibilización. En ocasiones, esta situación es definida como una reconfiguración de la esfera pública que pone en riesgo los consensos democráticos o como una rearticulación del discurso hegemónico. Aunque estos modos de aproximación permiten abordar la disputa por la definición de los sentidos dominantes al interior del conjunto social, al comprender a la acción política como un proyecto de persuasión activa y declarada, tienden a limitarse a constatar la producción de consentimiento a partir de los discursos que circulan en la esfera pública-mediática. De este modo, se termina por desatender la distancia que media entre la expresión pública a cargo de las instancias partidarias y la sensibilidad o experiencia subjetiva de los distintos sectores de la población que adhieren a tales posturas. La disputa por los sentidos sociales en la política no se dirime exclusivamente en el terreno del discurso explícito, la palabra declarada o los lineamientos doctrinarios; también, y quizás más fundamentalmente, se articula con toda una dimensión vivida de sentidos inconscientes o inconfesables, "verdades" parcialmente admitidas, afectos privados y sentimientos públicamente (de)negados.

De este modo, antes que como una disputa entre posiciones y discursos, cabría abordar a las luchas políticas como una pugna por la reconfiguración de las fronteras simbólicas que delimitan lo decible, lo visible y las configuraciones afectivas predominantes en la sociedad en cuestión. Esta vía de aproximación ha sido explorada, a su manera, por distintos autores referenciados en la filosofía, la teoría social y la reflexión política. Desde la sociología, Bourdieu (2001) sostiene que lo que se encuentra en litigio en las disputas políticas es la conservación o la subversión de los principios de visión y los esquemas perceptuales a partir de los cuales se establecen las divisiones del mundo social. En una dirección similar,

distintos autores referenciados en el pensamiento de Foucault han avanzado en la indagación de la "sensibilidad social" (2009:89) instituida en determinado momento histórico, con el fin de estudiar las reconfiguraciones del "umbral de lo visible y de lo enunciable" (2004: 5). Mientras que el régimen de "enunciabilidad" es comprendido como la condición que delimita lo que puede ser pensado y lo que puede ser dicho, el régimen de "visibilidad" establece conjuntos y regula los espacios de lo visto y lo no visto (Deleuze, 2013: 16). La perspectiva de Rancière (1996; 2009), por su parte, aborda la dimensión estética de la política como una "partición de lo sensible" por la cual se distribuyen los cuerpos que integran la comunidad y los que no, asignando determinados lugares y tareas de acuerdo a las maneras de ser, las maneras de hacer y las maneras de decir. En el pensamiento de Castoriadis (2008) estas cuestiones remiten a la dimensión del *infra-poder* de la institución social, como aspecto fundamental de la socialización y la incorporación de las significaciones que permite "preformar" al individuo de tal modo que se asegure un acuerdo tácito con las tareas, modelos y jerarquías sociales que le serán impuestas.

Siguiendo esta última línea, el presente trabajo se propone explorar la reconfiguración en ciernes de lo decible, lo visible y lo afectivo a partir de una articulación de la perspectiva sobre los imaginarios de Castoriadis con otros elementos conceptuales provenientes de la teoría social. La reflexión se centrará en el caso argentino, partiendo de la red de significaciones movilizadas en la victoria electoral de PRO-Cambiamos (1) en 2015.

2. Las significaciones imaginarias como condiciones de lo figurable: representaciones, afectos e intencionalidades

En cuanto teoría social, la perspectiva de Castoriadis (2013; 1998a) parte de la premisa según la cual la realidad se organiza a partir del imaginario social en tanto com-

pleja urdiembre de instituciones y sentidos compartidos que "mantienen unida a la sociedad, la hacen ser sociedad y cada vez como *esta sociedad particular*" (1998b: 12). En esta dimensión se despliega, entonces, un conjunto de *significaciones imaginarias sociales* que definen la singular textura del colectivo en cuestión. Del mismo modo, es la especificidad de las significaciones dominantes y en disputa al interior de un período la que permite delimitar la emergencia y consolidación de distintas épocas históricas (Castoriadis, 2008), en la medida en que es este núcleo imaginario el que define la "manera singular de vivir, de ver y de hacer su propia existencia" (Castoriadis, 2013: 234). Es en este sentido que Castoriadis advierte que el término "significación" no debe ser comprendido en un sentido "mentalista", como si se tratara de un "*constructum* intelectual" o de un conjunto de ideas inmanente a la conciencia (1998a: 320); antes bien, se trata de una "*significación operante*" en el accionar y las representaciones de un colectivo:

"Es una *creación imaginaria* (...) que no necesita para existir ser explicitada en los conceptos o las representaciones y que actúa en la práctica y el hacer de la sociedad considerada como sentido organizador del comportamiento humano y de las relaciones sociales independientemente de su existencia para la 'conciencia' de esta sociedad" (2013: 227-228).

Las significaciones, por tanto, orientan, organizan y cohesionan las prácticas y las representaciones de los individuos que integran una sociedad. De aquí que no se las pueda concebir sencillamente como un conjunto o colección de imágenes, símbolos y representaciones. Las significaciones operan como "esquemas organizadores que son condición de representabilidad" (Castoriadis, 2013: 230), de manera que posibilitan la emergencia de un entramado indefinidamente abierto de símbolos y constituyen el campo de la experiencia en el que adquieren sentido.

Es también contra la visión mentalista o

intelectualista del sentido social que Castoriadis sostiene que las significaciones imaginarias se encuentran conformadas por tres "dermis" o "vectores" inseparables: representaciones, afectos e intencionalidades (Castoriadis, 2008; 2004; 1997; 2001). Las representaciones refieren al particular modo de figurar y organizar el mundo —es decir, de dotarlo de forma para sí y de poner en relación los elementos distinguidos de este modo— que definen el universo de sentido instituido por un colectivo; los afectos suponen una valoración o valuación de tales representaciones, como una modalización en términos positivos y negativos que puede adquirir la forma de regulaciones sentimentales o de criterios morales, de tal manera que se instaura un "humor o *Stimmung* específico —un afecto o una nebulosa de afectos que impregnan la totalidad de la vida social" (Castoriadis, 1998a: 320); por último, las intencionalidades operan como una suerte de impulso o empuje que orienta de manera global lo que se pondera al interior de una sociedad, una finalidad —no necesariamente explicitada— que delinea y jerarquiza lo que está permitido hacer y lo que no. Este último elemento desempeña un papel central en la "clausura de sentido" del mundo de significaciones instituido por una sociedad, fenómeno que supone que "toda pregunta susceptible de ser formulada (...), o bien encuentra una respuesta en términos de significaciones dadas, o bien está planteada como desprovista de sentido" (Castoriadis, 2001: 188). El cierre sobre sí de las significaciones permite delimitar lo valioso respecto de lo insignificante, lo "real" respecto de lo que no lo es, lo lícito de lo ilícito, lo decible de lo indecible, lo pensable de lo informulable (Castoriadis, 1998a).

Adoptando una orientación similar, resulta posible caracterizar las transformaciones de los sentidos sociales en disputa al interior de la esfera política atendiendo a los deslizamientos en lo decible, lo visible y lo afectivo (Ferme y Rosso, 2022). Con esta separación no se pretende diseccionar

aspectos de las dinámicas sociales que operan en conjunto y se presentan de un modo indiferenciado, sino que se busca atender metodológicamente a la especificidad o lógica intrínseca de cada una de estas dimensiones. El primero de tales registros abarca los aspectos del plano representacional referidos a las formas de nominación, categorización y clasificación empleadas en el discurso público, es decir, el conjunto de categorías y esquemas que circunscriben lo que resulta expresable al interior de determinado colectivo. A partir del estudio cualitativo de diversas intervenciones públicas, documentos y piezas comunicacionales se pueden reconstruir los esquemas interpretativos y los marcos de inteligibilidad vigentes en una coyuntura. Siguiendo a Castoriadis (2004), tales estructuras interiorizadas pueden indagarse como una "matriz de significancia", lo que implica una actividad de "puesta en forma" —como figuración o (re)presentación del mundo— y de "puesta en relación" —como establecimiento de equivalencias y pertenencias entre tales producciones— que a la vez comporta una valuación afectiva en términos positivos o negativos (Castoriadis, 2004). Es en este sentido que toda clasificación supone operaciones diacríticas gracias a las cuales se conforman dicotomías entre categorías de percepción y se establece una jerarquización entre las alternativas así constituidas (Bourdieu, 2000). Íntimamente vinculado a este dominio, el registro de lo visible refiere a los repertorios de manifestación pública, estéticas, rituales, imágenes y demás recursos simbólicos que integran ese acervo de "estrategias de presentación" del que dispone un colectivo en determinada época (Goffman, 1981; Bourdieu, 2014). De tal modo, este ámbito abarca ciertos aspectos pertinentes al plano de las intencionalidades como dimensión estructurante de las prácticas sociales y sus modalidades de exhibición, pero también refiere al plano representacional en la medida en que incide en el modo en que se percibe y se reconoce la existencia de los

grupos sociales. Su estudio supone, en una dirección similar a la de la iconografía, identificar la pervivencia de figuras, motivos y fórmulas expresivas e interpretar sus cargas emotivas y efectos de sentido (Ginzburg, 2015; Joschke, 2012). Por último, para abordar las reconfiguraciones en el orden de lo afectivo se exploran las obligaciones morales, las regulaciones sentimentales y los criterios de justicia y merecimiento implicados en las luchas políticas. Ciertamente, la reconstrucción de los "afectos característicos y dominantes" (2001:269) en el marco de una época o coyuntura resulta, como reconoce Castoriadis, "la tarea más difícil" en el estudio de lo históricosocial (2001:272). Se torna necesario analizar la economía moral (Thompson, 2000) organizada ante determinados acontecimientos públicos, así como también la movilización de sentimientos como el temor, la esperanza y la indignación —entre otros— para fundamentar los posicionamientos políticos, o las "cuasi-sistematizaciones afectivas" (Bourdieu, 2006) que, como cosmovisiones generalizantes, se emplean con la pretensión de justificar las prácticas y dotar de sentido la situación vivenciada.

3. El ascenso de PRO-Cambiemos en Argentina (2)

El proceso electoral de 2015 será recordado por las singularidades que dejó grabadas en la historia política de la Argentina. En una coyuntura atravesada por numerosas tensiones sociales, políticas y económicas, y luego de 12 años consecutivos a cargo del gobierno nacional, el kirchnerismo resultaba derrotado por una escasa cantidad de votos en el ballottage. Una coalición liderada por un partido de reciente creación, que adscribe al campo de la derecha, lograba algo inédito: consagrarse simultáneamente a nivel nacional y en las dos regiones más importantes del territorio (Bohoslavsky y Morresi, 2016). Con el triunfo de Mauricio Macri, candidato por la coalición Cambiemos, accedió a la presidencia por prime-

ra vez desde el retorno a la democracia en 1983 un candidato externo al tradicional bipartidismo argentino (peronismo y radicalismo). Igual de relevante y novedosa fue la victoria de María Eugenia Vidal, candidata de la misma fuerza, en la provincia de Buenos Aires: tras 28 años ininterrumpidos, el peronismo dejaba de gobernar esa región. A tales resultados electorales cabe agregar el triunfo de Horacio Rodríguez Larreta, consolidando así un ciclo de tres períodos consecutivos de PRO frente al gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, capital del país.

La campaña de PRO-Cambiamos se caracterizó por impulsar una modificación en los principios de (di)visión a partir de los cuales se organiza el campo político. En sus documentos partidarios, el carácter distintivo de esta fuerza es definido a partir de un "quiebre [que] es temporal": "No es derecha/izquierda, estatal/privatizador, ideología/gestión, mentira/honestidad. Es pasado/futuro (...). Elegimos hacer política en el siglo XXI. Todas las otras opciones políticas pertenecen al siglo XX" (Michetti *et al.*, 2012). De este modo, PRO-Cambiamos apunta a posicionarse, al mismo tiempo, como garante de la renovación, la eficiencia y el buen funcionamiento de lo estatal y como impulsor de una moralización de la política en un contexto de gran cuestionamiento a sus instituciones tradicionales (Vommaro y Morresi, 2016). Suplementariamente, la antinomia así planteada entre "futuro" y "pasado" se articula con la categoría de "juventud" como marca distintiva en el espacio político. La oposición entre "jóvenes" o "gente nueva" y "los mismos de siempre" es empleada recurrentemente para construir una imagen partidaria asociada a algunos de los valores convencionalmente atribuidos a la juventud, como la "innovación", el "desenfado", la "alegría" o lo "nuevo" (Núñez y Cozachcow, 2016). Esta división adquiere un sentido más específico a partir de dos matrices de significancia suplementarias: la oposición entre "hacer" y "decir" y, por otra parte, la oposi-

ción entre "cercanía" y "distancia". La primera de estas oposiciones establece un contraste entre, por un lado, la "realidad", la "acción", la "gestión" y la "resolución de los problemas" y, por otro, el *decir*, el "relato" y las "ideologías". Desde este punto de vista, el pasaje del "pasado" al "futuro" supone que la política deje de ser "una discusión de modelos teóricos" o "relatos vacíos" para convertirse en lugar donde "discutimos soluciones para que la gente pueda vivir mejor" (Macri, 6 de marzo de 2015). La ideología, al centrarse en "discusiones del pasado", impediría la resolución de los problemas del presente. La política en clave de futuro, en cambio, debe comprenderse como gestión, servicio o administración: "Es trabajar atendiendo las necesidades diarias de las personas y ofrecer respuestas concretas para que vivan mejor" (Macri, 22 de agosto de 2014). La segunda oposición, basada en el contraste entre "distancia" y "cercanía" (o "proximidad") asume dos direcciones íntimamente vinculadas entre sí: por una parte, como diferenciación en las formas de conducción política y, por otra, como distinción respecto de los modos de concebir al orden colectivo. En lo referido a la primera, la política del pasado es identificada como un tipo de vínculo verticalista, "de arriba hacia abajo, del líder a las masas", mientras que la política del nuevo siglo es presentada como una suerte de "diálogo" en condiciones de paridad (Michetti *et al.*, 2012). Esta visión busca diferenciarse de los liderazgos "mesiánicos" o "paternalistas", juzgados como unilaterales antes que plurales y como pasionales antes que profesionales y racionales, postura que se enmarca en el modo de concebir al "populismo" característico de la retórica doctrinaria de la derecha liberal-conservadora argentina (Morresi, 2016). La segunda dirección en la que es empleada esta oposición se plasma en un distanciamiento respecto de las categorías con las que el peronismo y los partidos de izquierda tradicionalmente conciben el orden social e interpelan a su electorado,

tales como "trabajadores", "masa" o "pueblo". En lugar de ello, PRO-Cambiemos privilegia el uso del pronombre "vos" y, sobre todo, de apelativos como "vecino" en sus piezas de campaña y en su comunicación gubernamental. Algunos de sus referentes incluso han afirmado que con el gobierno de Macri "el sujeto nacional deja de ser la masa y pasa a ser el ciudadano, la persona" (Rozitchner, 27 de mayo de 2016). Se puede plantear que estas fórmulas remiten a una concepción liberal del ciudadano, entendido como un sujeto racional que se diferencia de los impulsos pasionales de la "masa" seducida por el carisma del líder (Mangone, 1994). Las categorías referenciadas en colectivos sociales, en consecuencia, son concebidas como una suerte de impostura o artificio, cuyo efecto es la distorsión de una realidad identificada con la individualidad y la vida privada. A través de estas vías, PRO-Cambiemos oficializa una concepción particular de la política en el terreno de lo decible: no como un dominio de disputa entre proyectos y concepciones antagónicas sobre la sociedad, sino como un terreno de gestión y administración que debe centrarse en "resolver los problemas de la gente" y que debe basarse en el "diálogo" y la "búsqueda de consensos" (3).

Esta reconfiguración es acompañada, en el plano de lo visible, por el surgimiento y la consolidación de nuevas estéticas y modalidades de manifestación pública, destinadas a producir una impresión de novedad y renovación en el electorado. Suele destacarse como un rasgo distintivo de esta fuerza la realización de actos partidarios de tono alegre y festivo, donde los referentes brindan discursos breves y de tono motivacional que se distancian de la retórica doctrinaria y las definiciones programáticas que comúnmente caracterizan a los discursos políticos, así como también cierta "juvenilización" del porte de sus candidatos, expresada en su estilo informal y descontracturado (Vommaro, 2014; Núñez y Cozachcow, 2016). Por otro lado, buena

parte de las imágenes empleadas en piezas de campaña parecerían retomar las matrices simbólicas anteriormente abordadas. A través de los denominados "timbreos", que consisten en visitas de funcionarios o candidatos a los hogares de habitantes comunes, se apunta a crear una impresión de contacto directo –espontáneo, informal y sin intermediarios– que contrasta con los formatos tradicionales de los actos masivos y las movilizaciones multitudinarias (Annunziata, 2018; Natanson, 2018; Canelo, 2019). Un recorrido por las fotografías de tales eventos permite identificar un conjunto de elementos visuales recurrentes: supresión de las marcas político-partidarias, desplazamiento del funcionario o referente del centro de atención de la escena y equiparación con los individuos visitados, elisión de toda mirada a cámara que pudiera desgarrar el registro diegético, a lo que se agregan aspectos corporales muy sutiles, tales como una actitud de atención y escucha del referente hacia los interlocutores y una disposición de su cuerpo de tal manera que no predomine en la escena (Rosso, 2021). Otra parte de las piezas audiovisuales producidas por esta fuerza se asienta en la insistente exhibición de obras públicas en proceso. A partir de grandes planos generales que realzan el carácter monumental de las obras y de inauguraciones austeras y sin presencia de símbolos partidarios, esta fuerza apunta a contrastar con las gestiones kirchneristas y brindar la imagen de un gobierno sobrio y eficiente (Dagatti y Onofrio, 2019). En otras producciones, PRO-Cambiemos exhibe su particular concepción acerca de la integración de los individuos al orden colectivo: se muestra cómo pequeños sucesos o actividades cotidianas dependen del trabajo mancomunado de distintos rubros. Esta complejización de lo mundano, sin embargo, produce cierta impresión de superficie plana o achatada, dado que cada situación particular se presenta desprovista de su contexto histórico. En estos *spots* puede observarse una seguidilla de acciones particulares e

independientes entre sí, que se interrelacionan de un modo casi casual y aparentemente sin conflictos. Lo que se ofrece es una visión armónica del acontecer social como un devenir que se despliega por sí solo, un producto acumulado de las iniciativas individuales, como si lo público no fuese más que una prolongación del mundo privado. En el registro de lo afectivo, la articulación de esta serie de configuraciones simbólico-estéticas promueve el establecimiento de una cosmovisión moral amplia y general, que abarca pero no se restringe al ámbito de lo partidario, y que permite delimitar y caracterizar distintas actitudes respecto del orden social y la existencia en conjunto. En distintos textos de referentes partidarios (Peña y Rozitchner, 2013; Rozitchner, 2016), se plantea una contraposición entre dos modos de vincularse con la historia y de dotar de sentido a la situación presente —uno tendido hacia el pasado y otro volcado al futuro— lo que correlativamente supone dos formas de construir causalidades y atribuir responsabilidades respecto de lo que acontece en la vida personal. La "visión reivindicativa" contendría una actitud de protesta, reclamo u oposición, a través de la cual se persigue una suerte de compensación o resarcimiento respecto de una situación pretérita que se intenta reequilibrar o a la cual se pretende retornar, para "corregir una injusticia histórica"; de acuerdo con este argumento, tal posicionamiento conduce a responsabilizar a terceros —sean individuos particulares, sean instancias impersonales— de los sucesos de la propia existencia singular. En contraste, la "visión aspiracional" apunta a priorizar "a la persona y la búsqueda de su felicidad". En esta orientación, la existencia de los individuos se organizaría a partir del presente, pero referenciándolo en un futuro concebido únicamente como proyecto individual. Es sólo liberándose de las ataduras del pasado —y de lo colectivo— que el individuo puede concentrarse —a la par que responsabilizarse— de su propia realización personal. Desde el punto de vista algunas

figuras públicas vinculadas a PRO-Cambiamos, la concentración en el pasado —sea a través de la exaltación de una grandeza nacional o de una etapa de la vida personal ya caducadas, o por medio de la reflexión crítica sobre los sucesos pretéritos— sólo conduce a "melancolizar la vida", y por lo tanto no aporta a la comprensión de la situación presente ni brinda una orientación respecto del porvenir; la transformación de la realidad, sea personal o colectiva, se encontraría, en cambio, motorizada por una suerte de voluntarismo en el que se combinan el "deseo", las "ganas de vivir" y el "entusiasmo" (Rozitchner, 2016). En la misma línea, términos como "equipo" y "emprendedor", tan frecuentes en la retórica de esta fuerza, apelan a este tipo de modalidades de responsabilización individual, de manera que confluye con una visión del mundo social donde los únicos conflictos y disonancias concebibles se organizan en términos competitivos. Lo que esta cosmovisión promueve, en su exacerbación del voluntarismo y del merecimiento, es una naturalización de las desigualdades sociales que va de la mano con una invisibilización de la incidencia de las condiciones sociales, los factores estructurales y las iniciativas estatales en la vida personal. Al mismo tiempo, es esta concepción la que se encuentra en la base de las distintas formas de punitivismo contra la protesta social y las formas de organización colectiva, así como también su tendencia descolectivizante y deshistorizadora desemboca en posturas ambiguas sobre los Derechos Humanos y las consecuencias de la última dictadura militar en Argentina.

4. Consideraciones finales

Visto en conjunto, el imaginario promovido por PRO-Cambiamos se presenta como una amalgama de esquemas, fórmulas y categorías diversas, algunas provenientes del campo político, como la retórica de la derecha liberal-conservadora argentina, los tópicos del debate público consolidados durante la década de 1990 o el régimen de

justificaciones del neoliberalismo; otras, en cambio, son incorporadas desde ámbitos no estrictamente político-partidarios, como el mundo de los negocios, la literatura y las charlas de autoayuda, los renovados formatos publicitarios, las prácticas religiosas de caridad y solidaridad, o las opciones y juicios gestados en las actividades de la vida cotidiana. A partir de la identificación de la oposición entre "pasado" y "futuro" como principio cardinal desde el cual esta fuerza organiza las posiciones al interior del campo político y fundamenta su carácter distintivo como opción representativa, pudieron establecerse dos matrices que operan en la traducción de tal dicotomía en el terreno de la experiencia ordinaria de la población. Por una parte, la dicotomía entre "hacer" y "decir" promueve, en el plano representacional, un contraste entre la "gestión" o la "resolución de los problemas" y el "relato" o las "ideologías". Por otra parte, la contraposición entre lo "cercano" y de lo "distante", además de establecer una diferenciación en las formas de conducción política y en los modos de interpelación colectiva, apela a una concepción descolectivizante del orden colectivo. En el plano de lo visible, la producción de formatos visuales de proximidad y de agregación individual permite reforzar tales configuraciones, al empatizar con los esquemas de percepción y apreciación de un electorado distanciado de la confrontación política y de la participación en actividades partidarias. Es en el plano afectivo donde esta oposición establece una cosmovisión moral que parece apuntalarse sobre una sensibilidad que resulta ajena –e incluso antagónica– a la organización colectiva y la construcción de demandas a partir axiomas político-programáticos.

En suma, esta configuración imaginaria promueve y se nutre de una concepción –ciertamente preexistente, pero ahora potenciada– que rechaza la incidencia de lo colectivo en la vida privada y tiende a anular la organización del debate público a partir de principios de (di)visión político-

ideológicos. Los procesos electorales posteriores al periodo estudiado sugieren que las modalidades descritas continúan vigentes en Argentina, aunque adquiriendo un tenor diferente. Si el contexto de estancamiento económico y de saturación ideológica que definió la coyuntura de 2015 permitió que estas configuraciones subjetivas se articulasen con regulaciones sentimentales definidas a partir de términos como "alegría", "esperanza" y "renovación", el escenario posterior a 2019, signado por una crisis socioeconómica cuyas consecuencias se profundizaron por el impacto local de la pandemia de COVID-19, parecería basarse en similares coordenadas individualistas o descolectivizantes, pero ahora moduladas a través de afectividades del orden de la indignación, el resentimiento, la frustración y el hartazgo. El reclamo impreciso e inorgánico de un "cambio" en 2015 es sucedido por la igualmente imprecisa exclamación de "¡basta!" como fórmula recurrente en la campaña de 2021, la cual expresa la demanda de cesar una acción de perjuicio o abuso cuyos sujetos agente y paciente no son determinados. De manera que la misma configuración subjetiva se desenvuelve como condición de *posibilidad de* y encuentra expresión en opciones partidarias de diferente signo, pero también, y más fundamentalmente, a partir de distintos afectos predominantes según la coyuntura específica. Todo parece sugerir una reconfiguración de largo aliento en la esfera política contemporánea: los móviles morales devienen motores centrales en la constitución de adhesiones y posiciones en las disputas políticas.

Notas

1. Inicialmente denominado Compromiso para el Cambio, a partir de 2008 este partido de derecha pasa a llamarse Alianza Propuesta Republicana, más conocido por su acrónimo como "PRO" (Vommaro, Morresi y Belloti, 2015). En las elecciones de 2015, esta fuerza funda la coalición Cam-

bienos, junto a la Unión Cívica Radical y la Coalición Cívica. Con la incorporación del peronista Miguel Ángel Pichetto en 2019, esta coalición toma el nombre de Juntos por el Cambio. Para evitar la variación de denominaciones, en adelante se identificará a esta agrupación política como "PRO-Cambiamos".

2. En este apartado se recuperan algunos resultados de investigación desarrollados en *La subversión simbólica de Cambiamos* (2015-2019). Una contribución al estudio de las adhesiones políticas a través de las imágenes (Autor: Germán Rosso; Tutora: Felisa Santos), tesis pendiente de defensa para obtener el título de Magister en Comunicación y Cultura (Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires).

3. Este ideario recupera elementos del imaginario tecnocrático característico de las reformas neoliberales del Estado de la década de los 90, pero articulándolo, como se desarrollará en lo que sigue, con una visión moralizante que evade los conflictos políticos y promueve una imagen de cercanía a los ciudadanos comunes.

Referencias bibliográficas

Annunziata, R. (2018). "Si viene, yo lo voto": la proximidad en timbreos y visitas de Mauricio Macri durante la campaña electoral y su primer año de gobierno (2015-2016). *Austral Comunicación*, 7 (1), 57-90.

Boholavsky, E. y Morresi, S. (2016). El partido PRO y el triunfo de la nueva derecha en Argentina. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 32.

Bourdieu, P. (2000). *Cosas dichas*. Barcelona: Anagrama.

Bourdieu, P. (2001). *El campo político*. La Paz: Plural.

Bourdieu, P. (2006). Esperanzas subjetivas y oportunidades objetivas. En *Argelia 60: Estructuras económicas y estructuras temporales*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Bourdieu, P. (2014). *Sobre el Estado. Cursos en el Collège de France (1989-1992)*. Barcelona: Anagrama.

Canelo, P. (2019). *¿Cambiamos? La batalla cultural por el sentido común de los argentinos*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Castoriadis, C. (1997). *El avance de la insignificancia*. Buenos Aires: Eudeba.

Castoriadis, C. (1998a). Imaginación, imaginario, reflexión. *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*. Buenos Aires: Eudeba.

Castoriadis, C. (1998b). *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa.

Castoriadis, C. (2001). *Figuras de lo pensable*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Castoriadis, C. (2004). *Sujeto y Verdad en el mundo histórico social*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Castoriadis, C. (2008). *El mundo fragmentado*. La Plata: Terramar.

Castoriadis, C. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.

Dagatti, M. y Onofrio, M. P. (2019). Visiones políticas. El sistema imaginario de Cambiamos (Argentina, 2015-2018). *Cuadernos.info*, 44, 79-97.

Deleuze, G. (2013). *El saber*. Buenos Aires: Cactus.

Ferre, F. y Rosso, G. (2022). *Fundamentación del proyecto: "Transformaciones en el imaginario neoliberal: reconfiguraciones de lo decible, lo visible y lo afectivo en la disputa política argentina (2015-2023)"*. Buenos Aires: Programa de Reconocimiento Institucional de Investigaciones 2020-2022 (R22-25), Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Foucault, M. (2004). *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, M. (2009). *Historia de la locura en la época clásica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ginzburg, C. (2015). *Paura, reverenza, terrore. Cinque saggi di iconografia politica*. Milán: Adelphi.

Goffman, E. (1981). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Joschke, C. (2012). ¿Para qué sirve la iconografía política? [Traducción: Felisa Santos]. *Perspective*, 1, 187-192.
- Mangone, C. (1994). Acerca de consignas y slogans. En C. Mangone y J. Warley (Edits.), *El discurso político. Del foro a las redes sociales*. Buenos Aires: Biblos.
- Morresi, S. D. (2016). "Acá somos todos democráticos". El PRO y las relaciones entre la derecha y la democracia en Argentina. En G. Vommaro y S. Morresi (Coords.), *"Hagamos equipo". PRO y la construcción de la nueva derecha en Argentina*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Natanson, J. (2018). El discreto encanto del hombre común. En *¿Por qué? La rápida agonía de la Argentina kirchnerista y la brutal eficacia de una nueva derecha*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Núñez, P. y Cozachcow, A. (2016). Lluve, pero hay "alegría" en la ciudad: retrato del acto de lanzamiento de la campaña electoral 2013 de la juventud del PRO de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. *POSTData*, 21 (1), 269-302.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rancière, J. (2009). *El reparto de lo sensible*. Santiago de Chile: LOM.
- Rosso, G. (2021). *La construcción simbólica de la 'nueva política'. Un estudio sobre los esquemas de clasificación y las estrategias de presentación de Cambiemos (2015-2019)*. En Mariscal, C., Ferme, F. y Rosso, G. (Coords.), "Neoliberalismo, cuerpo y subjetividad. Interrogantes sobre el (supuesto) ocaso neoliberal en América Latina y el Caribe". *V Jornadas de Estudio de América Latina y el Caribe*. Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- Thompson, E. P. (2000). *Costumbres en común*. Barcelona: Crítica.
- Vommaro, G. (2014). 'Meterse en política': la construcción de PRO y la renovación de la centroderecha argentina. *Nueva Sociedad*, 254, 57-72.
- Vommaro, G. y Morresi, S. D. (2016). "La Ciudad nos une". La construcción de PRO en el espacio político argentino. En G. Vommaro y S. D. Morresi (Coords.), *"Hagamos equipo". PRO y la construcción de la nueva derecha en Argentina*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Vommaro, G., Morresi, S. y Bellotti, A. (2015). *Mundo PRO. Anatomía de un partido fabricado para ganar*. Buenos Aires: Planeta.

Fuentes citadas

- Macri, M. [PRO Argentina] (22 de agosto de 2014). La semana de Mauricio en palabras del 15-08-14 al 22-08-14. *Partido Propuesta Republicana*.
- Macri, M. [PRO Argentina] (6 de marzo de 2015). La semana de Mauricio en palabras del 27-02-15 al 06-03-15. *Partido Propuesta Republicana*.
- Michetti, G. et al. (2012). *Nuestra idea*. Buenos Aires: Alianza Propuesta Republicana.
- Peña, M. y Rozitchner, A. (2013). *Estamos. Una invitación abierta*. Buenos Aires: Planeta.
- Rozitchner, A. (2016). *La evolución de la Argentina*. Buenos Aires: Mardulce.
- Rozitchner, A. [La Nación] (27 de mayo de 2016). Alejandro Rozitchner: "Con Macri, el sujeto nacional deja de ser la masa, y pasa a ser la persona". *Vuelo de Regreso, La Nación*.

Luis Roca Jusmet

La Democracia como proyecto emancipatorio en Cornelius Castoriadis

Este artículo fue publicado en *Trasversales* n° 25, abril 2012

Cornelius Castoriadis fue un filósofo comprometido en un proyecto revolucionario de tipo emancipatorio. Tuvo la lucidez de desmarcarse de las concepciones dogmáticas de la izquierda y mantener como esencial del proyecto socialista la autonomía personal y la autogestión colectiva. Cada vez más insistió en que la experiencia democrática griega y europea era la única vía que recogía históricamente este proyecto de manera consecuente. La democracia es, para Castoriadis, la sociedad que se crea a sí misma a partir de la participación activa de los ciudadanos y la deliberación sobre el bien común. Lo que hoy recibe engañosamente este nombre no es más que una oligarquía liberal al servicio de una sociedad capitalista y burocrática.

Introducción

Cornelius Castoriadis nace en Constantinopla el año 1922. A los 15 años se afilia a las Juventudes Comunistas. Estudia Derecho y Economía y participa en la resistencia antinazi desde la ocupación de abril de 1941. Este mismo año funda un grupo clandestino para reformar el PC griego, aunque al año siguiente optará por el troskismo, adhiriéndose a la organización liderada por Spiros Stinas.

El año 1945 llega a Francia, se afilia al PCI troskysta pero pronto funda con Claude Lefort una tendencia disidente. En 1948, después del V congreso, rompen con el partido y fundan el grupo *Socialismo o barbarie*, activo hasta el año 1967. Los análisis teóricos del grupo serán muy innovadores en el campo de la izquierda, ya que optan por un socialismo autogestionario, criticando el papel dirigente de los partidos. Y cuestionan el papel del Estado, al que presentan como una estructura burocrática y antidemocrática. El grupo se autodisuelve y Castoriadis abandona la práctica política directa para dedicarse a la filosofía y al psicoanálisis, mientras ejerce de profesor de Filosofía en la École des Hautes Études en Sciences Sociales entre 1980 y 1995. Murió el año 1997, a los 75 años.

Podemos considerar que la reflexión sobre la democracia es el hilo conductor de la reflexión política de Cornelius Castoriadis desde que se disuelve *Socialismo o Barbarie*, recogiendo además todo el rico debate acaecido en el interior del grupo. Este planteamiento radical de la democracia se contrapondrá a los planteamientos marxistas de tipo althusseriano que consideran la democracia como un instrumento de la burguesía. Para Castoriadis la democracia y el socialismo son el único proyecto emancipatorio posible, ya que se basan en la autonomía y en la autogestión. La voluntad revolucionaria de Castoriadis se mantendrá a lo largo de su vida y de su obra en este proyecto, eje de la continuidad en su maduración personal y política. Pero es necesario recuperar el contenido radical de la palabra democracia en contra de su apropiación por parte de oligarquía liberal (1).

La democracia como proyecto autónomo, autogestionario y socialista

Castoriadis plantea desde *Socialismo o Barbarie* un proyecto global autogestionario contrapuesto a la jerarquía (2). La definición precisa de jerarquía es la de la división estricta entre una minoría que dirige (decide) y una mayoría que obedece (ejecuta). Los primeros tienen un poder y unos privilegios que no tienen los segundos. En la sociedad actual disponen del poder los expertos y los políticos profesionalizados que supuestamente representan a un colectivo que no los controla. Es una sociedad tecnocrática políticamente dirigida por una oligarquía, sea totalitaria o liberal. Se supone que solo una minoría es competente para la función directiva, que ejerce además un poder coercitivo para resolver los conflictos. La autogestión es una alternativa en la cual las decisiones son colectivas y la sociedad es capaz de dirigirse a sí misma pero la autogestión implica necesariamente información y formación por parte del grupo. Pero la autogestión es algo más que gestión colectiva, es autonomía, es la autoinstitución de una sociedad por ella

misma, la autocreación consciente y colectiva del propio imaginario social, es decir las propias significaciones imaginarias (3). A medida que Castoriadis va madurando su proyecto político autogestionario cada vez lo vincula más a la democracia. Se contraponen a la concepción marxista que considera que los derechos son burgueses y formales y están establecidos en interés del capitalismo, como ideología para ocultar la explotación. La historia demuestra, dice Castoriadis, que la democracia y los derechos adquiridos son producto de la lucha popular anterior a este sistema económico y que no son una justificación política del mercado.

La democracia es la única isonomía, es decir la única manera de plantear la igualdad para todos delante de la ley. Es por definición socialista, autónoma y libre y solo ella posibilita un espacio social autogestionario donde la libertad sea efectiva, social y concreta. Los objetivos de la democracia, es decir, de la política, son la igualdad y la libertad, que no son contrapuestos sino complementarios. Implica necesariamente una participación instituyente en el poder (4). En contra de lo que plantean los anarquistas (y en cierto sentido también Marx) las instituciones explícitas de poder son necesarias en cualquier forma social (5). No tiene sentido para Castoriadis plantear la sociedad como contrato, acuerdo o pacto ya que el individuo es un producto social. Sin socialización no hay seres humanos y ello implica instituciones y significaciones imaginarias colectivas que van conformando el individuo social. El poder es la capacidad de legislar, de ejecutar, de gobernar y de zanjar litigios. La ley es necesaria pero en la democracia es producto de la autonomía social basada en la autonomía individual. Esto quiere decir que es el conjunto de la sociedad la que crea, mantiene y transforma estas instituciones y autogestiona esta ley. La autonomía es la libertad bajo una ley hecha por todos.

Planteando la democracia como un proyec-

to socialista autogestionario Castoriadis se contraponen al proyecto democrático-liberal (6). La primera crítica sería la de la separación que establece el liberalismo entre el espacio privado y el espacio público, tal como se ve claramente en uno de sus principales teóricos, John Stuart Mill (1997). Castoriadis mantiene la separación entre el espacio privado (Oikós), el privado/público (Ágora) y el totalmente público (Ecclesia). No podemos eliminar el espacio intermedio del Ágora porque es el propiamente político, ya que es el lugar donde los ciudadanos hablan cotidianamente de los problemas públicos. Implica una libertad de palabra, de pensamiento y de crítica sin límite que tiene como función una permanente reflexión colectiva. El paralelo del espacio público es el tiempo público, que es una reflexión crítica sobre la propia historia (como en la Oración fúnebre de Pericles). De manera contraria reducimos la libertad y la propia historia a una narración personal y dejamos la política, en el mejor de los casos, a una gestión basada en el principio moral de la compasión.

La otra crítica es que la democracia ha de estar total y necesariamente vinculada al bien común y el único sentido aceptable del pluralismo es la aceptación de diferentes interpretaciones de cómo defender este bien común. En ningún caso podemos considerar que la democracia es el espacio donde cada grupo social defiende sus intereses particulares (7). La democracia no puede ser instrumental, una supuesta canalización de los intereses particulares en los que gana la mayoría como plantea el utilitarismo liberal. Esto no quiere decir, por supuesto, que no tengan que existir mecanismos para la protección de las minorías, pero planteado en términos de derechos no de intereses. Tampoco está de acuerdo con la concepción liberal de la libertad, que la entiende como indeterminación, es decir cómo capacidad de elección. Castoriadis (2007) afirma que para él la libertad es creación y que esta es determinación. En este sentido podríamos vincular a Casto-

riadis con Kant, porque, aunque este dice que la base de la libertad es la indeterminación, la única forma de ejercerla es autodeeterminarse a través de la decisión, en este caso con la ley moral (1996).

Las sociedades autónomas, es decir democráticas, son las únicas que permiten la política, ya que esta es un ejercicio colectivo. Son necesarias instituciones que ejerzan un poder, pero este no determina la existencia de un Estado, que es un peligro para la democracia. Los orígenes históricos de la Democracia y del Estado son totalmente diferentes: mientras que la primera es un invento griego, el Estado lo es en cambio de sociedades radicalmente antedemocráticas: Mesopotamia, Este y Sudeste asiático y la Mesoamérica precolombina. Es un aparato burocrático jerárquicamente organizado que es necesario que desaparezca con la realización del proyecto democrático.

Castoriadis defiende la necesidad de las instituciones, pero critica las instituciones burocráticas, en la medida en que estas son jerárquicas y se separan de la sociedad. Las instituciones deben ser democráticas, lo cual quiere decir que es la propia sociedad la que se organiza establemente con una función social. Otra cuestión es la de la cultura democrática (8), tema que también es fundamental en su contenido. En primer lugar plantea la necesidad de considerarla como algo para cualquiera y por tanto no elitista. En segundo lugar, Castoriadis critica la teoría estalinista de la cultura como algo burgués. En el debate, el filósofo griego formula una definición provisional de cultura, que la identifica con el imaginario social, más allá de la dimensión instrumental y técnica.

La democracia como invención griega reconstruida en la Europa moderna

Castoriadis mantiene sin ambigüedades que la democracia es un invento estrictamente griego retomado posteriormente en la Europa moderna. La democracia nacería así con la filosofía, también específicamen-

te griega y cuyo precedente podemos encontrarlo en el propio Homero, que es quien introduce la noción de imparcialidad. Es la capacidad de una sociedad de autoinstituirse, es decir, de dotarse del poder de crearse a sí misma. Esto implica la aparición de una mirada crítica que puede juzgar, elegir y decidir lo que considera mejor para sí misma (9). Lo que no acaba de precisar Castoriadis es la relación contradictoria entre la práctica democrática y la aparición de la filosofía. Es evidente, y sobre ello Castoriadis insiste repetidamente, que hay un relación entre la aparición de la democracia y la de la filosofía, como expresiones de una sociedad que reflexiona críticamente sobre sí misma, que se acostumbra a la argumentación y que no acepta el poder de la tradición. Pero hay un elemento contradictorio en que la filosofía política de Platón aparezca como crítica a la democracia (10).

En la democracia originaria griega, los gobernantes son resultado del azar y no de la elección, ya que consideran que esta, al buscar los mejores, está inspirada en un principio aristocrático. Solo los expertos pueden ser elegidos bajo el criterio de seleccionar el mejor en función de su capacidad técnica. Pero la política es una capacidad universal propia de cualquier ciudadano y el poder de representar al colectivo debe basarse exclusivamente en la responsabilidad delante de los iguales. La política es opinión, no es un saber como diría Platón, ni una técnica, como dirían los tecnócratas modernos. El planteamiento democrático griego se basa en la separación radical entre el gobierno (política) y la administración (técnica). No hay continuidad, sigue Castoriadis, entre la democracia (que se corresponde con el primer registro) y el Estado (que corresponde al segundo). El límite necesario para la autonomía es la autolimitación, ya que no hay ninguna Ley divina ni natural que la fundamente. El ejemplo griego, concluye Castoriadis, es el de una democracia con contenido, en el cual la política es el intento de vivir en

común con la Sabiduría, en la Belleza y queriendo el Bien común.

Para Castoriadis la referencia, a pesar de sus limitaciones, sigue siendo la Grecia antigua en general y la Polis ateniense en particular. La noción de democracia aparece en el imaginario (11) griego como la matriz básica de la que surgen los conceptos, las creencias que determinarán las normas y las instituciones de un país. Castoriadis vuelve aquí sobre sus temas claves pero enriquecidos con unas aportaciones nuevas (12). La primera es el planteamiento de que la democracia es un ejercicio basado en la supuesta sinceridad y no en el presupuesto moderno de que una cosa es lo que se dice y otra lo que se hace. Hay un compromiso entre la palabra y la verdad, tema que también tratará de una manera complementaria Michel Foucault (2004). La segunda es la consideración de que en el imaginario griego el hombre queda definido por su mortalidad, por su finitud, lo cual convierte la vida humana en trágica. El peligro es la Hybris, la desmesura que lleva necesariamente al desastre. No es una Ley externa la que marca el límite, ya que este lo ponemos los humanos en función del *mesotes*, el sentido de la medida. Esto supone una tensión permanente en nuestras decisiones, ya que nunca tienen garantías de ser las acertadas. El tercer aspecto es la ontología griega que considera que el Ser está siempre entre el Caos y el Cosmos. El Ser no es por tanto necesariamente ni bueno, ni racional ni justo. La idea contraria la formulará Platón y se consolidará con el cristianismo.

La conclusión de Castoriadis es que hay que aprender de los griegos sin pretender volver a ellos. Aunque ve la democracia griega como superior a la moderna que se desarrolla en Europa a partir de los siglos XI-XII, considera que en esta segunda etapa hay planteamientos que superan a la primera. Una es la universalidad de la democracia, es decir de la ciudadanía. La otra es que la democracia, es decir la política, se extiende a todos los ámbitos. Para

los griegos la propiedad y la familia están en el ámbito privado que no entra en este registro.

La crisis del proyecto democrático en el tardocapitalismo

A partir del final de la Segunda Guerra Mundial, en los años 50, Castoriadis es consciente que el poder tecnocrático, burocrático, mediático y económico es el principal peligro para el proyecto democrático. Hay una aceptación de esta situación basada en un conformismo generalizado producido por la sociedad de consumo. Hasta la Segunda Guerra Mundial existían los conflictos sociales y políticos. Cada vez más rápido se desplaza la política hacia el marketing. Es el dominio de lo que Castoriadis llama la insignificancia (13). Ya no hay ideas políticas, sólo eslóganes publicitarios que aunque supuestamente defienden ideologías contrapuestas en realidad son formas similares de gestión tecnocrática del Estado.

La democracia es un régimen, no sólo un procedimiento formal (Castoriadis, 1998). Necesita una serie de condiciones, de contenidos, como son la equidad, la educación y la cultura democrática. Estamos en una oligarquía liberal, un sistema electivo de carácter elitista con grupos sociales bien protegidos en posiciones de poder. Su paradigma es la partidocracia. Las reglas del juego entre partidos están producidas por las oligarquías que dominan sus estructuras jerárquicas. Son instituciones burocráticas, no instituciones democráticas. Los políticos profesionales hacen politiquería, no política.

La política implica acceder al poder para gobernar pero hoy no se gobierna, solo se gestiona y con diferente retórica todos lo hacen de manera parecida. Los políticos profesionales representan grupos de poder y sobre todo se representan a sí mismos. Es una contra-educación democrática porque se le dice a la gente que la política es cuestión suya, de expertos. La democracia no puede ser representativa porque no pode-

mos delegar en otro la capacidad de decisión y menos de manera inequívoca, no revocable, cada cuatro o cinco años. Los supuestos representantes, además, no tienen poder ya que el poder decisorio y único lo tiene la oligarquía que controla el partido dominante. Este impone sus decisiones en el Parlamento y gobierna en el mal llamado poder ejecutivo, que no se dedica a ejecutar las leyes sino a gobernar al margen de ellas, ya que la mayoría de decisiones no están especificadas legalmente (14).

Es también el proceso, iniciado en los años 60, de la privatización. Las gentes se han replegado en sus casas, en su vida familiar o solitaria. Los valores dominantes son el dinero, la tecnociencia y la burocracia. La globalización manifiesta de una forma muy clara que la democracia es incompatible con el capitalismo, a nivel mundial deciden, cada vez, más poderes financieros anónimos. La política se devalúa convirtiéndose en marketing y el juego económico se parece cada vez más a un casino (15).

Una reflexión crítica sobre la teoría de la democracia de Castoriadis

La primera aportación de Castoriadis al debate sobre la democracia es sobre su propia definición y su origen. El debate que plantea Castoriadis es a partir de una concepción de democracia como sociedad autoinstituida, es decir capaz de cuestionar y de decidir sobre sus instituciones. Aceptar que en la historia de las diversas sociedades se han dado experiencias democráticas implica cuestionar la concepción teórica de Castoriadis. Aquí se plantea un debate muy interesante que podemos enriquecer en función de aportaciones que Castoriadis no cita. Pierre Clastres, una década más joven que Castoriadis y que murió muy prematuramente, plantea una serie de textos bien articulados entre sí y basados en su experiencia en las sociedades primitivas indias (2010). Clastres habla de la existencia de una sociedad sin Estado como modelo auténticamente democrático. Aunque hay un planteamiento paralelo al

de Castoriadis en su crítica radical del Estado, lo que defiende el antropólogo es que la democracia existía en algunas sociedades primitivas (16) y no solo en Grecia. Pero Castoriadis (2007) defiende explícitamente que las sociedades primitivas son heterónomas y no autónomas. Aunque en estas sociedades no existieran jerarquías, faltaría la capacidad reflexiva de autoinstituirse, de cuestionar las propias instituciones, que es lo esencial en la democracia. Dice explícitamente que en las sociedades primitivas estudiadas por Clastres solo se habla de los mejores medios para administrar lo existente, que nunca puede cuestionarse. Desarrollando la línea abierta por Clastres un antropólogo contemporáneo llamado David Graeber plantea otras experiencias para cuestionar la afirmación de Castoriadis (Graeber, 2011).

La democracia no es un procedimiento, dice Castoriadis, es un régimen. Esta es la tesis fundamental del texto más sintético sobre la democracia en Castoriadis (1998). La democracia no es una reglamentación formal, es una manera de vivir en la que todos somos ciudadanos con una autonomía solo limitada por el respeto a la autonomía del otro. Esta autonomía implica participar en las decisiones y las tareas públicas, ya que no podemos contraponer la ética, como ideal de vida personal, a la política, como ideal social. La autonomía y la autogestión se complementan y juntas forman este régimen democrático, que es no solo una forma sino también un contenido. Me parece que este planteamiento es actual por su radicalidad y abre un horizonte teórico muy interesante para todos los movimientos que reclaman hoy una democracia real.

Hay que saber cómo avanzar en la lucha por este proyecto democrático emancipatorio que es el de la autonomía y el de la autogestión. Lo primero que señala Castoriadis es que la democracia es incompatible con el capitalismo. La lógica del capitalismo es la de la acumulación de capital y el Estado-nación es el instrumento que necesita para

hacerlo. Hay una oligarquía económica, política y cultural que es la que gestiona esta lógica y lo hace manteniendo una relación jerárquica que le da poder y privilegios. La democracia como poder autogestionario es contraria y por tanto debe enfrentarse a esta lógica y a esta oligarquía, sea dictatorial o liberal. Hace falta una revolución que transforme las instituciones, es decir, que convierta las que son jerárquicas y burocráticas en democráticas y autogestionarias. Hay aquí una línea que reivindica la política contra el Estado, cuya desaparición sería necesaria. Pero la cuestión es por supuesto cómo transformar las instituciones jerárquicas, sean directamente políticas o económicas. Descartadas las revoluciones violentas inspiradas en el comunismo y también el reformismo social que mantiene intactas las instituciones jerárquicas, queda un camino por crear, por inventar. Hay que olvidarse de la ilusión compartida por anarquistas y marxistas, dice, de eliminar el poder de la sociedad. El poder es necesario pero no lo es el Estado, con lo cual hay que pensar en instituciones democráticas que ejercen un poder sin separarse de la sociedad ni jerarquizarse internamente. El tema de la relación entre poder y jerarquía conduce a Castoriadis a la defensa relativa del primero frente a la crítica absoluta del segundo. Es una polémica fundamental que la ideología políticamente correcta oculta no reconociendo la jerarquía existente en el capitalismo liberal y no dando herramientas, por tanto, para luchar contra ella. Castoriadis y Foucault eran de la misma generación pero se ignoraron mutuamente. Seguramente si se hubieran tomado en serio uno al otro podría haber surgido un debate fructífero. En todo caso me parece que Michel Foucault acaba resolviendo mejor que Castoriadis la dicotomía poder-jerarquía (17).

Otra cuestión clave es por supuesto cómo vinculamos la democracia con un sistema económico, que en todo caso debe ser alternativo al capitalismo. La democracia como emancipación debe liberarse de la servi-

dumbre económica que le ata al capitalismo. La lucha de la democracia contra el capitalismo conduce necesariamente a la pregunta por el sistema económico que puede conciliarse con ella. Aquí por supuesto no hay recetas porque el comunismo es un error teórico y un desastre práctico (18). La democracia, por otra parte, no es contraria al mercado (19). El mercado debe regularse de manera equilibrada por la sociedad y para ello no hay fórmulas: cada sociedad debe crear su manera de hacerlo. Es la combinación del poder del Capital y de la burocracia del Estado la que se opone a la democracia, porque no hay un poder popular posible, no hay posibilidad de que la sociedad se autogestione frente a esta lógica del capitalismo. Daniel Blanchard explica en el artículo *Castoriadis y la revolución* (2007) la tendencia excesiva de centrarse en la crítica a la burocratización como el enemigo central de la democracia. Blanchard sostiene, por el contrario, que el problema central es el que sostiene Marx en *El Capital*. Las relaciones de mercantilización de todos los aspectos de la vida humana son los que imponen relaciones más jerárquicas entre los que deciden y los que se someten a las decisiones. La sociedad, dice Blanchard, no es cada vez más burocrática sino cada vez más sometida a la red de la lógica de la mercancía.

Podríamos intentar comparar la teoría de Castoriadis con las de John Stuart Mill para ver sorprendentes puntos comunes. Como señala Appiah (2008), el texto al que me referiré, *Sobre la libertad*, tiene ideas muy potentes que están más allá del utilitarismo. Mill separa radicalmente la esfera privada de la esfera pública. La primera es la de la libertad, en el que cada cual traza creativamente su propio camino. La esfera pública es la de la moral, las leyes y las decisiones sobre asuntos públicos. ¿No es similar la autonomía de Castoriadis a la libertad de Mill? La diferencia podemos encontrarla en el tercer espacio que define Castoriadis y es el que se olvida el liberalismo, que es el espacio privado/público de la discusión,

de la deliberación política de los ciudadanos. Castoriadis le contesta certeramente que sí que hay que garantizar estos dos aspectos pero la democracia representativa no es ninguna garantía, ya que lo que esta refleja son partidos que defienden intereses diferentes. Hay que buscar el bien común, dice Castoriadis, y no entender la sociedad como unos individuos que se unen para llegar a acuerdos en sociedad. Los individuos, dice Castoriadis, no existen sin la sociedad porque son creados por esta. Somos seres sociales que hemos de buscar nuestro camino pero en un marco social, que es el único que nos permite vivir de forma humana. Hay que evitar, como decía Mill a partir del análisis de Tocqueville, la tiranía de las mayorías. Esta no es la puesta en práctica de lo que quiere la mayoría sobre las cuestiones públicas sino la imposición de las mayorías sobre las minorías. Castoriadis presupone una cultura democrática en la que se busque lo mejor para la sociedad. Siguiendo la conversación con Mouffe, Castoriadis se desmarca de Rousseau y de su idea de voluntad general, que plantea la sociedad como un Uno y no como un conjunto heterogéneo que debe buscar la mejor solución posible para los problemas comunes.

La cuestión de la cultura democrática me lleva a un último tema. Participación política, cultura política, debates políticos, sistema educativo que forme el ciudadano, valores. Todo esto es necesario, dice Castoriadis, porque no puede haber democracia sin estas condiciones. La igualdad es consecuencia de la democracia y esta es muy difícil. La exigencia de igualdad es excepcional, aparece en pocas sociedades, en Grecia y en la Europa moderna, nos dice Castoriadis. Pero ¿y si cómo dice Rancière fuera la democracia un escándalo porque parte de la igualdad de los humanos parlantes y pensantes y no considera por tanto la igualdad un objetivo sino el punto de partida? ¿Y si la democracia dice que cualquiera puede gobernar y no los que han llegado a tener una determinada formación? ¿Y si

la democracia no es tampoco un régimen sino el movimiento permanente de los excluidos en cualquier régimen que se establece como tal?

Podemos acabar este trabajo sobre la importancia de trabajar críticamente el legado que nos ha dejado Castoriadis para una teoría emancipatoria de la democracia con estas palabras de David Blanchard:

A pesar de que él sabía perfectamente que esta no podía quedar cerrada, porque la coherencia es de suyo creación, porque él no era el único ser pensante, por mucho que a cada cual le cueste admitir eso. y porque quedan tantas preguntas por responder (una infinidad, precisamente una infinidad). Hay una de ellas en concreto que Castoriadis, con todos nosotros en Socialismo o Barbarie, hemos ignorado, no fuimos los únicos, pues ante ella el pensamiento del siglo, y en última instancia la razón humana misma, vacila o pasa de largo. Me estoy refiriendo, evidentemente, a la cuestión planteada por el hecho concentracionario, la Shoa, los genocidios, es decir el derrumbamiento, bajo los golpes del nihilismo capitalista, de la certidumbre de "questo è un uomo". Tal vez Castoriadis hubiera debido considerar este espanto ante lo indeterminado del ser, germen de toda la locura del siglo XX, como una de las "significaciones imaginarias" (por emplear su vocabulario) centrales de la sociedad moderna. Por otra parte ¿cómo se entreteje esto con la búsqueda de la autonomía? ¿Sabremos vivir con esta angustia sin volvernos locos? ¿Seremos capaces de darle la vuelta, transformándola en goce de la libertad? Etc. Estos interrogantes –y otros, ciertamente– a los que Castoriadis no respondió dejan su obra no solamente inacabada sino abierta.

viernes 30 de diciembre de 2011

Notas

1. Podría citarse aquí la "crisis de palabras" a la que alude Daniel Blanchard, su antiguo camarada de *Socialismo o Barbarie* (2007)
2. El texto "Autogestión y jerarquía" lo escribió en colaboración con Daniel Mothe, uno de los obreros que animaron *Socialismo o Barbarie*. El texto fue publicado originariamente en el número de julio-agosto de 1974 de *Aujourd'hui*, del sindicato CFDT, que defendía una opción autogestionaria. El texto "Autogestión y jerarquía" se encuentra en el libro *La exigencia revolucionaria*.
3. En una entrevista realizada igualmente en el año 1974 titulada "Porqué no soy marxista" (en el libro *Una sociedad a la deriva*), Castoriadis desarrolla esta vinculación, que ya será el eje posterior, entre autogestión, autonomía y autoinstitución (o autocreación del imaginario social).
4. El tema lo desarrolla en una introducción al socialismo que realiza el año 1979 y que se publica como "socialismo y sociedad autónoma" en *La exigencia revolucionaria*.
5. Esta afirmación está explícitamente analizada en "La democracia como procedimiento y como régimen", publicada en *El ascenso de la insignificancia*.
6. Aunque la discusión entre Castoriadis y el liberalismo está implícita en toda su elaboración teórica sobre la democracia es interesante el texto que transcribe la conferencia dictada el 13 de mayo de 1995 en el Collège International de Philosophie en el que respondía a una ponencia de Richard Rorty. Está publicado en castellano bajo el título de "Respuesta a Richard Rorty" en el libro titulado *Una sociedad a la deriva*.
7. En una publicación de sus últimos años se recoge una intensa discusión de Castoriadis con el grupo redactor de la revista francesa MAUSS. Castoriadis defiende la democracia directa frente a la democracia representativa porque considera que esta se entiende como el lugar donde se delegan los diferentes intereses personales.

8. Hay un texto sintético en el que se recogen sus reflexiones sobre el tema en varias conferencias que van desde el año 1991 hasta 1994. Se titula "La cultura en una sociedad democrática" y aparece en castellano en el libro *El ascenso de la insignificancia*.

9. El tema es planteado por Castoriadis inicialmente el 29 de octubre de 1979 en la conferencia que dio en el seminario Max Planck. Posteriormente lo desarrolla en el seminario que da en 1980 en l'École des Hautes Études. Finalmente lo concluye en el seminario que da en la Universidad de Río Grande do Sud (Porto Alegre). El texto de la conferencia, titulado "la polis griega y la creación de la democracia" está recopilado en *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*.

10. Algunos filósofos como Jacques Rancière (2006) llegarán a considerar la filosofía política de Platón y Aristóteles como una reacción aristocrática contra la democracia plebeya.

11. La noción de imaginario es uno de los conceptos centrales de la filosofía de Castoriadis. La formulación teórica más elaborada la encontramos en *La institución imaginaria de la sociedad*, que escribió en 1975.

12. Un texto especialmente sugerente es el que aparece como transcripción de una conferencia que dio en el segundo Fórum de Le Monde titulado "Imaginario político griego y moderno". La conferencia fue publicada en *Les Grecs, les Romains et nous* (París, Le Monde editions, 1991). El texto aparece en *El ascenso de la insignificancia*.

13. Este término lo desarrolla en el libro *El ascenso de la insignificancia*.

14. En el coloquio celebrado en Cerisy dedicado a la obra de Castoriadis en 1990 desarrolla específicamente el tema, que aparece transcrito con el título de "¿Qué democracia?", incluido en el libro *Figuras de lo pensable*.

15. El tema de la globalización está presente en los últimos años de Castoriadis, que

evidentemente solo es el inicio de lo que vendrá después. En una entrevista realizada el mismo año de su muerte que se llama "Una trayectoria singular" (que aparece en castellano en el libro *Una sociedad a la deriva*) encontramos una valoración tan sintética como lúcida de lo que empieza a vislumbrar una mente tan brillante como la suya.

16. Como ejemplo de este planteamiento y reivindicando sus raíces culturales tenemos a Amartya Sen respecto a la India (2007), Enrique Dussel a América Latina (2007) y Kwame Anthony Appiah (2007) a África.

17. El tema de la genealogía del poder pertenece como se sabe a la segunda etapa de Foucault (1978, 1979, 1994) pero algunas entrevistas de la última época (2003) marcan un elemento fundamental, que es la diferencia entre la relación de poder como red social necesaria y estado de dominación como estructura inaceptable. Me parece que encaja bien con la diferencia que hace Castoriadis entre poder y jerarquía.

18. La crítica de Castoriadis al marxismo como teoría y al socialismo real empieza en el momento de su ruptura con el troskismo, cuando caracteriza a la URSS como un capitalismo burocrático y no como un Estado obrero degenerado. Dos textos interesantes en este sentido son la entrevista realizada en 1974 por la Agence de Presse Liberation de Normandía, que está incluida en el libro *Una sociedad a la deriva* bajo el título de "Por qué ya no soy marxista". También es interesante un artículo muy posterior, escrito en 1990 publicado en Le Monde el abril de 1990 bajo el título de "El hundimiento del marxismo-leninismo" (está incluido en *El ascenso de la insignificancia* con el título original, mucho más radical : "La pulverización del marxismo-leninismo").

19. Hay un artículo muy significativo que se llama "Mercado, capitalismo, democracia", escrito en 1990 a partir de una entrevista publicada en *Radical Philosophy* nº 56 (que forma parte de las entrevistas y debates recogidos en el libro *Una sociedad*

a la deriva). Vale la pena comparar la separación que hace Castoriadis entre capitalismo y mercado, con los análisis complementarios de Karl Polanyi (2009) e Immanuel Wallerstein (2004).

Referencias bibliográficas

Appiah, Kwame Anthony (2007) *Cosmopolitismo*. Madrid: Katz
 __ (2008) *Mi cosmopolitismo*. Barcelona: Katz,
 Blanchard, Daniel (2007) *Crisis de palabras*. Madrid: Acuarela y Machado
 Castoriadis, Cornelius (1975) *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets
 __ (1998). *El ascenso de la insignificancia*. Madrid: Cátedra.
 __ (1999) *Figuras de lo pensable*. Madrid: Cátedra.
 __ (2002) *La insignificancia y la imaginación*. Diálogos. Madrid: Trotta.
 __ (2005) *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa
 __ (2006). *Una sociedad a la deriva*. Madrid: Katz.
 __ (2007) *Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS*. Madrid: Trotta.
 Clastres, Pierre (2010) *La sociedad contra el Estado*. Barcelona: Virus.
 Dussell, Enrique (2007) *Política de la liberación*. Madrid: Trotta.
 Foucault, Michel (1978) *Microfísica del poder*. Madrid: la Piqueta
 __ (1979) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI
 __ (1999) *Estrategias de poder*. Barcelona: Paidós.
 __ (2003) *Yo minimalista y otras conversaciones*. Buenos Aires: Bib. de la Mirada
 __ (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós
 Graeber, David (2011) *Fragmentos de una antropología anarquista*. Barna: Virus.
 Kant, I. (1996) *Fundamentación de una metafísica de las costumbres* Madrid: Ariel.

Mill, John Stuart (1997) *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza editorial.
 Polanyi, Karl (2009) *El sustento del hombre*. Madrid: Capitán Swing libros.
 Rancière, Jacques (2006) *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu.
 Sen, Amartya (2007) *India contemporánea: entre la modernidad y la tradición*. Barcelona: Gedisa.
 Tilly, Charles (2007) *Contienda política y democracia en Europa 1650-2000*. Barcelona: Hacer editorial.
 Wallerstein, Immanuel (2004) *Capitalismo histórico y movimientos Antisistémicos. Un análisis de los sistemas mundo*. Madrid: Akal.

Libros sobre Cornelius Castoriadis en castellano

Blanchard, Daniel (2007); *Crisis de palabras. Notas a partir de Cornelius Castoriadis y Guy Debord*, Madrid, Acuarela & A. Machado.

Cabrera; Daniel H. (coordinador) (2008); *Fragmentos del caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*, Buenos Aires, Biblos.

Cristiano, Javier (2013); *Lo social como institución imaginaria. Castoriadis y la Teoría Sociológica*, Córdoba, EDUVIM.

Dosse, François (2018); *Castoriadis. Una vida*, Buenos Aires, El cuenco de plata.

Franco, Yago (2003); *Magma. Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*, Buenos Aires, Biblos.

Franco, Yago; Freire, Héctor; Loreti, Miguel (2007); *Insignificancia y autonomía. Debates a partir de Cornelius Castoriadis*, Buenos Aires, Biblos.

Ibáñez, Tomás (2005); *Contra la dominación. Variaciones sobre la salvaje exigencia de libertad que brota del relativismo de las consonancias entre Castoriadis, Foucault, Rorty y Serres*, Barcelona, Gedisa.

Marchesino; César (2013); *Entre la insignificancia y la creación. Subjetividad y política en el pensamiento de C. Castoriadis*, Buenos Aires, Prometeo.

Miranda, Rafael; Camacho, Dolores, Alonso, Jorge (coordinadores) (2014); *Tarántula. Institución y hacer pensante por la autonomía. Castoriadis en la trama latinoamericana entre academia y política*, CEGAS, México.

Poirier, Nicolas (2006); *Castoriadis: el imaginario radical*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Tello, Nerio (2003); *Cornelius Castoriadis y el imaginario radical*, Madrid, Campo de ideas.

Vera, Juan Manuel (2000); *Castoriadis. 1922-1997*, Madrid, Ediciones del Orto.

Referencias en Internet

Agora International. Información en francés, inglés, español, catalán, danés, holandés...

agorainternational.org/es

Association Castoriadis. Información en francés.

castoriadis.org/fr/

Monográficos de revistas sobre Castoriadis en castellano

Anthropos nº 198, Barcelona, 2003. Monográfico. Cornelius Castoriadis. La pluralidad de los imaginarios sociales de la modernidad.

Archipiélago nº 54, Barcelona, 2002. Carpeta. Cornelius Castoriadis. Imaginación creadora, autonomía, revolución.

El Viejo Topo nº 222-223, 2006. Dossier Cornelius Castoriadis.

Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política, vol. 9, nº 16, Madrid, 2020. Cornelius Castoriadis: un filósofo para pensar el presente.

revistas.ucm.es/index.php/LTDL/issue/view/3771

Riff Raff nº 42, Zaragoza, 2010. Dossier. Cornelius Castoriadis.

Trasversales nº 2, Madrid, 2006. Dossier. El proyecto de autonomía.

nº 43, Madrid, 2018. Dossier. Pensar con Castoriadis (pp. 43-65)

trasversales.net/t43.pdf

nº 60, Madrid, 2022. Monográfico. Cornelius Castoriadis.

trasversales.net/t60vweb.pdf

A la difusión en Latinoamérica de la obra de Castoriadis contribuyeron de forma muy relevante la revista argentina Zona Erógena y la colombiana Ensayo & Error. En México la revista Vuelta publicó frecuentemente textos de y sobre Castoriadis.

trasversales

nº 43, febrero 2018 año XIII. ISSN: 1886-1083
serie histórica: nº 120 - año XXX. 8 euros

José Luis Carretero, Beatriz Gimeno, Editorial
¿Justicia?
Manifiesto 8M, Teresa Molá
Huelga mundial de mujeres
José Erróñan, Pepe Roca, Luis M. Sáenz
Cataluña / España: de naciones y repúblicas
Adrián Almazán, Daniel Cabrera, Rafael Miranda
Pensar con Castoriadis
Juan Manuel Vera
100 años para aprender tan poco
José Luis Redondo
Cambio climático: ¿queda tiempo?
Enrique Buenaventura
Novela negra y anarquismo
José Luis Mateos
Recordando al "Chotis"
Rolanda Astarita
Desigualdad global
Joaquín Benito
Educación
Lois Valsa
A vueltas con el Karma
Florencia Pinar
Poemas
Alexa Gorzi
Ursula K.

(In)Justicia

Meca (María Ramírez) 2016
ADN - Tejido social (proyecto Atrapata)
Foto Xavier Mendiola

trasversales

nº 2, 2ª época, primavera 2006, año 1, 7 euros
serie histórica. Nº 79, año XIX

la igualdad es de ley

La nueva oportunidad de América Latina

Laura Restrepo, Michelle Bachelet
Immanuel Wallerstein, Enrique del Olmo
Castoriadis y el proyecto de autonomía
Olivier Frossard, Rafael Miranda
Pierre Dumesnil, Juan Manuel Vera
Separatista y tramposa: Ivaya derecha!
Adelaida Centeno, José Manuel Roca
Adrienne Rich: poeta, pensadora, feminista
Adrienne Rich, Soledad Sánchez Gómez
Adolfo Schlosser: recuerdo de un brujo
Ignacio Castro

Diversidad en libertad

Los fundamentalismos religiosos de los tres
monoteísmos aspiran a construir sociedades
cerradas donde sus valores sean obligatorios

Obras de Cornelius Castoriadis en castellano

- (1970) Como Paul Cardan; *Capitalismo moderno y revolución*, París, Ruedo Ibérico.
- (1976) Como Paul Cardan; *Los consejos obreros y la economía en una sociedad autogestionaria*; Bilbao, Zero.
- (1977) Como Paul Cardan; *Proletariado y organización*; Bilbao, Zero.
- (1976) *La sociedad burocrática. Vol. 1: Las relaciones de producción en Rusia. Vol. 2: La revolución contra la burocracia*, Barcelona, Tusquets.
- (1979) *La experiencia del movimiento obrero. Vol. 1. Cómo luchar. Vol. 2. Proletariado y organización*, Barcelona, Tusquets.
- (1979) Con otros autores; “Reflexiones sobre el desarrollo y la racionalidad”, en *El mito del desarrollo*, Barcelona, Kairós.
- (1982) Con Daniel Cohn-Bendit: *De la ecología a la autonomía*, Barcelona, Ediciones Mascarón.
- (1983, 1989) *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. 1. Marxismo y teoría revolucionaria. Vol. 2. El imaginario social y la institución*, Barcelona, Tusquets.
- (1986) *Ante la guerra. Las realidades*, Barcelona, Tusquets.
- (1988) *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa.
- (1991) “Lógica, imaginación, reflexión” en *Ciencia e inconsciente*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1992) Compilación y prólogo de Alberto I. Nahmias; *Psicoanálisis, proyecto y elucidación*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1992.
- (1993) *El mundo fragmentado*, Montevideo, Editorial Altamira & Nordan Comunidad.
- (1998) *El ascenso de la insignificancia*, Madrid, Ediciones Cátedra. [También edición argentina, (1997) *El avance de la insignificancia*, Buenos Aires, Eudeba].
- (1998) Compilación de textos de Fabio Giraldo y José Malaver, *Psiquis y sociedad: una crítica del racionalismo*, Ensayo & Error, Turja.
- (1999) *Figuras de lo pensable*, Madrid, Ediciones Cátedra. [También edición argentina, (2003), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica].
- (2000) *La exigencia revolucionaria*, Madrid, Acquarela Libros.
- (2000) Selección de textos por Juan Meza; *Ciudadanos sin brújula*, México, Ediciones Coyoacán.
- (2002) *La insignificancia y la imaginación*. Diálogos, Madrid, Trotta.
- (2004) *Sobre el Político de Platón*, Madrid, Trotta. [También edición argentina, (2001), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica].
- (2004) *Sujeto y verdad en el mundo social-histórico. Seminarios 1986-1987. La creación humana I*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

(2005) Selección de textos y edición de Xavier Pedrol; *Escritos políticos*, Madrid, Libros de La Catarata.

(2006) *Lo que hace a Grecia I. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

(2006) *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997)*, Buenos Aires, Katz editores.

(2006) *Lo que hace a Grecia II. La ciudad y las leyes. Seminarios 1983-1984. La creación humana III*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica

(2007); *Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS*, Madrid, Trotta.

(2007) Con otros autores; *Diálogos y controversias*; Montevideo, Norman Comunidad.

(2009) *Ventana al caos*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

(2009) Con Edgar Morin y Claude Lefort; *Mayo del 68: la brecha. Seguido de 20 años después*, Buenos Aires, Nueva Visión.

(2011); *Historia y creación. Textos filosóficos inéditos (1945-1967)*, México, Siglo XXI.

(2018); *Hecho y por hacer*, Madrid, Enclave de libros. [También edición argentina, (1998), Buenos Aires, Eudeba].

**JUAN MANUEL
VERA**

CONTRA LAS OLIGARQUÍAS

**ENSAYOS SOBRE MEMORIA
SOCIALISTA Y DEMOCRACIA LIBERTARIA**

