

**revista *Trasversales***  
**número 13, invierno 2008-2009**  
**<http://www.trasversales.net>**

## **Entrevista con Xavier Pedrol y Jordi Torrent sobre Cornelius Castoriadis.**

**Salvador López Arnal**

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.

***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 período 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 *École des Hautes Études 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.

***¿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 acceder a un trabajo en la entonces OEEC (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 precisamente 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.

***¿Qué significó el grupo «Socialismo o barbarie»? Suena a Rosa Luxemburg. ¿Fue Castoriadis un 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 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 contradictorios 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.

**¿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 seña 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.

**¿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? ¿Ta has carteadado 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.

***¿Influyó, 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 paradójico 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».

***¿Podrías 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 decretada 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 –fundándose 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.

***¿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 éste. 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 él 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.

***¿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 éste 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 quién 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, 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).

***Y ¿esa influencia del psicoanálisis y de las corrientes fenomenológicas (Merleau-Ponty) que, según vosotros, resulta crucial, qué aportan 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 demasiadas 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 sólo 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 sobremanera, 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 sólo 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 no puedo –insisto– 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 describable 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, llamaran «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 sobreestructura, 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 expeditos, lo cual puede favorecer el eventual deslizamiento hacia una especulación 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 mal planteamiento del que nada fecundo puede surgir para el proyecto de autonomía.

***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 *École 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.

***Esa conjunción marxismo–psicoanálisis, ¿aportó puntos de interés en sus reflexiones?***

**XP:** Hay que responder esta pregunta 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, pues, 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.

***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 apócopos de las palabras en francés: *ensembliste-indentitaire*) y la «dimensión imaginaria o poiética».

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 poiética», 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.

***¿Cuáles serían sus principales críticas al estructuralismo de Guattari, Deleuze y Foucault? ¿Qué opinión tenía Castoriadis del marxismo althusseriano?***

JT: Con la solemne contundencia, no exenta de frivolidad, que suelen poner algunos *maîtres 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 intelectuales 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 ésta 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.

***¿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 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 *poleis*, 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 entera 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 sólo 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 sólo 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.

***¿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 auto-instituyente 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 *eidós*- de existencia humana, y del cual derivarán asimismo nuevas determinaciones. El surgimiento de la democracia en Grecia antigua, la emergencia tardo-medieval de la proto-burguesía, 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 todos ellos 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 un comentario solamente sobre el último interrogante que planteas, completando lo que ha dicho Jordi al respecto.

En efecto, una sociedad autónoma –para Castoriadis– 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 éste 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, ésta puede ser fácilmente criticada de excesivamente «culturalista», idealista. En mi opinión, sólo 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, sólo 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...

***¿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: éste desvela a los griegos los números irracionales, lo cual 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.

***¿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: [www.agorainternational.org](http://www.agorainternational.org)

***¿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 neo-kantiano, ni participó en la movida nietzscheo-heideggeriana, ni se le conoció arrobamiento alguno ante las «máquinas deseantes», 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 tanto al propósito crítico como 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 proclive 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 publicaciones y webs alternativas de distinta textura (*Mientras*

tanto, *El Viejo Topo*, *Trasversales*, *FAN*, *Espai Marx*, *Archipiélago*, *Anthropos...*).

**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...

***¿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, politización 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 foros 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 castoriana, 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 auto-limitación... 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 posibilidades 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 M. 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 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 contemplados 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 también, ésta, 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 al 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 *paideía* 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.

***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.***