

De la autonomía a lo común: entrevista a Christian Laval y Pierre Dardot*

Amador Fernández-Savater

El filósofo greco-francés Cornelius Castoriadis (1922-1997) desarrolló su reflexión política a la luz de dos claves: la burocracia y la autonomía. Por un lado, el fenómeno burocrático —en esencia, la división entre dirigentes y ejecutantes— entendido y descrito como una forma de organización social extendida a todos los niveles (escuela, universidad, trabajo, partido) y a todos los lugares (al este y al oeste, tanto en EE UU como en la URSS). Por otro lado, el anhelo de autonomía —la capacidad individual y colectiva de darse las propias normas de existencia— como principal motor de las luchas de los años cincuenta, sesenta, setenta: en los movimientos de trabajadores, de colonizados, de mujeres, de jóvenes, etc.

Muchas cosas han pasado entre los análisis de Castoriadis y nuestro presente. Las luchas y los movimientos citados desbarataron de alguna manera el dispositivo burocrático y el capitalismo respondió con deslocalizaciones, cierre de fábricas, privatizaciones, precariedad, etc. Es la “metamorfosis ofensiva” que conocemos hoy como neoliberalismo. Nuevos movimientos surgen a su vez en respuesta, encontrando en el término de “lo común” un nuevo principio de acción, explicación y orientación.

Repensar el capitalismo a la luz del pasaje entre burocracia y neoliberalismo. Repensar la autonomía a la luz de “lo común”. Son dos de las líneas de fuerza que podemos encontrar en los últimos trabajos de Christian Laval y Pierre Dardot, tales como *La nueva razón del mundo* o *Común* (ambos en la editorial Gedisa). El neoliberalismo es descrito ahí, no solo como una doctrina o una política económica, sino como una norma general de los comportamientos (tanto de los Estados como de las empresas y de los propios individuos) que hace de la competencia el elemento y el motor principal. Por su lado, “lo común” es pensado como un principio político (en primer lugar práctico, no solo teórico) que conjuga la *democracia radical* (más allá de la representación) y el *derecho de uso* (más allá de la propiedad).

* Esta entrevista ha sido publicada con anterioridad en la revista argentina *Diferencia(s)* y en la revista italiana *tysm*. Por su interés hemos querido ofrecerla de nuevo a las lectoras y los lectores de *Imago Crítica*.

Traducción: Daniel Álvaro.

Christian Laval y Pierre Dardot forman una “extraña pareja” en el panorama intelectual contemporáneo. Sociólogo y filósofo respectivamente, desarrollan juntos un poderoso trabajo de investigación y escritura, lo que ya es una verdadera anomalía entre las formas de hacer individualizadas de la producción intelectual. En octubre de 2015, una serie de amigos (con el apoyo de la editorial Gedisa) invitamos a Laval y Dardot a Madrid, no solo a presentar su trabajo, sino a discutirlo con personas y grupos que están pensando-haciendo lo común en la ciudad. Es decir, les propusimos salir un poco de las formas tradicionales de la charla-conferencia y ponerse en diálogo con realidades, experiencias y prácticas de lo común. Nos encontramos con dos personas humildes y accesibles, muy capaces de escuchar y aportar, a la vez de discutir teóricamente al máximo nivel y de aportar nociones e imágenes útiles para los problemas concretos de la construcción cotidiana de lo común. Descubrimos a dos personas capaces de relacionarse con otros en igualdad, deshaciendo con cierta manera de estar en común las relaciones de poder y desigualdad tantas veces ligadas a lo teórico.

Uno de los autores más citados en *Común* es el propio Castoriadis. Más allá del simple comentario o la interpretación, hay un diálogo vivo con el pensamiento filosófico-político de Castoriadis, en especial en torno al problema de “la institución”. ¿Cómo pensar las instituciones de lo común, esas instituciones radicalmente democráticas mediante las que nos hacemos cargo de los asuntos colectivos de la vida? Con esta entrevista, hemos querido conocer (y dar a conocer) más sobre la lectura que hacen Laval y Dardot de Castoriadis. Una lectura que, a nuestro juicio, actualiza y vivifica (*intensifica*) la obra de Castoriadis al ponerla en relación con los desafíos presentes de la transformación social. En esa tensión histórica entre la burocracia y el neoliberalismo, la autonomía y lo común.

1. *Quizá, para empezar, les preguntaría qué lugar ocupa hoy Castoriadis en la escena intelectual francesa y cómo fue su encuentro con él.*

Castoriadis se encuentra en una posición extraña, difícil de precisar. No está en el centro de las discusiones intelectuales y políticas en Francia, no es un “maestro” reconocido en ninguna disciplina particular, ni siquiera, y sobre todo, en el dominio del psicoanálisis. Permanece como lo que fue durante su vida: un marginal importante, un *outsider* si se quiere, que viene a chocar ortogonalmente contra una serie de campos teóricos y de posiciones políticas.

Pero es importante decir que su obra está cada vez más “activa” a medida que nos alejamos de su desaparición en 1997. El reconocimiento de su obra progresa a medida que las grandes ortodoxias marxistas o lacanianas, y las teorías críticas dominantes, son menos pregnantes, menos arrogantes, menos dominadoras. O más exactamente aún, es la transformación de la escena intelectual y política francesa, menos dividida entre “escuelas” y corrientes estancas, lo que permite a la obra de Castoriadis “trabajar” transversalmente como consecuencia de la mayor hibridación de las teorías. Particularmente, son testimonio de este impulso los coloquios y las obras colectivas a los que dan lugar jóvenes investigadores, como *Autonomía y barbarie*, bajo la dirección de Manuel Cervera-Marzal y Eric Fabri, que está centrado sobre el concepto de democracia radical.

Por nuestra parte, nos encontramos con el trabajo de Castoriadis siendo muy jóvenes, cuando todavía estábamos en la Liga Comunista Revolucionaria. Primero lo

leímos como un autor antiestalinista radical, más radical que el trotskismo ortodoxo de la organización política a la cual pertenecíamos, lo cual no nos disgustaba. Éramos más que escépticos sobre la caracterización hecha por Trotsky de la URSS como “Estado obrero degenerado”, pero todavía teníamos dudas sobre la caracterización del régimen estalinista como dictadura de una nueva clase. Lo que contaba para nosotros era sobre todo la toma en consideración de la realidad de la burocracia. Su aporte —en realidad la aportación colectiva del grupo Socialismo o Barbarie (SoB)— fue hacer del poder burocrático un hecho histórico fundamental que no había sido tomado en cuenta como tal por la teoría marxista, no evidentemente por la corriente estalinista dominante pero ni siquiera por las diferentes variantes del trotskismo. La burocracia no era un accidente de la historia, sino un fenómeno nuevo que implicaba reelaborar la doctrina revolucionaria a la luz del totalitarismo burocrático.

Socialismo o Barbarie, marxismo, URSS

2. *¿Todavía puede servirnos de algo la crítica de Castoriadis al comunismo burocrático?*

Por un lado, vemos cómo la han utilizado durante años algunos pensadores liberales, conservadores o neoconservadores, purificada de su otra cara, la crítica al capitalismo occidental (el “capitalismo fragmentado” o la “oligarquía liberal” en palabras de Castoriadis). Estos pensadores resituían esa crítica en la alternativa democracia representativa/totalitarismo que Castoriadis mismo rechazó con firmeza.

Por otro lado, una vez caído el bloque soviético, vemos a algunos pensadores radicales coquetear provocadoramente o afirmar como positivos algunos elementos del comunismo burocrático contra el consenso neoliberal (pienso ahora en Žižek o Badiou). ¿En qué sentido entonces ese trabajo teórico crítico —uno de los ejes centrales en la vida de Castoriadis— puede tener hoy alguna fuerza, actualidad, interés, una vez desaparecida la URSS? Ustedes lo retoman por ejemplo en la primera parte del libro Común (Gedisa, 2015).

La crítica radical del comunismo burocrático es más pertinente que nunca. Castoriadis percibió mejor que otros la amplitud de una de las tragedias más grandes del siglo XX: la transformación en su contrario del proyecto socialista revolucionario que, desde el siglo XIX, buscaba extender la democracia a todas las esferas de la actividad social. El trabajo realizado sobre el comunismo de Estado en la URSS o en China, a pesar de un cierto número de errores como la sobrestimación del poderío soviético, le permitió comprender que esta regresión iba a favorecer los éxitos del neoliberalismo en el mundo entero y de ahí la tonalidad tan sombría de sus últimos textos. En virtud de la matriz marxista revolucionaria de la que había salido, y a la que permaneció fiel, Castoriadis no cayó en el neoconservadurismo como un cierto número de antiguos izquierdistas más o menos mundanos convertidos en “intelectuales mediáticos” de una gran mediocridad de pensamiento. Castoriadis siguió siendo un intelectual revolucionario. Es lo que hace a su grandeza. Hizo suya la aspiración socialista fundamental a la autonomía, la cual implicaba una doble crítica: la de la burocracia soviética y la del capitalismo moderno. En su espíritu, las dos críticas son indisolubles. En este sentido, su relectura permite poner en su sitio todas las tentativas contemporáneas de rehabilitación disimulada del estalinismo a las cuales asistimos hoy (con el motivo de que “Stalin metía miedo a la burguesía” y que es ese su principal mérito...). Al escribir

el capítulo 2 de nuestro libro *Común*, nos sentimos particularmente tocados por la justeza de su crítica de la racionalidad productivista presente en Lenin y Trotsky: el comunismo de Estado sacrificó todo al culto de esta racionalidad y, en ese sentido, dio la espalda a una auténtica revolución.

3. *Pienso que la crítica de Castoriadis al marxismo le reprocha fundamentalmente una ceguera con respecto al “hacer” humano y, en particular, al hacer político. Por un lado, su carácter “determinista” (sucesión lineal y necesaria de los modos de producción motorizada por la evolución tecnológica) anula la capacidad humana de creación (de hacer surgir lo nuevo). Por otro lado, la teoría de Marx en El capital considera objetos a los seres humanos y es incapaz de ver cómo solo la lucha obrera cotidiana da contenido a la noción misma de “ley del valor” y le fija un sentido concreto (determinando el reparto del producto social). “La lucha de clases está ausente de El capital”, llega a decir Castoriadis (Capitalismo moderno y revolución, con el seudónimo de Paul Cardan, en Ruedo Ibérico, 1970).*

Por todo ello, según Castoriadis, el marxismo sería incapaz de acompañar las luchas prácticas (en su hacer concreto, en su creación específica) al asignarles a priori un sentido y una finalidad. ¿Cómo leen, al día de hoy, la crítica de Castoriadis al marxismo? ¿Qué podemos recuperar y qué conviene descartar?

En efecto, Castoriadis identificó en el pensamiento de Marx una contradicción entre una pretensión científicista que consiste en explicar todo por el juego de las leyes del autodesarrollo del capital y un llamado a la acción revolucionaria que apunta al derribo del capitalismo. En nuestra obra, *Marx, nombre de pila: Karl [Marx, prénom: Karl]* (Gallimard, 2012), nosotros mismos indicamos que una tensión irreductible atraviesa toda la obra de Marx: por una parte, la lógica supuestamente orgánica del sistema que tendía a reproducirse a sí mismo indefinidamente, ampliando siempre más sus propias bases; por otra parte, la lógica estratégica del *enfrentamiento* entre las clases que producía sus propios sujetos sin que esta producción estuviera determinada por adelantado a causa de las condiciones materiales. A pesar de todos sus esfuerzos, Marx nunca llegó a soldar las dos lógicas, por ejemplo deduciendo la lógica de la lucha de clases de la lógica del sistema. Según nosotros, este fracaso teórico es justamente lo que lo vuelve actual: nos ayuda a pensar nuestro presente renunciando de entrada a la esperanza de tal deducción pretendidamente científica. Pero fuimos cuidadosos al indicar que esta tensión entre las dos lógicas trabajaba *todos* los grandes textos de Marx: no es pertinente, pues, distribuir los dos aspectos del pensamiento de Marx entre dos grupos de escritos, de los cuales unos serían “científicos” y los otros “políticos”.

Desde este punto de vista, la afirmación de Castoriadis según la cual “la lucha de clases está ausente de *El capital*”, una frase que apunta muy directamente a la interpretación althusseriana de *El capital*, es típica de una forma demasiado simple de arremeter contra Marx. Esta crítica, sobre todo, no acierta su objetivo. En realidad, la lucha de clases está presente en *El capital*. Pero está presente de una manera extraña. Aparece como un motor del capitalismo, contribuye a transformarlo, a reformarlo, a hacer que la explotación se haga más sutil e inteligente, a que el proceso de trabajo esté mejor organizado, a que la productividad aumente con el maquinismo y la incorporación de la ciencia en la producción. De este modo, la lucha de clases conduce a diario a una mayor integración en los engranajes del “gran autómatas” al punto que se tiene el dere-

cho de preguntar cómo una pérdida de autonomía tan radical en el trabajo podría ser compatible con la tesis marxista del carácter revolucionario de la clase obrera. Un proletariado más numeroso pero cada vez más integrado y sometido al capital no permite entender —salvo por un salto imaginario o por la creencia en el colapso final del capitalismo— cómo va a realizarse “la expropiación de los expropiadores” en los países más avanzados. Y de hecho, como es sabido, ella nunca tuvo lugar.

En retrospectiva se puede decir, entonces, que Castoriadis había visto perfectamente que el marxismo contenía un “necesitarismo” de tipo cientificista que funcionó como un objeto de creencia y como un medio de poder de las organizaciones “marxistas-leninistas” en el seno del movimiento obrero. Y es también por esta comprensión que pudo anticipar antes que muchos otros que la crisis del bloque soviético iba a desembocar en una crisis muy profunda del marxismo.

4. Relacionado con lo anterior: pienso que el trabajo teórico de SoB (una organización que se pretendía revolucionaria, no un grupo puramente intelectual) es muy potente en el sentido de que inventaron modos prácticos de ponerse en contacto y escuchar (en lugar de presuponer o precomprender) las luchas efectivas del movimiento obrero de la época. Por ejemplo, la rúbrica “la palabra a los trabajadores” de la revista (un germen de la práctica de la encuesta obrera) o la importancia en el grupo de trabajadores como Daniel Mothé o Henri Simon junto a los intelectuales como Lefort, Lyotard o el propio Castoriadis. ¿No les parece que esto es una dimensión que se ha perdido en el trabajo intelectual en la actualidad (también en el “radical”)? Me refiero a esa invención de dispositivos concretos de escucha y contacto con la lucha y la experiencia de la gente común, de modos de teorización a partir y en base a las prácticas. Esos modos y dispositivos concretos, ¿les parecen necesarios? ¿Se reinventan hoy de algún modo?

La escisión intelectuales / trabajadores manuales es una de las más difíciles de superar. Esta antigua cuestión no está completamente olvidada, pero hoy es difícilmente audible en tanto y en cuanto el trabajo académico clásico de los especialistas, universitarios por lo general, ocupa el espacio y monopoliza el discurso. Después de las grandes huelgas de 1995 en Francia, Bourdieu lanzó un llamamiento para asociar a los investigadores y los trabajadores. Pero no logró encontrar la forma institucional que permitiera este trabajo común. Universitarios y sindicalistas se fueron cada uno por su lado. Hay algunas excepciones en Francia. Entre algunos de nuestros amigos sociólogos —especialmente Stéphane Beaud y Michel Pialoux— existen experiencias de investigación sobre la condición obrera que van en esta dirección asociando obreros o viejos obreros.

Sin embargo, observamos que este acercamiento tuvo lugar progresivamente en Francia pero en sentido inverso, y esto en ocasión de las grandes movilizaciones contra las políticas neoliberales (1995, 2003, 2010). No son los investigadores los que se ponen “a la escucha” de los trabajadores, sino organizaciones sindicales (Solidaires, FSU esencialmente) o asociaciones de educación popular (ATTAC) las que hacen intervenir a investigadores en dispositivos de formación o de investigación.

SoB realizó una experimentación a muy pequeña escala que siempre puede servirnos de referencia, pero que no debe ser sobrevalorada. La gran pregunta planteada por la experiencia de SoB o de otros sigue siendo en todo caso muy actual: ¿cómo se puede evitar el doble escollo del populismo demagógico y de la dominación de los

expertos detentores exclusivos del saber? Por un lado, el populismo demagógico se resume en la fórmula: el pueblo no necesita de sabios porque ya sabe lo suficiente por su propia condición; por otro lado, la relación de dominación expertocrática es expresada por la fórmula: el sabio siempre sabe más que el pueblo, lo que lo habilita a enseñar al pueblo. Inventar, en ocasión de las movilizaciones sociales, lugares y métodos de *co-construcción* de los saberes críticos, apoyándose sobre las experiencias previas o aún en vigor, determinará ampliamente el porvenir del movimiento social. Por lo tanto, para llevar esta tarea a buen puerto hay que romper con la idea de saberes prefabricados que estarían dados de entrada en un lugar social determinado.

5. *El enfoque de Común me ha recordado por momentos al largo trabajo de Castoriadis en "El contenido del socialismo" (SoB, 1955). Castoriadis explica la originalidad del enfoque de ese trabajo diciendo que, en lugar de partir de la denuncia del estado de cosas, empezará planteando el modelo positivo de la autogestión (no especulativamente, sino a partir de las experiencias cotidianas y de las luchas obreras más avanzadas, como Hungría en el 56). Y al trasluz de "lo positivo" (la autonomía) se desvelará lo negativo (la dominación). ¿Tiene algún parecido o resonancia con su trabajo en Común?*

La tarea a llevar a cabo es del mismo orden pero se inscribe en un período muy diferente. Lo "negativo" no puede ser identificado más que a la luz de lo "positivo". Una buena parte de la izquierda crítica se encerró durante mucho tiempo en una denuncia estéril de los estragos del sistema sin tomarse el trabajo de abrir la vía a una alternativa positiva a partir de los movimientos en curso. Según nosotros, es esencial partir de las experimentaciones para imaginar a una escala más vasta lo que podría ser otro sistema social y político.

Sin querer disminuir la importancia de su texto sobre el "contenido del socialismo", no obstante hay que precisar que Castoriadis no hizo más que recuperar una tradición mucho más antigua en el movimiento obrero que consistía en instituir un nuevo derecho, nuevas formas de actividad, nuevas relaciones sociales. Nosotros damos un lugar importante al derecho proletario en nuestra obra *Común*, siguiendo la misma línea de una obra importante de Maxime Leroy (*La coutume ouvrière [La costumbre obrera]*). No hay que ser proudhoniano para recordar que la "capacidad política" de los trabajadores y de los ciudadanos puede y debe comenzar a ejercerse desde hoy, sin esperar la hora hipotética de la "revolución social".

Se trata de partir de prácticas alternativas, de mostrar sus aportes, pero también sus dificultades y sus límites. No se trata de dar un "modo de empleo" generalizable de los comunes a instituir. Contrariamente a lo que dicen ciertos autores, no basta con aplicar recetas o reglas para que poco a poco toda la sociedad se transforme por la sola virtud contagiosa del ejemplo. En realidad, lo importante en la experimentación es la puesta en marcha de una vía alternativa posible que no pueda ser extendida, incluso generalizada, sin pasar por un enfrentamiento con las estructuras de poder.

No haremos la economía de la cuestión del poder incluso si esta ya no se plantea en los términos de la "conquista del poder", sino más bien en los de la construcción de nuevos poderes capaces de una coordinación democrática. En todo caso, la experimentación de prácticas nuevas es importante sobre todo porque el "socialismo" ha sido profundamente desacreditado como solución general a los problemas de la economía y de la sociedad, debido al desastre del comunismo de Estado en los países del

Este. Conviene, entonces, volver a empezar sobre nuevas bases, en nuevos sectores, con nuevos conceptos. A eso intentamos contribuir con la elaboración de lo que llamamos el “principio de lo común”.

Castoriadis y la institución

6. Para ustedes, la política de emancipación ha de replantearse (en la teoría y en la práctica) el problema de la institución, por fuera de la alternativa entre burocracia o espontaneidad. En ese sentido encuentran un aliado fundamental en Castoriadis. En las concepciones más clásicas de la institución, lo que está (lo instituido) subordina o aliena lo que está en camino o deviene (lo instituyente). La institución se piensa (y practica) entonces de modo conservador como un canal, un estabilizador, un acumulador. Ustedes mismos recuerdan el significado de *statuere*: poner de pie, establecer, con su carga de inercia. El proyecto de democracia radical requiere otra idea y otra práctica de lo institucional. ¿Cuál sería? ¿Qué han aprendido de Castoriadis en este replanteamiento de lo institucional? ¿Qué le debe su concepto de “praxis instituyente” a Castoriadis? ¿En qué puntos difieren de él en este tema? ¿Es Castoriadis un “pensador de lo común” avant la lettre?

Es un hecho que Castoriadis tomó la dirección contraria a la que había seguido toda una tradición de pensamiento que consiste en privilegiar lo instituido a expensas de lo instituyente, muy a menudo reducido a un efecto de la transformación de lo instituido. En este sentido hemos aprendido mucho de su concepto de institución. En el capítulo 10 de *Común* explicamos lo que le debemos y lo que nos separa de él.

Instituir (*in-statuere*) es sin lugar a dudas hacer existir de nuevo, pero nunca es una creación *ex nihilo*, o sea una creación a partir de nada, contrariamente a lo que dice Castoriadis. La actividad instituyente siempre se lleva a cabo a partir de condiciones que ya están dadas y que competen en gran parte a lo instituido mismo. Nosotros procuramos mantener juntos estos dos aspectos. No pretendemos “corregir” a Castoriadis a través de Marx, pero somos sensibles al argumento de Marx según el cual toda praxis debe ejercerse en condiciones que son “encontradas ya ahí” por los actores de la historia. La creación de “lo absolutamente nuevo” no excluye, sino que, por el contrario, presupone la preexistencia de estas condiciones y de su carácter condicionante. Basta con que estas condiciones, siendo condicionantes, no sean causalmente suficientes, ya que admitirlo nos conduciría a negar la irrupción de la novedad haciendo de esta otra vez una simple modificación de lo viejo.

Dicho esto, hacer de Castoriadis un pensador de lo “común” sería muy exagerado, ya que lo común emerge precisamente en un período que ya no es el de Castoriadis. Lo común, la manera en la que es formulado, pensado, puesto en práctica hoy, constituye una respuesta práctica y teórica al neoliberalismo en su plena madurez. Castoriadis es un pensador de la autonomía. Es el concepto en torno al cual giran su reflexión política, su ontología y su metapsicología. Pero entre lo común y la autonomía hay relaciones evidentes. Esta relación es la tradición de la democracia radical, o como nosotros preferimos decirlo, del auto-gobierno en todos los sectores de la sociedad.

Castoriadis nos aportó mucho al oponerse a la visión estrecha que no quiere concebir la praxis más que en el dominio político *stricto sensu*. Hay otro aspecto muy interesante en Castoriadis que articula democracia radical y ecología política y que no

es llevado hasta sus últimas consecuencias en sus artículos. Esta articulación está precisamente en el corazón de la problemática de lo común.

Cultura y política

7. *En el pensamiento de Castoriadis, el proyecto político de autonomía está estrechamente vinculado a la cuestión cultural. Castoriadis privilegia un sentido antropológico del término cultura: es el hecho social mismo. Las significaciones imaginarias sociales (siempre instituidas) establecen en cada caso, en cada sociedad, lo que vale y lo que no, lo que cuenta y lo que no, lo que importa y lo que no. La misma definición de la realidad. Los movimientos políticos que más interesan a Castoriadis tienen un pie en la creación cultural (de nuevas significaciones) y otro en la política (entendida aquí como autonomía): el movimiento obrero, el movimiento de mujeres, etc. Política y mutación antropológica van de la mano. ¿Qué piensan ustedes al respecto? En Común plantean la dificultad de intervención política (consciente) en un nivel que va por debajo o más allá de la conciencia (lo cultural en el sentido antropológico amplio que usa Castoriadis). ¿Cómo articular entonces esos dos planos, la creación de nuevas significaciones y valores, y la política como autoactividad consciente y explícita de autonomía?*

Tiene toda la razón en subrayar hasta qué punto Castoriadis busca articular el proyecto político de la autonomía y la creación de nuevas significaciones sociales imaginarias. Quizás el término “cultura” es demasiado general o demasiado impreciso para expresar esta dimensión de creación de lo “social-histórico”. La dificultad es que esta creación, para Castoriadis, es la obra del colectivo anónimo e impersonal que es la sociedad. En este sentido, escapa al control de la conciencia y de la voluntad, depende del hecho social y no de una intencionalidad cualquiera. Castoriadis insiste sobre este punto para destituir de su primacía al poder explícito (del tipo poder constituyente o legislativo) y afirmar la primacía del “poder instituyente” o “poder implícito”. Pero, por otra parte, da una definición de praxis muy positiva: es una actividad consciente organizada en torno al objetivo de la autonomía.

Castoriadis retoma de Freud la idea de los tres “oficios imposibles” (gobernar, educar, analizar) y ejemplifica el concepto de praxis con las tres actividades de la política, de la pedagogía y del psicoanálisis. Del psicoanálisis dice que es creación, más exactamente “auto-alteración creadora” del analista y del analizado. Hay, pues, dos formas de “creación”: la creación propia del imaginario instituyente y la creación propia de la praxis. Hay una cierta equívocidad en la noción de “creación” que es tanto creación inconsciente de significaciones imaginarias, como aparición de un nuevo ser por auto-alteración de lo viejo, lo que supone una actividad consciente incluso si el fin de esta actividad no puede ser definida por adelantado. ¿Se puede hablar en este último caso de una “creación absoluta”, es decir que se haría *ex nihilo*? No parece, ya que la auto-alteración es una auto-transformación y no se lleva a cabo a partir de nada. De ahí este problema que identificamos en *Común*: ¿cómo la institución que en su fondo es inconsciente puede convertirse en una praxis, es decir en una actividad consciente organizada en torno al objetivo de la emancipación? ¿Cómo pensar lo que Castoriadis llama una auto-institución consciente (la fundación de la polis griega) a partir de la transmisión inconsciente de los usos y costumbres?

Por nuestra parte, pensamos que la creación de las significaciones imaginarias debe poder ser comprendida como un proceso de cristalización que opera a partir de la difusión y de la extensión de prácticas conscientes, de lo contrario hay que renunciar a influir sobre esta creación. El término medio está constituido por la *co-determinación* de las reglas de uso común: esta co-determinación es necesariamente consciente, y es gracias a ella que podemos no decidir nuevas significaciones imaginarias pero al menos contribuir a su emergencia.

8. *Castoriadis dice que una de las entrevistas recogida en Una sociedad a la deriva (Katz, 2006): "No pienso que los seres humanos se movilizarán jamás para transformar la sociedad, sobre todo en las condiciones del capitalismo moderno, y para establecer una sociedad autónoma, únicamente con el objetivo de tener una sociedad autónoma. Querrán verdadera y efectivamente la autonomía en tanto que es portadora, condición, acompañamiento casi, aunque indispensable, de algo sustantivo que querrán verdaderamente realizar, que tendrá para ellos valor y no pueden hacer en el mundo actual. Esto significa que es preciso que nuevos valores emerjan en la vida histórico social". Quería preguntarles si creen que lo mismo se aplica a "lo común". ¿Queremos "lo común" por sí mismo (es lo común ese nuevo valor sustantivo al que se refiere Castoriadis)? ¿O lo queremos también para hacer cosas, y cuáles?*

En cierta forma, esta pregunta nos reenvía a la respuesta anterior: Lo común no es algo que se podría desear por sí mismo, no es un fin que se bastaría a sí mismo, una suerte de equivalente de lo que era el "bien soberano" para los filósofos de la Antigüedad griega. Adquiere sentido únicamente en la medida en que emerge de los movimientos actuales, en la medida en que es su principio, y no un ideal abstracto e intemporal. Es, pues, un nuevo valor que está emergiendo de las experimentaciones y de las prácticas colectivas.

Todavía no es una significación social imaginaria que predomine sobre aquellas de las que se alimenta el capitalismo, pero puede llegar a serlo bajo ciertas condiciones. No queremos lo común por lo común, sino que queremos emanciparnos de las condiciones que nos son impuestas por el capitalismo neoliberal. Lo común no debe ser entendido como un medio de la emancipación que sería el fin último y dominante, tampoco es un principio formal de deliberación y de decisión que estaría por sí mismo desprovisto de todo contenido. Es la forma específica que hoy toma el deseo de emancipación. Es más bien la relación de medio a fin lo que otra vez debe ponerse en cuestión aquí.

Castoriadis y el presente

9. *Un eje esencial del trabajo teórico de Castoriadis (y SoB) fue el análisis crítico de la burocracia, del devenir burocrático del capitalismo y el mundo. El capitalismo después de la segunda Guerra Mundial, pensaban SoB y Castoriadis, ya no estaba definido tanto por la oposición entre propietarios de capital y trabajadores desposeídos, como por la jerarquía entre dirigentes y ejecutantes. Y ya no solo en la producción, sino en toda la vida social: hombres/mujeres, padres/hijos, maestros/alumnos, etc. La "contradicción fundamental" del capitalismo es para Castoriadis la siguiente: el capitalismo necesita la*

participación y la implicación de los seres humanos (de los trabajadores en el trabajo, etc.), pero a la vez la niega, reifica a los seres humanos, los pasiviza y excluye. Castoriadis, sorprendentemente, nunca movió ni una coma de este análisis del devenir del capitalismo, pero creo que el capitalismo sin embargo ha mutado enormemente.

Ustedes han escrito *La nueva razón del mundo* (Gedisa, 2013), una reconstrucción de la historia y el presente del neoliberalismo. ¿Cómo sitúan los análisis de Castoriadis en esa historia? ¿Cuál es su vigencia y actualidad? ¿No es precisamente el neoliberalismo una respuesta a las luchas contra la burocratización de las mujeres, los jóvenes y los trabajadores en los 60 y 70? ¿No trata de “desburocratizar” y “flexibilizar” el neoliberalismo las formas de funcionamiento del capitalismo, deslocalizando la producción, desmontando las pirámides jerárquicas y tomando la forma de una red? ¿No trata de superar esa “contradicción fundamental” que señala Castoriadis, absorbiendo la autonomía a través del neomanagement y de la presión constante a volverse “empresario de uno mismo”? ¿No es hoy de nuevo la precariedad una de las mayores fuentes de malestar y ya no tanto la “alienación” (la sumisión pasiva a formas rígidas de dominación) de los años sesenta en Europa?

En ciertos aspectos, la crítica de Castoriadis parece inscribirse en un período pre-neoliberal del capitalismo y de su crítica: el período del taylorismo triunfante, de la burocratización, de la alienación generalizada en el trabajo, etc. Castoriadis, como todos, pertenece a su tiempo. Por ejemplo, interpretó las luchas obreras de los OS (los “obreros especializados” [*ouvriers spécialisés*] de la cadena taylorista) y la revuelta del 68 como una expresión de la contradicción entre el “trabajo vivo” y las prescripciones jerárquicas de la organización burocrática. Castoriadis interviene, pues, en un momento en que la sociología del trabajo y de las organizaciones se apoya tanto en Marx como en Weber para pensar el “capitalismo moderno” o el “neocapitalismo”, como se decía entonces.

El neoliberalismo, asumiendo el cuestionamiento de las formas más jerárquicas y burocráticas de poder, buscó dos cosas: atacar las formas organizadas de los asalariados (los sindicatos, el derecho del trabajo, la protección social, etc.) mediante la individualización de la relación con el trabajo y la precarización del estatus del empleo, e implantar lógicas de mercado, es decir, de competencia, en el corazón de las organizaciones productivas. Ya no tenemos que vérnosla para nada con el “capitalismo organizado” del período fordista en que la organización de la gran empresa parecía pura y simplemente reemplazar la competencia en los mercados, sino con una nueva configuración más compleja. La organización burocrática y el poder de la gran empresa no han desaparecido en absoluto, por el contrario. Y las formas del trabajo neotaylorista tampoco. La idea según la cual el capitalismo en su totalidad se habría convertido en “cognitivo”, “inmaterial”, “digital” o “reticular” es una idea falsa y estratégicamente peligrosa. Hubo, sin embargo, cambios importantes. ¿De qué naturaleza?

La empresa desarrolló en su seno formas de trabajo, modos de compromiso subjetivo, relaciones entre personas que reduplican a un nivel “micro” la propia forma empresa y el tipo de relaciones existentes entre empresas en los mercados competitivos. Es lo que Foucault vio con claridad en 1979 en su curso sobre el neoliberalismo cuando anticipaba la extensión de la “cultura de la empresa”, del modelo del “empresador de sí mismo” y, cada vez más, de la lógica del “capital humano” (FCE, 2008).

Es por eso que el análisis que se puede hacer del neoliberalismo ya no puede reutilizar completamente los mismos esquemas explicativos que en los años cincuenta o sesenta. Más exactamente, porque nos la tenemos que ver con un capitalismo que combina lo viejo y lo nuevo, es decir, el viejo taylorismo y las nuevas formas de trabajo más flexibles, las categorías clásicas de la opresión, de la privación y de la alienación con las que se pensaba la relación capital-trabajo deben ser completadas por categorías susceptibles de dar cuenta de las nuevas formas de dominación y explotación. Es necesario comprender que los dispositivos neoliberales están modificando las subjetividades llevándolas a identificarse como capitales que no tienen otra razón de ser y de funcionar que la acumulación de valor. Y esto no solamente entre los asalariados de arriba sino también entre los “infra-asalariados”, entre los precarios.

La “contradicción fundamental” tiende a desplazarse desde el momento en que los sujetos en el trabajo se viven como capitales valorizables. Son sus inversiones las que no encuentran el “retorno” esperado, y ya no una parte del valor creado en el trabajo que no recibe el salario justo. Y sobre todo, el sufrimiento no viene de que no se les deje iniciativa o campos de acción, sino de que se los evalúe y se los “responsabilice” individualmente por cada una de sus decisiones. El concepto de “privatización” del individuo, tal como lo entiende Castoriadis, si se lo aplica al dominio del trabajo, no está muy alejado de nuestro análisis, incluso si es demasiado general.

10. *Otro de los puntos en los que creo que coinciden con Castoriadis (al menos en Común) es la insistencia en plantear la cuestión de la institución global de la sociedad (ya no solo las “contraconductas”, etc.). Pero, ¿cómo hacerlo de modo que esa perspectiva globalizante no acabe pesando sobre las luchas concretas? Pienso por ejemplo que Castoriadis tendió a considerar esta cuestión casi como una especie de deber-ser y a condenar desde ahí a los movimientos (por ejemplo, ecologistas, pacifistas o antimilitaristas) que a su juicio se “desentendían” del problema global de la institución de la sociedad (cegándose así a sus aportaciones desde una crítica exterior y trascendente). Entonces, ¿cómo ir más allá de las luchas específicas sin recaer en los enfoques que consideran que, fuera de las estrategias totalizantes y abstractas, solo hay “fragmentación” y “dispersión”?*

Es una cuestión de estrategia. En ciertos aspectos, incluso si rápidamente se desmarcó de la idea leninista del partido, Castoriadis permaneció marcado por una concepción vanguardista de la política que nosotros mismos compartimos cuando éramos jóvenes militantes trotskistas. De ahí la tentación de adoptar una forma de crítica exterior respecto de todos los movimientos que no inscribían explícitamente sus combates en la perspectiva de la auto-institución de la sociedad.

Nos parece que hoy tenemos necesidad de una crítica muy detallada de la forma del partido en cuanto tal. Esta forma nació en condiciones históricas muy particulares, aquellas de la constitución del Estado Nación en siglo XIX. La competencia electoral entre los partidos para el ejercicio del poder no adquiere sentido más que al interior de este cuadro. Los partidos son, pues, desde este punto de vista, instituciones oligárquicas y un instrumento muy eficaz de la profesionalización de la política. Por tanto, no se puede esperar de ellos que ayuden a la coordinación de movimientos de inspiración a menudo muy diferente.

El problema es que hay que remediar la fragmentación y la dispersión sin centralizar, sin subordinar la diversidad de las experiencias a un único punto de vista de

“estado mayor” que supuestamente las unificaría a partir de un saber pretendidamente superior. Nos hace falta, entonces, reflexionar sobre las “coaliciones democráticas” capaces de combinar la acción política a diferentes escalas y la institución de los comunes, bases concretas de la alternativa, dándole al término “coalición” el sentido que podía tener en el siglo XIX. Tales coaliciones podrían juntar en su seno fuerzas políticas, pero también sindicatos, asociaciones ecologistas, científicas y culturales comprometidos en una misma lucha sobre una plataforma común, tanto a escala local como nacional o internacional.

11. *Por último, otro punto de coincidencia sobre el que me gustaría pedirles opinión es la insistencia de Castoriadis en mantener una “perspectiva revolucionaria”. Quizá era el único intelectual público en Francia en los años ochenta y noventa que se afirmaba como “revolucionario”. Para ustedes, según explican en la última parte de Común, hoy es fundamental “reabrir la cuestión revolucionaria”. Volver a hablar de revolución. Pero, ¿cómo? ¿En qué términos? ¿Qué le debe esa reflexión suya a las consideraciones sobre la perspectiva y el hecho revolucionario de Cornelius Castoriadis?*

La cuestión de la revolución es central. Sí, Castoriadis fue uno de los pocos intelectuales en no ceder sobre este punto. Y nosotros le rendimos homenaje por eso mismo. Pero entendámonos bien. Él tiene derecho a mantenerse firme sobre este punto porque no tiene ningún pesar, ningún remordimiento, ningún arrepentimiento. Él no tuvo ninguna indulgencia con el comunismo de Estado. La revolución, para él, es inseparable del proyecto democrático moderno. Renunciar a la revolución es renunciar a la democracia como dinámica histórica. Es aceptar todos los retrocesos infligidos por el capitalismo, los fundamentalismos religiosos, las diversas formas de autoritarismo y de neofascismo. He aquí sin duda el mensaje político más importante de Castoriadis.

Queda por saber qué se entiende por revolución y qué lecciones sacar de los regímenes degenerados y corruptos en los cuales desembocó. La revolución de la que habla Castoriadis es la reinstitución de la sociedad por sí misma. Es, pues, el acto democrático por excelencia. La revolución es traicionada desde el momento en que un partido, los expertos o los poderes económicos sustituyen la capacidad política de la sociedad, la praxis instituyente de sus miembros. Por lo tanto, la cuestión de la revolución consiste en saber qué instituciones debe y puede darse la sociedad para mantener en su más alto nivel esta capacidad política y esta praxis instituyente. Y la respuesta no puede ser dada más que por el propio movimiento histórico. Mantener abierta la pregunta por la revolución no quiere decir que un día la humanidad encontrará la respuesta. Nadie puede saberlo por adelantado.