

**Democracia y relativismo
Debate con el MAUSS**

Cornelius Castoriadis

**introducción y notas de Jean Louis Prat
traducción de Margarita Díaz**

MINIMA TROTTA

ÍNDICE

<i>Nota editorial</i>	9
<i>Introducción: Jean Louis Prat</i>	13

MINIMA TROTTA

Títulos originales: La relativité du relativisme y La démocratie

© Cybèle Castoriadis, Sparta Castoriadis, Zoé Castoriadis, 2007

© Revue du M.A.U.S.S., 1999

© Jean Louis Prat, para la introducción y las notas, 2007

© Margarita Díaz, para la traducción, 2007

© Editorial Trotta, S.A., 2007

Ferraz, 55. 28008 Madrid

Teléfono: 91 543 03 61

Fax: 91 543 14 88

E-mail: editorial@trotta.es

[http: \\www.trotta.es](http://www.trotta.es)

DEMOCRACIA Y RELATIVISMO. DEBATE CON EL MAUSS

La relatividad del relativismo.....	27
Lo político y la política.....	32
Indeterminación y creación	37
La condición de la universalización de los valores occidentales	40
La democracia	60

ISBN: 978-84-8164-889-8
depósito legal: M. 255-2007

impresión
Fernández Ciudad, S. L.

NOTA EDITORIAL

Democracia y relativismo constituye el testimonio escrito de un debate público sostenido entre Cornelius Castoriadis y los redactores de la *Revue du MAUSS* en el año 1994. Los participantes del MAUSS (Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales) cuyas intervenciones han sido recogidas son Alain Caillé, Chantal Mouffe, Serge Latouche, Jacques Dewitte, Louis Baslé y Anne-Marie Fixot.

La transcripción del debate entre Castoriadis y el MAUSS, efectuada por Nicos Iliopoulos, fue publicada en la *Revue du MAUSS* en dos partes, en los números 13 (primer semestre de 1999, «La relativité du relativisme») y 14 (segundo semestre de 1999, «La démocratie»). Lamentablemente Castoriadis, fallecido en diciembre de 1997, no pudo llegar a conocer ni la transcripción ni la publicación. El lector debe tener presente, pues, en todo momento, que no se trata de una obra de Castoriadis, pues sólo merece tal consideración un texto fijado y dado a publicar por el propio autor. Pero resulta evidente que esta transcripción y otras ya publicadas cumplen una función complementaria respecto a los libros completados en vida. En ella pueden encontrarse apuntes y pasajes que ayudan a iluminar mejor algunos intereses y facetas de un pensamiento intensamente multidisciplinar cuyo núcleo es la defensa de la autonomía individual y colectiva.

La presente edición española ha tomado como base el texto de la *Revue du MAUSS*, pero se han incorporado varias

intervenciones omitidas en dicha publicación y se han corregido errores y lagunas en determinados pasajes. Constituye, por tanto, hasta el momento, la edición más completa del debate, incluida la versión francesa.

Esta edición ha sido posible a partir de la ilusión puesta en el proyecto y la labor efectuada por parte de Margarita Díaz, Rafael Miranda, Jean Louis Prat, Juvenal Quillet, Jordi Torrent y Juan Manuel Vera.

Debemos manifestar nuestro agradecimiento a Zoé Castoriadis, Sparta Castoriadis y, en general, a la Association Castoriadis, que apoyaron la idea de este libro desde los pasos iniciales. Asimismo es preciso señalar, muy especialmente, la colaboración de Enrique Escobar, que, desde el primer momento, apoyó la realización de la presente edición.

Además de las personas ya mencionadas, esta publicación es también producto de la colaboración prestada en todo momento por Alain Caillé, en representación de la *Revue du MAUSS*, y por Nicos Iliopoulos.

La traducción del francés se debe a Margarita Díaz y ha sido revisada por Enrique Escobar, que ha efectuado importantes aportaciones a la versión final. Jean Louis Prat es el autor de la introducción y de la mayor parte de las notas.

En la edición se han respetado los títulos de los apartados establecidos por la redacción de la *Revue du MAUSS*.

Las notas, salvo que se indique lo contrario, son de la edición española.

Las inflexiones particulares propias de la voz de Castoriadis se han reflejado en cursiva en sus intervenciones.

«Democracia significa etimológicamente la dominación de las masas. Pero no tomemos el término *dominación* en un sentido formal. El dominio real no puede ser confundido con el voto: el voto, incluso el que se emite libremente, puede ser, y lo es frecuentemente, la farsa de la democracia. La democracia no es el voto relativo a cuestiones secundarias, ni la designación de personas que decidirán por ellas mismas, fuera de cualquier control efectivo, sobre las cuestiones esenciales. La democracia no consiste tampoco en llamar a las personas a pronunciarse sobre cuestiones incomprensibles o que carecen de sentido para ellas. El dominio real es el poder decidir por sí mismo sobre cuestiones esenciales y hacerlo con conocimiento de causa. En estas cuatro palabras: *con conocimiento de causa*, se encuentra todo el problema de la democracia. No tiene ningún sentido llamar a las personas a que se pronuncien sobre determinados asuntos si no pueden hacerlo con conocimiento de causa. Esta cuestión viene siendo señalada desde hace mucho tiempo por los críticos reaccionarios o fascistas de la *democracia* burguesa, y a veces se la vuelve a encontrar en la argumentación privada de los estalinistas más cínicos. Es evidente que la *democracia* burguesa es una comedia, ésta es razón suficiente para que nadie en la sociedad capitalista pueda pronunciarse con conocimiento de causa, y menos que nadie las masas, a quienes se les ocultan sistemáticamente la realidad económica y política, así como el sentido de las cuestiones planteadas. La conclusión que se desprende no es confiar el poder a una casta de burócratas incompetentes e incontrolables, sino la de transformar la realidad social, de forma que los datos esenciales y los problemas fundamentales sean asequibles para los individuos, y que éstos puedan decidir con conocimiento de causa.»

(Cornelius Castoriadis, *Le contenu du socialisme*, 1957)

INTRODUCCIÓN

Jean Louis Prat

La publicación del debate entre Cornelius Castoriadis y el MAUSS permite constatar la existencia de numerosos acuerdos y también de algunas discrepancias entre el autor de *La institución imaginaria de la sociedad* y dicho colectivo.

Para el lector español conviene precisar que el MAUSS representa en Francia una interesante experiencia intelectual conducida por especialistas en sociología, economía y antropología que han adoptado como señas de identidad la crítica del utilitarismo, la referencia a la obra de Marcel Mauss y el cuestionamiento de la democracia instrumental. El MAUSS comenzó a publicar en 1981 el *Bulletin du MAUSS* trimestral, que después se denominó *La Revue du MAUSS trimestrielle* y se convirtió en semestral en 1993.

En el debate, Castoriadis, como no podía ser de otra manera, sitúa el tema de la autonomía como centro de su reflexión sobre la problemática del mundo contemporáneo. Es una consecuencia de su obra de madurez, toda la cual se enmarca en esa perspectiva, como han reflejado los sucesivos volúmenes de *Las encrucijadas del laberinto* y, después de su fallecimiento, la edición en marcha de una serie recuperada de sus seminarios, con el título genérico de *La creación humana*.

Para situar el contexto intelectual del encuentro, convendría comenzar prestando atención a la naturaleza de la vinculación del MAUSS con el marxismo. Alain Caillé, su máximo responsable desde 1981, al describir la trayectoria

del mismo, explicaba hace unos años que «todos aquellos que han sido, desde los orígenes hasta hoy, sus principales sostenedores y animadores, tenían un pasado marxista». Y precisaba: «De un marxismo no grupuscular, a menudo más académico que propiamente militante, un marxismo de cátedra, pero, en cualquier caso, un pasado marxista»¹. Para él, la evolución del colectivo significaba una ruptura definitiva con el marxismo institucional, pero manteniendo, al mismo tiempo, alguna forma de fidelidad a los ideales marxistas que habían compartido sus integrantes.

En el momento de producirse el encuentro, Castoriadis representa un horizonte intelectual completamente alejado del marxismo. Aparentemente, la posición del MAUSS no es tan tajante. Para Caillé, «aunque Marx no haya sido citado ni especialmente comentado en sus páginas, [...] lo que caracteriza la experiencia del MAUSS [...] es su reticencia a cortar bruscamente los puentes con las aspiraciones marxianas centrales, su rechazo a tirar por la borda al bebé de la experiencia radical —o, más bien, la esperanza de una cierta radicalidad— con las sucias aguas del totalitarismo».

Esa descripción de la relación del MAUSS con la tradición marxista exige alguna matización. Caillé señala, para precisar la filiación, que «el marxismo inspirador del MAUSS era un marxismo seriamente revisado y corregido tanto por la tradición de pensamiento que se desarrolló vía Claude Lefort y Cornelius Castoriadis a partir de *Socialisme ou Barbarie*, hasta *Textures*, y después *Libre*, con Marcel Gauchet y Pierre Clastres, por los destellos de la Internacional Situacionista y de Jean Baudrillard, así como por el socialismo humanista y la heterodoxia histórica de Karl Polanyi». Conviene señalar

1. Todos los fragmentos de Alain Caillé citados en esta introducción proceden del texto *De Marx à MAUSS sans passer par Maurras*, t. 1, bajo la dirección de Michel Valakoulis y Jean-Marie Vincent, L'Harmattan, «Futur antérieur», Paris, 1997.

que Castoriadis, a partir de 1946, y durante los primeros años de *Socialisme ou Barbarie*, representaba, sin duda, «un marxismo seriamente revisado y corregido», aunque muy pronto puso en cuestión los postulados racionalistas y deterministas del materialismo histórico, desarrollando de esta forma un pensamiento que ya no se situaba en el horizonte de Marx ni del marxismo, ni siquiera del heterodoxo.

Esta filiación marxista podría pasar desapercibida, y las críticas desarrolladas por el MAUSS contra el utilitarismo, la axiomática del interés o la explicación de la práctica social por los intereses económicos *racionales*, imperante en las ciencias sociales desde la década de los setenta, únicamente arrojarían, de acuerdo con Caillé, «una duda profunda sobre todo lo que subsiste de utilitarismo en el seno del marxismo y, más específicamente, sobre la explicación de la historia mediante la única realidad de los intereses materiales y económicos».

Caillé considera que existe un antagonismo que atraviesa el marxismo entre dos formas de interpretar la historia en general y la historia económica en particular². Esta crítica del marxismo *ortodoxo*, aunque pretenda ser fiel a la inspiración original del marxismo, recuerda las numerosas considera-

2. «La primera, que constituye la armadura del materialismo histórico canonizado, pasa por el desarrollo de un evolucionismo grosero y lineal para el cual los modos de producción se suceden en un orden riguroso hasta llegar necesariamente al capitalismo, presentado como momento de la revelación de la realidad de los intereses materiales egoístas y, por lo tanto, como verdad de la historia. Bajo esta óptica, si el socialismo aparece como un *modo de producción superior*, es únicamente por la capacidad instrumental superior, por la racionalidad que se supone que adquiere al otorgar prioridad al interés público sobre el privado gracias a la estatalización de la economía. El segundo modo de lectura, aquel que el MAUSS ha privilegiado, incluso contra el marxismo economicista rampante de la escuela de los Anales, apoyándose sobre todo en Karl Polanyi, es el que apunta, al contrario, a la singularidad histórica inaudita de la economía capitalista en relación con la historia universal y la dimensión relativamente reciente y efímera no solamente del capital sino también de las *categorías mercantiles*. Desde esta óptica Marx se encuentra, en el fondo, bastante próximo a Max Weber.»

ciones que Castoriadis desarrollaba en 1964 en *Marxismo y teoría revolucionaria*³, donde mostraba que, a despecho de bellas fórmulas como que *la emancipación de los trabajadores será obra de los trabajadores mismos*, el marxismo había hecho suya la concepción burguesa de la historia y de la sociedad. Según Castoriadis, la representación marxista de la historia sólo podía aplicarse a «lo que sucedió durante unos siglos sobre una estrecha franja de tierra que rodea el Atlántico Norte»⁴. Para él, una teoría que pretende explicar la historia de las sociedades humanas por el desarrollo de las fuerzas productivas no habla de la historia en general, no habla más que de la historia del capitalismo⁵.

Las consideraciones anteriores nos parece que atestiguan, si no una perfecta identidad de puntos de vista, al menos una vecindad muy próxima en la percepción de los problemas entre Castoriadis y los investigadores *mausistas*, ya sean antropólogos, economistas o sociólogos. Esta proximidad no excluye la existencia de serios desacuerdos, que se expresan

3. *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. 1: *Marxismo y teoría revolucionaria*, Tusquets, Barcelona, 1983.

4. *Ibid.*, p. 50.

5. «Decir, en efecto, que los hombres siempre buscaron el mayor desarrollo posible de las fuerzas productivas, y que no encontraron otro obstáculo que el estado de la técnica; o que las sociedades siempre estuvieron *objetivamente* dominadas por esta tendencia, y dispuestas en función de ella, es extrapolar abusivamente al conjunto de la historia las motivaciones y los valores, el movimiento y la disposición de la sociedad actual —más exactamente, de la mitad capitalista de la sociedad actual—. La idea de que el sentido de la vida consiste en la acumulación y la conservación de las riquezas, sería locura para los indios kwakiutl, que amasan riquezas para poder destruirlas; la idea de buscar el poder y el mando sería locura para los indios zuñi, entre los cuales, para convertir a alguien en jefe de la tribu, hay que apalearle hasta que acepta. Hay *marxistas* miopes que ríen sarcásticamente cuando se citan ejemplos que ellos consideran como curiosidades etnológicas. Pero si alguna curiosidad etnológica hay en este asunto, son precisamente esos *revolucionarios* que erigieron la mentalidad capitalista en contenido eterno de una naturaleza humana idéntica en todas partes [...]» (*ibid.*, pp. 45-46).

en el texto, transcripción de la discusión entre Castoriadis y los miembros del MAUSS.

Por otra parte, estos desacuerdos también recorrían el MAUSS. Así lo recordaba Jean-Luc Boilleau, a propósito de otro debate, resaltando que no se trata de ninguna manera de un *grupo monolítico*. En mayo de 1991 la asociación de amigos de la librería Sauramps, la gran librería universitaria de Montpellier, organizó en esta ciudad un coloquio alrededor de tres grandes temas: «¿La democracia como violencia?», «¿El fin de la historia?» y «¿El Este, otra Europa?»⁶. La elección de los temas estaba, por supuesto, ligada a los interrogantes suscitados, después de la caída del muro de Berlín, por el futuro de un régimen —«el más duro y el más frágil de los regímenes», había dicho Castoriadis en 1982⁷— que Gorbachov todavía quería salvar mediante reformas, pero cuya dinámica ya no podía controlar. En el ambiente de aquel momento pesaba la reciente publicación de un texto de Francis Fukuyama, para quien «las transformaciones que se llevan a cabo actualmente en los países del Este, esta aparente evaporación de los regímenes comunistas, no significan sólo el fin del comunismo, sino, esencialmente, el fin de la historia misma; estas transformaciones implicarán la asunción consciente por la humanidad de que no hay un más allá de la sociedad presente»⁸. La conocida conclusión de Fukuyama es que la sociedad presente, la sociedad industrial, capitalista y

6. Las intervenciones del debate sobre el *fin de la historia*, en el que participaron Cornelius Castoriadis, Edgar Morin y Jean-Luc Boilleau, fueron publicadas en la obra colectiva *De la fin de l'histoire*, Éditions du Félin, Paris, 1992.

7. Esa afirmación de Castoriadis es, de hecho, el título original de una entrevista con Paul Thibaud, publicada en *Esprit* (marzo de 1982), y recogida en *Les Carrefours du labyrinthe 2. Domaines de l'homme*, Seuil, Paris, 1986.

8. El artículo de Fukuyama «The End of History» se publicó en 1989 en *The National Interest* 16. Fukuyama desarrolló posteriormente esas ideas en el libro *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona, 1992.

mercantil que constituye nuestra modernidad es el horizonte definitivo de la historia. Recuerdo perfectamente el resumen que Jean-Claude Michéa, persona muy próxima al MAUSS, hizo del debate. Aunque él también haya pasado por el marxismo, no se contentaba con *desempolvar la crítica marxista* o rehabilitar una versión *heterodoxa* del marxismo. Michéa destacaba la necesidad de no cegarse sobre «lo que hay de *fundamentalmente común* —a partir de Saint-Simon— entre los imaginarios del comunismo, del socialismo y del capitalismo: la creencia casi religiosa en la necesidad, y en la posibilidad, de un desarrollo infinito de la gran industria». La creencia en la posibilidad ilimitada del desarrollo material constituye el sustrato de toda la filosofía de la historia predominante en la sociedad moderna, cuyos paradigmas centrales son la fe en las leyes de la economía y en la posibilidad del crecimiento ilimitado de la explotación de los recursos de la naturaleza.

La intervención de Castoriadis en Montpellier nos remite directamente a las cuestiones que van a debatirse en el encuentro con el MAUSS, y que versan sobre la democracia y sobre el privilegio histórico de las sociedades donde ésta ha aparecido. «Todas las culturas han creado, fuera de lo conjuntista-identitario, obras magníficas, pero por lo que respecta a la libertad humana, sólo hay dos culturas, como dos grandes flores surgidas en este sangriento campo de batalla, donde algo decisivo fue creado: la Grecia antigua y la Europa occidental. Esta segunda flor quizá está en camino de marchitarse, quizá dependa de nosotros que no se marchite definitivamente, pero, finalmente, no hay ninguna garantía de que, si efectivamente se marchita, vaya a surgir más tarde una tercera flor, de colores aún más bellos»⁹.

Nada es más ajeno al pensamiento marxista que tales consideraciones. En *La institución imaginaria de la sociedad*, ya había escrito Castoriadis que «los atenienses no encontra-

9. *De la fin de l'histoire*, cit., p. 71.

ron la democracia entre otras flores salvajes que crecían en la Pnyx»¹⁰ y que, por tanto, la democracia no viene dada por la naturaleza, ni por el desarrollo dialéctico de las relaciones sociales; es una creación histórica, y como tal, aleatoria.

En el pensamiento de Marx, a partir de *La cuestión judía* hasta *El Capital* y la *Crítica del programa de Gotha*, las ideas fundadoras de la democracia moderna son constantemente reducidas al papel de una fraseología jurídica. Constituyen, simplemente, las condiciones formales que hacen posible la generalización del intercambio comercial. Una mercancía puede venderse y comprarse sólo si su actual detentador, así como el adquiriente al que será transmitida, son sujetos jurídicos libres, que disponen de un mismo *ius utendi, fruendi et abutendi* sobre la cosa que se transmiten. En tanto que el sector mercantil permanezca enclavado en una sociedad feudal o *asiática*, la libertad y la igualdad formal de los actores económicos no se erigen en principios *naturales*, eternos y universales, de la organización social. Pero en la sociedad capitalista moderna, donde todos los productos del trabajo humano, y el trabajo en sí mismo, pasan a ser mercancías, las condiciones jurídicas del intercambio generalizado definen los *derechos naturales, imprescriptibles e inalienables* del ser humano. La ideología democrática sería así la expresión consciente, aparentemente racional, de la necesidad histórica que se cumple en las relaciones sociales de producción, pero disimula el carácter histórico y contingente de la sociedad capitalista, le da la apariencia de una organización *natural*, fundada sobre la *naturaleza humana* y sobre unas leyes *naturales* de la economía. Siguiendo la célebre fórmula de *Miseria de la filosofía*, «hubo historia, pero ya no la hay».

No subestimamos la potencia crítica de una argumentación que continúa siendo útil frente a los discursos ideológicos de las oligarquías liberales, que siguen cubriendo las

10. *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. 1, cit., p. 231.

relaciones de explotación y dominación bajo el manto de Noé de los *valores democráticos* y del *Estado de Derecho*. De nuevo hay que precisar que la explotación no puede ser pensada en el marco de una pretendida ciencia *económica*¹¹.

De todas formas, esta reducción de los principios democráticos a la ideología de la clase burguesa desconoce la realidad de las libertades fundamentales que no tienen nada que ver con la libertad de comercio, como la libertad para comunicar las opiniones, libertad que sólo se puede gozar si todos gozan de ella. Si la libertad del individuo egoísta y utilitarista *se detiene* donde comienza la libertad de los otros, la libertad del ciudadano «*comienza* donde comienza la libertad de los otros»¹².

Sobre esto, en lo esencial, Castoriadis y el MAUSS parecen estar de acuerdo. Pero, en la discusión, Alain Caillé retomará contra Castoriadis el argumento que éste había opuesto al marxismo. Si Marx pudo reducir la historia universal a un esquema del que se desprende la historia reciente del capitalismo occidental, ¿escapa realmente Castoriadis del heleno-centrismo o del euro-centrismo, al presentar la democracia como una creación greco-occidental? ¿No ignora (a pesar de las preciosas observaciones de Pierre Clastres y las inesperadas de Jean Baechler) el carácter democrático de sociedades arcaicas que

11. «La explotación es una idea *política*: presupone que es posible otra sociedad y afirma que la sociedad presente es injusta. Si se acepta la sociedad tal como es, todos los *gastos* (las *categorías* de gastos) que se producen en ella están necesariamente determinados por su estructura y son necesarios para su continuación: la alimentación de los obreros al igual que la policía, las prisiones, etc. Si la sociedad debe existir y funcionar como sociedad capitalista, *la ley y el orden* son *inputs* tan (si no más) necesarios para la fabricación del producto total como la fuerza de trabajo. No hay *economía* egipcia sin sacerdotes y sin faraón. Si un campesino o esclavo egipcio hubiera pensado que el faraón y los sacerdotes le *explotaban*, ello habría significado que habría concebido la posibilidad de una institución distinta de la sociedad, y juzgado a esta última preferible» (C. Castoriadis, *Ante la guerra. Las realidades*, Tusquets, Barcelona, 1986, pp. 222-223).

12. *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. 1, cit., p. 158.

supieron rechazar la emergencia de un poder separado, así como la escisión de la sociedad en clases sociales antagonistas?

Esta objeción supone que la democracia se define por procedimientos tales como la elección o el sorteo, a los cuales recurrieron, naturalmente, las sociedades donde la sede del poder permanece indeterminada, donde existe un lugar vacío, como en el ágora griega, donde cada uno, por turno, podía tomar la palabra. Como lo demuestra Jean-Pierre Vernant, ésas fueron las condiciones en las que se constituyó la democracia en Grecia, cuando aquello que está *en medio* de la ciudad y de la vida social no es el palacio de un rey, como en Cnosos, sino la plaza pública¹³. Estas condiciones, ¿son *necesarias y suficientes*? ¿Serían suficientes para que la democracia brotara como una flor primaveral? Recordemos que, para los griegos, la institución más democrática, que era el sorteo, fue percibida en un primer momento como un medio para dejar la decisión en las manos de los dioses, cuando los humanos no osaban decidir por ellos mismos. Pero si, con toda la razón, pensamos que los griegos crearon la democracia, es porque tomaron sobre sí la responsabilidad de dotarse de leyes que no les habían dictado ni los dioses, ni el destino, ni siquiera la naturaleza.

Esto no lo podemos encontrar en las sociedades primitivas, asentadas en una completa heteronomía¹⁴. La demo-

13. *Los orígenes del pensamiento griego*, Paidós, Barcelona, 1993.

14. «La heteronomía se halla en las sociedades primitivas; de hecho, en todas las sociedades primitivas, *aunque no se pueda* propiamente hablar de una división entre *capas sociales* dominantes y dominadas en este tipo de sociedad. ¿Qué es la heteronomía, pues, en una sociedad primitiva? Es que la gente crea firmemente (y sólo pueda creer) que la ley, las instituciones de su sociedad, les han sido dadas una vez por todas por algún otro: los espíritus, los ancestros, los dioses o cualquier otro, y que no son (y no podrían serlo) su propia obra [...]» (C. Castoriadis, «Psychanalyse et société I», en *Íd., Domaines de l'homme*, Seuil, Paris, 1986, p. 43). Este texto no fue incluido en la incompleta edición en castellano de *Los dominios de hombre: Las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, Barcelona, 1988.

cracia no puede reducirse a la indeterminación del lugar en donde se establece el poder legítimo —y la legitimidad del poder— pues tal indeterminación define solamente a la *sociedad abierta*, en el sentido de Karl Popper, es decir, la sociedad liberal, que, en efecto, preferimos al fascismo y al estalinismo, pero que es distinta de la democracia.

En el debate con el MAUSS, Castoriadis rechaza definir la democracia por la indeterminación, término que deja a Claude Lefort, y recuerda que, por su parte, él habla de creación.

Castoriadis, hay que volver a decirlo, insiste en que la democracia es una creación histórica del mundo greco-occidental, lo que no quiere decir que le pertenezca como un bien privativo. Al contrario, a partir del momento en que adoptamos los valores democráticos, aquellos valores de una sociedad donde, como decía Rousseau, «la obediencia a la ley que nos hemos prescrito es libertad», los establecemos como valores universales, queremos que reinen en toda sociedad, pero no podemos creerlos *naturales*, en el mismo sentido en que la ley de la gravedad es natural. Al crear estos valores, los greco-occidentales legislaron para todos, pues no se trata del etnocentrismo imperial mediante el cual se ha pretendido imponer la *civilización* a los pueblos *bárbaros*.

En primer lugar, porque los griegos, en la época clásica, jamás creyeron que ellos fueran más civilizados que los persas o los egipcios, a los que, ciertamente, llamaban *bárbaros*. Pero esta palabra, que aparece en Heródoto, estaba tan lejos de tener un significado peyorativo que Plutarco, mucho tiempo después, escribiría un ensayo «sobre la malignidad de Heródoto», al que acusa de parcialidad a favor de los bárbaros. Tuvo que llegar la época romana para que la palabra «bárbaro», aplicada a los pueblos que vivían más allá de los *limes* del imperio romano, tome el sentido que más tarde, a partir del siglo XVI, proporcionará un pretexto a la expansión colonial del mundo occidental —es lo que cree denunciar la *intelligentsia* progresista cuando repite, siguien-

do a Lévi-Strauss, que «en principio, el bárbaro es el hombre que cree en la barbarie»—. Pero el propio Lévi-Strauss, en una nota adjunta a la reedición de *Raza e historia* de su libro *Antropología estructural*¹⁵, reconoce la incoherencia lógica de esta frase paradójica donde «el hombre que cree en la barbarie» es calificado de bárbaro por alguien que pretende que no se debe creer en la barbarie. Absurdo que supo evitar Montaigne, en un texto donde denunciaba el etnocentrismo europeo, sin caer en la trampa del relativismo cultural¹⁶. Montaigne no cuestiona la existencia de la barbarie, se contenta con observar que la conducta de los europeos es todavía más bárbara que la de los caníbales, que, efectivamente, son bárbaros, «si consideramos las normas de la razón, mas no si nos consideramos a nosotros mismos, que los superamos en toda clase de barbarie»¹⁷, lo que implica la referencia a los valores universales, en nombre de los cuales un europeo puede condenar la barbarie de sus compatriotas y hacer justicia a los pueblos colonizados, porque la palabra *bárbaro* no debe calificar a un pueblo en tanto que tal, sino a una manera de actuar, agresiva y cruel.

Estos valores universales no se confunden con los valores de nuestra cultura, son universales porque no nos pertenecen, y porque cualquier ser humano, en cualquier otra cultura, tiene el derecho de hacerlos suyos. No son «europeos» o «greco-occidentales», en la medida en que Europa no designa «ni una entidad geográfica ni una entidad étnica»¹⁸.

15. Siglo XXI, México, 1979.

16. «Estimo [escribía en su ensayo *De los caníbales*], que hay mayor barbarie en el hecho de comer un hombre vivo que en comerlo muerto, en desgarrar con torturas y tormentos un cuerpo sensible aún, asarlo poco a poco, dárselo a los perros y a los cerdos para que lo muerdan y despedacen [...], que en asarlo y comerlo después de muerto» (Michel de Montaigne, *Ensayos I*, Cátedra, Madrid, 2001, p. 272).

17. *Ibid.*, p. 273.

18. Así lo explica Castoriadis en un texto de 1983, «Quelle Europe?»

Europa, en este sentido, es la sociedad que se quiere autónoma, y no puede querer imponer su autonomía a los seres humanos o a los pueblos que quisieran ser heterónomos. Los pueblos no aman a los misioneros armados, no se trata de «resolver por las armas los litigios con los pueblos que siguen diciendo que hay que lapidar a las adúlteras y cortar las manos a los ladrones, etc.»¹⁹. La autonomía, declara Castoriadis en otro texto, se propaga «como un virus o un veneno»; ejerce una «contaminación liberadora» que podrá «corroer» las significaciones «fundamentalmente religiosas» que dominan, entre otras, las culturas islámicas²⁰.

La única auténtica *superioridad* de las sociedades laicas y democráticas es la posibilidad, que debe ser permanentemente reivindicada, de preguntarnos si nuestras leyes son justas, o si debemos cambiarlas. Ese rasgo contingente es el más universalizable de todos los que constituyen el imaginario de la llamada democracia occidental. En cambio, precisamente, tal interrogación carece de sentido en una sociedad en donde se imagina, porque así está instituido, que las leyes han sido dictadas por un dios y están establecidas para siempre²¹.

quelles menaces? quelle défense?», incluido en *Domaines de l'homme*, cit., pp. 106-107. (El texto referido no fue incluido en la edición en castellano anteriormente citada.) Asimismo, indica: «Uno de los momentos más importantes de la creación europea se sitúa en Nueva Inglaterra, a finales del siglo XVIII —y sus efectos permanecen vivos— [...] Japón, los disidentes del muro de Pekín, millones de personas diseminadas por todo el planeta le pertenecen. En cambio, la Sudáfrica blanca, no».

19. *De la ecología a la autonomía*, Mascarón, Barcelona, 1982, p. 84.

20. *El ascenso de la insignificancia*, Cátedra, Madrid, 1998, p. 176.

21. Para Castoriadis la creencia en leyes divinas representa la forma más evidente de heteronomía instituida. *Las leyes de la historia* o las *leyes de la naturaleza* son, para él, variantes del mismo tipo de alienación, propia de toda sociedad donde prevalece la idea —la creación imaginaria instituida— de que las leyes han sido dictadas por instancias externas a la propia sociedad y por tanto son irrevocables e imperecederas.

DEMOCRACIA Y RELATIVISMO DEBATE CON EL MAUSS

LA RELATIVIDAD DEL RELATIVISMO

Cornelius Castoriadis: Debo confesar una debilidad personal con respecto a esta discusión, y es que he seguido sus publicaciones pero, sin duda, sin la suficiente diligencia y cuidado. Espero que no se me tenga en cuenta y, si en alguna ocasión demuestro una falta de información vergonzosa en relación con sus posiciones o las presento de modo inexacto —lo cual, a decir verdad, espero que no ocurra—, será involuntariamente.

Alain Caillé me consultó sobre cómo preparar esta reunión. Le dije que para evitar una exposición introductoria siempre demasiado pesada —al menos para el público—, lo mejor sería que me remitiera una serie de preguntas, y eso es lo que ha hecho.

La carta que me envió constaba de dos partes. La primera no es del todo una pregunta; pide mi opinión sobre el MAUSS [*Castoriadis* lee la carta]: «[...] y —dice Alain Caillé— con esa intención invitamos a Claude Lefort, quien releyendo algunos textos publicados en el MAUSS con vistas a reeditar un breve artículo de celebración de nuestro décimo aniversario, sintió una gran distancia respecto de algunas de nuestras propuestas, sobre todo las de mi amigo Serge Latouche. Como, según él, hace falta mucho tiempo y páginas para explicar las razones de su desacuerdo, le he invitado a venir y a formularlas ante el grupo informal del MAUSS. Usted podría continuar, quizás, este primer debate, del que

creo tiene conocimiento, y esto daría paso a las preguntas que podríamos plantearle». Después vienen otras cuestiones...

Para comenzar, querría decir dos palabras. En primer lugar, simpatizo mucho con el MAUSS. Simpatizo con lo que hacen y con su espíritu crítico. Pero me parecería un tanto arriesgado emitir un juicio sobre ustedes.

Hay algo de lo que discrepo, y son los límites que establecerían o que establecen a la idea, a la *significación* del «don» como medio¹. Como medio, sí, pero quizás también como finalidad de una institución de la sociedad. Porque, al mismo tiempo, la mayoría de ustedes —y en cualquier caso Caillé en el resto de su carta— parecen defender firmemente la idea del mercado. Volveremos sobre esta discusión. Creo que hay algo que no es completamente *homogéneo*. Sería necesario intentar *delimitar* cuáles son las esferas del mercado y cuáles las esferas del «don», y quizás después —pero preferiría que lo hagamos a continuación— habría que intentar profundizar, criticar un tanto la idea de «don». Volveré sobre esto.

He leído el texto que les envió Lefort y sobre el que piden mi opinión². De hecho, no tengo gran cosa que decir

1. Castoriadis hace referencia al «Ensayo sobre el don. Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas», de Marcel Mauss, que ha desempeñado un papel muy importante en la reflexión del MAUSS. (En M. Mauss, *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid, 1971.)

2. C. Lefort, «Réflexions sur le projet du MAUSS»: *Revue du MAUSS semestrielle* 2 (segundo semestre de 1993), pp. 71-79. En este texto, Claude Lefort empieza expresando su simpatía por el MAUSS y recordando que «hace más de veinticinco años que he entablado una relación intelectual amistosa con Alain Caillé. Si mal no recuerdo, fue en 1966 cuando le pedí que se reuniera conmigo en la Universidad de Caen, donde desde hacía poco tiempo se le había encargado la docencia de sociología. Allí trabajamos, en perfecta armonía, durante algunos años. Yo admiraba la amplitud de su curiosidad, que le llevaba a interesarse tanto por la filosofía como por la economía política; apreciaba su irreverencia natural con respecto a los doctores de sociología de la época. [...] El proyecto del MAUSS por fuerza tenía que suscitar mi interés, aunque sólo fuera porque Caillé estaba en su

al respecto. Porque pienso, para hablar con total franqueza —como tengo por costumbre, es mi forma de ser—, que en Lefort hay una apología de la democracia en general, una teoría de la democracia, si se quiere (después diré algo sobre mi propia posición), pero lo que yo *no veo*, a pesar de la nota a pie de página que han añadido a su texto, es que en éste haya la menor crítica a la sociedad contemporánea. Lo digo de modo tajante, y a decir verdad lo he comprobado con desagradable sorpresa. Hay frases del tipo: «No crean que soy un partidario incondicional de la modernidad o de la sociedad contemporánea», pero ¿hay algún partidario incondicional de esa sociedad? Ni Balladur lo es, ya que dice: «Es necesario un cambio». ¿Pero esto qué quiere decir? ¿Cuál es el reproche que se le hace a la sociedad contemporánea?

A partir del momento en que confrontamos a esa sociedad con sus implicaciones —y sencillamente, por ejemplo, con la idea de lo que es la auténtica democracia—, vemos que hay cosas que no marchan, y esa crítica va más allá de las críticas marxistas tradicionales, etc. Han surgido fenómenos nuevos, fenómenos más que inquietantes, una especie de desmoronamiento, una especie de hundimiento si se quiere —como un edificio del que ceden sus cimientos— de la humanidad occidental contemporánea. Esto se hunde, comienza a inclinarse como la torre de Pisa, pero posiblemente sin la misma resistencia...

Alain Caillé: ¡Irá más deprisa!

C. Castoriadis: Sí, sí, irá más deprisa. Pero no es esto solamente. No se critica la situación contemporánea por razones pragmáticas. Éste es sólo un pequeño aspecto de la

origen. La revista no me ha decepcionado, por muchos motivos. Me parece que abrió un espacio a las investigaciones no sujetas ni al marxismo, ni al estructuralismo, ni al funcionalismo, ni al individualismo metodológico, ni al empirismo dogmático».

cuestión y no el más importante. Se la critica por cuestiones de principios, a saber: ¿qué sociedad es ésta en la cual la principal ocupación de la gente —al menos de aquellos que pueden— es la de enriquecerse, y la de otros sobrevivir y embrutecerse? Aquí radica el problema. El discurso sobre la democracia como indeterminación es bonito —o no, no sé—, pero no me interesa demasiado. En una palabra, hay una situación contemporánea que no se puede aceptar así...

Volveremos sobre esto... No sé si hay comentarios a lo que acabo de decir...

Una voz: ¿No podría entrar un poco más en materia?

C. Castoriadis: Prosigo, pues, elevando un poco la temperatura, la lectura de la carta que me escribió Caillé: «[...] Por otra parte, hablo aquí en nombre propio, debo decirle que siempre he sentido una simpatía por lo que usted escribe y por la claridad», etc., «continúo sobre los tres puntos siguientes. Primero: no comprendo bien cómo concilia su afirmación de que todas las culturas *vienen a ser lo mismo*, con la de que una entre ellas es más igual que las otras, la cultura de la sociedad griega³. Cuestión subsidiaria: ¿en qué

3. Esta formulación, que nos recuerda una célebre frase de Orwell, en *Rebelión en la granja*, puede remitir también a una formulación de Castoriadis en *De la ecología a la autonomía*, donde la singularidad del mundo occidental planteaba un problema: «Pienso que Occidente —o si queréis la historia greco-occidental o europea— tiene una singularidad en la historia universal. Pienso que nuestra historia ha creado algo particular. Como diría otro: todas las culturas son diferentes, pero ésta es más diferente que las demás. [Risas.] Más diferente tanto en el horror como en lo que nos permite hablar aquí esta tarde como estamos hablando. Esta diferencia reside, en primer lugar, en *lo que yo puedo decir*, en *lo que podéis decir* todos aquí, o sea, en *lo que puedo pensar* y en *lo que podéis pensar*. [...] Estamos tan acostumbrados a este tratamiento tan altamente particular y específico que nos olvidamos de él. Y así, la pregunta ¿es justa la ley? nos parece natural. Olvidamos que hemos sido fabricados socialmente en función de una tra-

medida la cultura occidental moderna es su legítima heredera y tendría derecho también ella a ser más igual que las otras? Esto conduce directamente al primer debate sobre el tercermundismo heideggeriano-izquierdista de mi amigo Serge [Latouche]». [Risas.]

Creo que la temperatura empieza a subir. [Risas.] Pero la temperatura aumenta también por otra razón: porque me siento un poco molesto. Porque —vuelven otra vez las acusaciones de helenocentrismo—, en primer lugar, yo no hablo exclusivamente de la sociedad *griega*, hablo del movimiento de autonomía dentro del segmento de la historia universal que supone el segmento griego-occidental. No se trata *solamente* de Grecia. Se trata, *sin duda*, también de Europa occidental a partir de cierto momento, probablemente de los siglos XI o XII. En segundo lugar, siempre me he tomado *la molestia* de afirmar que no considero que la cultura griega o, por supuesto, la cultura occidental, incluso en lo mejor de ellas mismas, sean un *modelo* para el resto de la humanidad o para nosotros mismos en el futuro. Simplemente digo que ahí se encuentra el principio de algo, el *germen* de algo⁴. ¿Cuál es este germen? Sencillamente, para referirnos a su expresión

dición secular, de dos milenios y medio; por eso la pregunta anterior tiene para nosotros un sentido. (Pregunta, os lo recuerdo, que es la condición previa a cualquier actividad política verdadera.) Olvidamos que esta misma pregunta *no tiene ningún sentido* para alguien que cree realmente en la Biblia o en el Corán. Más aún: para él esta pregunta es infundable e inconcebible, incluso *mentalmente*» (*De la ecología a la autonomía*, Mascarón, Barcelona, 1982, pp. 79-80). Como se observa, Castoriadis no sitúa a las culturas en una escala graduada donde éstas aparecen iguales o desiguales.

4. Particularmente en «La *polis* griega y la creación de la democracia», en *Los dominios del hombre: Las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, Barcelona, 1988, p. 99: «Grecia es el *locus* histórico-social donde se creó la democracia y la filosofía y donde, por consiguiente, están nuestros propios orígenes. En la medida en que el sentido y el vigor de esta creación no están agotados —y yo estoy profundamente convencido de que no lo están—, Grecia es para nosotros un *germen*, no un 'modelo' ni un ejemplar entre otros, sino un germen».

más simple: la puesta en cuestión de sí misma. Y es lo que hemos hecho y lo que estamos haciendo hoy. La pregunta de Caillé: «¿No es usted un euro-centrista?», es una pregunta euro-centrista. Es una pregunta que es posible en *Europa*, pero no creo que alguien en *Teherán* pregunte al ayatolá Jomeini si se siente irano-centrista o islamo-centrista. Es algo que se da por supuesto. Esta crítica de sí mismo comienza en Grecia. Es cuando Heródoto dice que los persas son infinitamente mejores que los griegos y que los egipcios son más sabios y sensatos que los griegos. Se vuelve a dar en Occidente a partir, al menos, del siglo XVI, con Las Casas, Montaigne, después Swift, Montesquieu, después la Ilustración, etc. Por ejemplo, con las *Cartas persas*... Este ponerse a sí mismo en duda, en cuestión, es para mí lo esencial de la aportación de la antigua Grecia, que continúa más tarde en Occidente. Es lo que permite, por ejemplo, que exista un movimiento político, que exista la *verdadera política* y no lo político, como se dice ahora de una forma que encuentro un tanto estúpida.

LO POLÍTICO Y LA POLÍTICA

Lo político es lo que concierne al poder en una sociedad. Siempre ha habido y siempre habrá poder —poder en el sentido de *decisiones colectivas* que toman un carácter obligatorio, sancionándose de una u otra manera el hecho de que no se respeten, como es el caso de «¡No matarás!»—. A menos que creamos en la mala utopía marxista-anarquista de que un día los individuos actuarán espontáneamente de forma social y que no hará falta ninguna coacción, etc.; y donde, incluso, no hará falta tomar decisión colectiva alguna. Marx habla, por ejemplo, de la planificación racional de los intercambios de las personas entre sí y con la naturaleza. ¿Quiénes se ocupan de esta planificación racional? Las personas. ¿Estarán milagrosamente todas de acuerdo? No.

Quizás habrá una minoría, o varias. ¿Tendrán que aceptar a la mayoría o no? ¿O cada una se instalará en una fracción de un continente y aplicará su propio plan? No se ve muy bien qué sentido pueda tener eso.

Se tomarán, por supuesto, decisiones colectivas. Estas decisiones se impondrán a todo el mundo, lo que no quiere decir que deba haber *un Estado*, pero sí que deberá existir *un poder*. Pero este poder *siempre ha existido* —tanto en la tribu primitiva, en la tribu de la que habla Pierre Clastres⁵, en las planicies de Birmania, en China, de eso habla Confucio, etc.—. ¿Y de qué se trata? Se trata de la discusión sobre cuáles son los mejores medios para *administrar* un poder *existente*. Son los consejos dirigidos a los gobernantes —el buen emperador es aquel del cual se habla lo menos posible, como se dice en el *Tao Te Ching*—. Eso es lo político; pero no es eso lo que nos interesa.

En cambio, la aportación del mundo griego y del mundo occidental es la política. La política como actividad colectiva que quiere ser lúcida y consciente, y que cuestiona las instituciones existentes de la sociedad. Puede ser que las cuestione para confirmarlas, pero las cuestiona; sin embargo, en el marco del imperio faraónico, del imperio maya o inca, azteca o chino, o en el reino de Baïbar en las Indias, podía cuestionarse si había o no que declarar *tal* guerra, si había o no que aumentar los impuestos, la carga a los campesinos, etc., pero *en absoluto poner en cuestión la institución existente de la sociedad*. He aquí el privilegio, *el único*, de la cultura, digamos ahora occidental —no hablemos más de la griega—, y eso es lo que hoy nos interesa. Y es que se pone en cuestión y se reconoce como *una* cultura entre otras; situación *paradójica*, ya que afirmamos que todas las culturas son iguales, pero es obligado constatar, en una primera aproximación —una

5. Cf. P. Clastres, *La sociedad contra el Estado*, Monte Ávila, Caracas, 1978; e *Investigaciones en antropología política*, Gedisa, Barcelona, 1981.

primera etapa si quieren— que *entre todas estas culturas, una sola* reconoce esta igualdad de las culturas; las otras no la reconocen. Éste es el problema. Que plantea cuestiones políticas y puede llegar a plantear cuestiones *prácticas*.

No hay que decir que la situación actual no sea buena: la situación es catastrófica. Por el momento, todas las puertas parecen cerrarse. Y no es porque hoy nadie proponga soluciones. Hace diez, quince años, por ejemplo, el coronel Gadhafi —del que se decía: «está loco»; puede ser...— declaraba que la bifurcación catastrófica de la historia universal se produjo cuando Carlos Martel detuvo la expansión árabe en Poitiers, y que lo que verdaderamente habría que hacer sería islamizar Europa... Si se quiere ser islamizado, está muy bien, pero ¿y si no se quiere?, ¿qué hacer? Ya saben que se habla ahora constantemente del derecho de injerencia. En el *Le Monde* de ayer pudimos leer la denuncia de una misión cristiana italiana en Sudán: el gobierno islamista de este país, después de haberlos azotado, había torturado, crucificado y ejecutado a cuatro cristianos, que eran algo así como jefes de tribu. No sé si habría que poner en marcha el derecho de injerencia —de todas formas no se hará—; pero ¿deberíamos abstenernos y no *denunciar* esos actos, so pretexto de que las culturas son iguales, mientras que no renunciaríamos y no renunciarnos a denunciar el mantenimiento de la pena de muerte en los Estados Unidos, por ejemplo? He aquí un problema intelectual, aunque no sé si es en este caso la palabra adecuada..., y, al mismo tiempo, una paradoja. Pero hay que afrontarlos. Y un problema práctico del que, por ahora, nos salvamos, pero tal vez no ocurra siempre así, y eso puede plantear problemas muy graves. La cuestión que subyace es: ¿en qué medida la cultura occidental moderna es la heredera legítima de la cultura griega y, por lo tanto, tendría derecho a ser «más igual» que las otras?

Ya he contestado en parte; es decir, pienso que actualmente, incluso en medio de este deterioro, de este descala-

bro, la cultura occidental es más o menos la única *en el seno* de la cual puede ejercerse una contestación y un cuestionamiento de las instituciones existentes... algo que, diría, no le cataloga inmediatamente a uno como agente de Satán, herético, traidor a la tribu, a la sociedad, etc. ¿En qué medida es esta cultura la heredera legítima de la cultura griega? La pregunta no tiene gran interés en la discusión de ahora, y además la respuesta no puede ser sencilla. Por un lado, hay partes muy importantes de la cultura griega que han sido abandonadas, y esto es lamentable. Pero por otro, otras han sido abandonadas y no podemos sino alegrarnos; por ejemplo, la esclavitud, o la situación de las mujeres.

Sobre el problema de la laicidad —que, por otra parte, en el mundo moderno no es una cuestión resuelta—, los griegos tenían una actitud muy rara con respecto a la religión. La religión era una religión cívica, un apéndice del Estado, no el Estado un apéndice de la religión. Sea como fuere, hay que reconocer que hoy existe una apertura intelectual todavía mayor que en Grecia. Pero esta cuestión no tiene un interés práctico inmediato, incluso si el interés filosófico es muy grande e incluso si se tuviera razón cuando se dice que en la historia del pensamiento filosófico se ha producido un desvío, una *tangente* en relación con el primer pensamiento griego. Esta tangente, este desvío, se encuentra ya en Platón —lo que conducirá, digamos, para ir rápido, a distintos tipos de «racionalismo», etc., que se manifestarán tanto en el plano filosófico, intelectual, como en el plano práctico—. Pero para que se manifiesten es necesaria otra cosa que no estaba ahí, ni siquiera en Platón. Y después de Platón vino Aristóteles, que es ya otra cosa... Pero es una cuestión complicada. Bueno, más vale que acabe sobre este punto...

A. Caillé: Gracias. Creo que ya hay un montón de preguntas. ¿Podemos comenzar un primer debate sobre lo dicho? [*Silencio.*] Ya que nadie se anima, vuelvo a tomar la pa-

labra, porque continúo insatisfecho y perplejo; en el fondo, me parece que usted, por un lado, defiende una posición que yo calificaría de hiperrelativista —aunque en estos momentos no lo haya hecho—, cuando afirma que las sociedades proceden todas de una misma arbitrariedad, del imaginario radical instituyente, y que desde este punto de vista es imposible establecer jerarquías y, por lo tanto, tienen todas el mismo valor. Pero, por otra parte, creo que defiende lo que a mí me parece un universalismo muy radical, ya que afirma —y es lo que quisiera cuestionarle— de forma casi incondicional el valor de una dimensión cultural entre todas, y más allá de todas, que es la del autocuestionamiento. Desde este punto de vista, al afirmar este valor incondicional del autocuestionamiento que es, para volver al inicio de su exposición, el valor incondicional de la aceptación de la indeterminación radical de la relación social, al aceptar este valor incondicional, usted dice: este valor sólo se ha realizado en una sociedad, en un cierto período de la historia, en el caso de la sociedad griega, en un momento de la historia de Europa occidental, en los siglos XI-XII [interrupción de Castoriadis: «A partir de...»], efectivamente, a partir de, y en ninguna otra parte. Hay que tomar nota de esta singularidad histórica.

Esto a mí me plantea un problema, con dos facetas. Hay, por un lado, una cuestión de hecho, que podríamos discutir. Creo que tiene razón sobre el asunto de la aceptación de la indeterminación colectiva. Creo que podríamos encontrar, más allá de Occidente, rastros de aceptación de la indeterminación del sujeto individual, como la del budismo, el taoísmo, etc.; pero por lo que respecta al plano estrictamente político, creo que tiene razón. Pero la cuestión que yo le planteo no es, quizá, tanto la cuestión de hecho, sobre la que se podría discutir, como la *cuestión de derecho*. Es imposible, claro está, no valorar, no acordar un valor eminente al autocuestionamiento, a la aceptación de la indeterminación.

A partir del momento en que usted lo acepta —lo cual, por otra parte, estimo por más de un concepto legítimo—, *necesariamente* debe valorar y pensar como «más igual» que las otras, como superior a las otras, la única sociedad en la historia que admite en su seno la aceptación de la indeterminación. Todos sus razonamientos van en ese sentido, como usted lo acaba de decir, ya que demuestra que en todas las otras sociedades —sociedades diferentes a la europea— encontramos prácticas espantosas —habla de la esclavitud, de la situación de las mujeres...—. Aunque parte de la aceptación de todos los valores culturales de todas las sociedades, concluye, sin embargo, con la condena de todos los valores de todas las sociedades, salvo aquellos de la sociedad occidental...

INDETERMINACIÓN Y CREACIÓN

C. *Castoriadis*: En primer lugar, quisiera hacer un comentario sobre la palabra indeterminación. Esta palabra no forma parte de mi vocabulario. La rechazo. Yo hablo de *creación*. Y la creación no es simplemente indeterminación. La indeterminación se da, tal vez, en el mundo cuántico y, sin duda, existe una indeterminación en *todo* universo humano. Pero lo que la democracia acepta no es simplemente la indeterminación. Acepta muchísimo más. Acepta la libertad. Afirma la libertad. Afirma el derecho de la mayoría, afirma, al menos, la igualdad de las opiniones; de otra forma el derecho de la mayoría no tendría ningún sentido... No haría falta contar a los que están a favor y en contra, si Platón tuviera razón y hubiera gente que supiera y otros que no supieran. Y, en un plano más general, en el plano ontológico, lo que define al ser no es la indeterminación, es *la creación de nuevas determinaciones*; y si alguna vez existiera una sociedad según mis deseos, ésta no sería una sociedad de la indeterminación,

sería una sociedad que se *determinaría* de otra forma, *precisamente* de forma que permitiera su propio cuestionamiento, etc. Esto es una creación, es una *ley* de esta sociedad. Para mí, indeterminación no quiere decir nada. Hay que hablar de un imaginario creador, instituyente, es decir, *determinante*, precisamente. Y esto es hablar de filosofía...

Bajo *este aspecto*, desde el punto de vista de la filosofía, hablaba antes de una paradoja, paradoja que nos remite esencialmente, quizás, al tránsito de la filosofía a la política. A partir del momento en el que hablamos de imaginación radical de los individuos y —que es lo que aquí nos interesa— de imaginario instituyente radical *en la historia*, estamos obligados a admitir que todas las sociedades *por igual* proceden de un movimiento de creación de instituciones y de significaciones.

Tenemos las creaciones de los mayas y de los aztecas, las de los egipcios, las de los griegos, las de los italianos de los siglos XIII y XIV, etc., y las nuestras de hoy o las de los chinos, poco importa. A este respecto, en el plano filosófico rechazo los determinismos históricos y *rechazo igualmente*, por ejemplo, una filosofía de la historia de tipo hegeliano y su jerarquía de las sociedades que progresan acercándose cada vez más a la Razón, hasta llegar a una sociedad en la que ésta reine. Esto por un lado. Ahora bien, a partir del momento en que el análisis no se limita a considerar la historia —*theoreîn*: teorizar, teorizar en el sentido profundo, fuerte, del término, a observar el desarrollo de la historia humana, a intentar comprenderlo, a intentar comprender las diferentes sociedades—, sino que nos otorgamos además el derecho a tener posiciones políticas —y esto supone ya no solamente ir más allá de la consideración filosófica, sino también de la simple constatación de una equivalencia *prima facie* de todas las sociedades—, entonces comprobamos que tal derecho no es tan evidente.

Lo que a menudo me extraña en estas discusiones —y no

lo digo por ustedes—, es nuestro *provincianismo*. Se habla como si en cualquier época la gente hubiera tomado posiciones políticas, se hubieran dado el derecho a discutir, a criticar a sus sociedades. ¡Es una completa ilusión! ¡Provincianismo en un medio hiperculto! ¡Este derecho existió dos siglos en la Antigüedad y tres en la Edad Moderna! ¡Y no en todos los lugares! Sólo sobre pequeños promontorios, el promontorio griego o el promontorio occidental, europeo, eso es todo. En ningún otro lugar ha existido. Un chino, un indio tradicional, no consideran normal tomar posiciones políticas, juzgar a su sociedad. Por el contrario, les parece incluso *inconcebible*. No disponen del marco intelectual que les permita hacerlo.

Por lo tanto, a partir del momento en que nosotros nos otorgamos este derecho, nos encontramos también en la obligación de preguntarnos: ¿de entre este tipo de sociedades, cuál elegiríamos? ¿Elegiríamos la sociedad islámica? ¿Elegiríamos el imperio romano bajo los Antoninos, la edad dorada (dorada para los que vivían rodeados de oro, claro)? ¿Debemos acaso reinstaurar el imperio de los Antoninos? ¿Y por qué no? ¡Pues no! Pero: ¿por qué? ¿En nombre de qué? Pues precisamente porque, y esto vuelve a ser una paradoja, la cultura en la que nos encontramos nos aporta las herramientas y los medios para tener una postura crítica, mediante la cual *hacemos una elección* sobre..., digamos, los paradigmas históricos presentes o los posibles proyectos —más los proyectos que los paradigmas ya que, como antes decía, no existe modelo—. Existe un proyecto de *autonomía* que tiene su germen en Grecia y en Occidente, pero que sin duda debe ir más allá. En este momento nos situamos como hombres, como seres —*ánthropoi*, no machos— políticos y decimos: estamos *a favor*..., por ejemplo, de los derechos humanos y la igualdad de las mujeres y *en contra*..., por ejemplo, de la infibulación vaginal y la ablación del clítoris. Estamos en contra. Yo, al menos, estoy en contra.

Entonces ¿dónde está la contradicción? *Jamás* he dicho

que desde el punto de vista de una elección política todas las culturas sean equivalentes, que... la cultura esclavista de los estados del sur americanos, tan idílicamente descrita por la señora Mitchell en *Lo que el viento se llevó*, por ejemplo, sea tan válida, desde el punto de vista político, como cualquier otra cultura. Sencillamente, no es cierto.

No sé si esto les satisface...

Chantal Mouffe: En relación con lo que acaba de decir: ¿cuáles serían las condiciones de universalidad de estos valores, de la autocrítica, de la democracia que usted defiende? Porque supongo que no se pueden generalizar así como así sin que se den una serie de condiciones culturales. Por lo tanto, ¿cómo cree que estos valores, de origen occidental, puedan llegar a ser valores dominantes en otras culturas? ¿Cuál es su posición en relación con esto?

C. *Castoriadis*: ¿Es una cuestión práctica?

C. *Mouffe*: Práctica y teórica a la vez...

LA CONDICIÓN DE LA UNIVERSALIZACIÓN DE LOS VALORES OCCIDENTALES

C. *Castoriadis*: En el plano teórico, la respuesta no sería muy difícil, pues podemos hablar, simplemente, de Tiananmen, en Pekín... No es cierto, como algunos han dicho (o desearían) que la democracia forme parte de la tradición china. Ha habido determinados movimientos, como el taoísmo, etc., pero no lo que nosotros llamamos democracia. Ahora bien, los chinos, o al menos algunos chinos, se manifestaron en Tiananmen y vimos a uno de ellos morir aplastado por los blindados reivindicando la democracia. ¿Qué quiere decir eso? Quiere decir que hay al menos algo como una lla-

mada de estos valores, como la hay —aunque las cosas allí se mezclen por desgracia con otros elementos— en los países del Este europeo después del hundimiento del comunismo. Lo que quiero decir es que, a partir del momento en el que estos valores se realizan en alguna parte —aunque sea de forma insuficiente y muy deformada, como ha sido en Occidente—, ejercen una especie de atracción sobre otros, sin que pueda hablarse, sin embargo, de fatalidad o de vocación universal por la democracia.

Pero si lo que usted me pregunta es: ¿qué hacer si los otros *persisten*? —porque ésta es la pregunta—, la respuesta es: lo único que podemos hacer es ser un ejemplo. Robespierre dijo: «Los pueblos no aman a los misioneros armados». No hay democracia, no hay revolución que pueda imponerse por la fuerza, ni en los países islámicos ni en los otros. Yo estoy por la *defensa* de esos valores, por su propagación mediante el ejemplo, y creo —pero esto es otra cuestión— que si actualmente esta, digamos, influencia, ha perdido mucho en intensidad (aunque las cosas sean más complicadas...), es en gran medida a causa de esta especie de desmoronamiento interno de Occidente. El renacimiento del integrista, del fundamentalismo islámico o de fenómenos análogos en la India por parte de los hinduistas, es debido, en gran medida, a lo que habría que llamar *la quiebra espiritual de Occidente*. En la actualidad, la cultura occidental aparece cada vez más como lo que es, por desgracia, cada vez más: como una cultura de *gadgets*, de cachivaches. ¿Y qué hacen «los otros»? Con *admirable* duplicidad, cogen los cachivaches y rechazan el resto⁶. Toman los jeeps, las metralletas, toman la televi-

6. En un artículo publicado en 1988, Castoriadis observaba que «las técnicas del poder, es decir, las técnicas de embrutecimiento colectivo —en todos los pueblos hay un altavoz que difunde el discurso del jefe, una televisión que da las mismas noticias, etc.—, estas técnicas se difunden con la velocidad del fuego en la pradera y han invadido toda la tierra; se han esparcido rápidamente. Cualquier cabo, en cualquier parte del Tercer Mun-

sión como medio de manipulación, tienen televisiones en color, coches, etc. —al menos las clases pudientes—, pero dicen que todo lo demás es corrupción occidental, Satán, etc. Creo que todo se debe y está condicionado por el hecho de que la verdadera influencia de Occidente es cada vez menor, precisamente porque la cultura occidental, en tanto que cultura *democrática* en el sentido fuerte del término, es cada vez más débil.

Volvamos a su pregunta sobre la condición de la universalización de estos valores. Respuesta: que los otros se los apropien —y hay que añadir, porque es algo esencial para mí, que eso no significa que se vuelvan europeos—. Es un problema que yo no puedo resolver. Si hay una solución, la dará la historia. Siempre he pensado que debe darse no una síntesis —no me gusta el término, que huele a compromiso parlamentario—, sino una superación común que combine la cultura democrática de Occidente —y las etapas que van a venir, o que deberían venir, es decir, una verdadera autonomía individual y colectiva en la sociedad— con la conservación, la recuperación y el desarrollo con arreglo a otras modalidades de los valores de sociabilidad y comunidad que subsisten, en la medida en que hayan subsistido, en los países del Tercer Mundo. En África todavía persisten valores tribales. Se manifiestan por desgracia, cada vez más, en masacres mutuas; pero también en formas de solidaridad entre las personas que de hecho han desaparecido en Occidente, siendo miserablemente reemplazadas por la Seguridad So-

do, sabe manejar los *jeeps*, las metralletas, a los hombres, la televisión y las palabras 'socialismo', 'democracia' y 'revolución'. Eso se lo hemos dado nosotros, enseñándolos generosamente. La que está relativamente poco difundida es, precisamente, la otra componente de nuestra sociedad, es decir, los valores emancipatorios, democráticos, de libre investigación, de libre examen, etc.» (*Cahiers Wilfredo Pareto, Revue Européenne des Sciences Sociales* 79 [1988], p. 108; citado por Serge Latouche en *Décoloniser l'imaginaire*, Parangon, Paris, 2003, p. 68).

cial... Por lo tanto, yo no digo que haya que *transformar* a los africanos, a los asiáticos, etc., en europeos. Digo que hace falta algo que vaya más allá, y que existen en el Tercer Mundo, al menos en ciertas partes, comportamientos, tipos antropológicos, valores sociales, significaciones imaginarias como yo las llamo, que podrían ser incorporados a este movimiento, transformándolo, enriqueciéndolo, fecundándolo.

Serge Latouche: Quisiera volver sobre la cuestión de Alain ya que, en cierta forma, él retomó la mía. Creo que su posición es un poco radical en lo referente al distanciamiento —o a la capacidad de crítica de sí mismo— en las otras sociedades. Porque toma los ejemplos de la realidad contemporánea, es decir, de sociedades que están occidentalizadas y mal occidentalizadas. Son sociedades *modernizadas*, es decir, en las que asistimos, por mor de sus contradicciones, a lo que podríamos llamar una clausura totalitaria del espíritu. Por otra parte, hubo en las antiguas sociedades, en las grandes sociedades, en China, en India, períodos importantes de discusión filosófica con dimensiones universalistas y ejercicios de distanciamiento. Ya sé que esta crítica de sí mismo, este ejercicio de distanciamiento respecto a uno mismo, nunca ha llegado al grado que se alcanzó en Occidente. Es evidente. Pero eso tiene su reverso. Desde luego, es en Occidente donde la idea de una humanidad universal ha ido más lejos —en oposición a situaciones específicas de aislamiento tribal que, por otra parte, nunca fue un aislamiento total—; no cabe duda de que la idea de una humanidad potencialmente fraterna de hombres idénticos o iguales, etc., se ha desarrollado fundamentalmente en Occidente. Pero, ¿cómo se ha desarrollado, cómo se ha construido? De una forma muy particular. Lo que ha hecho a los hombres una colectividad, un conjunto solidario, es el hecho de haber defini-

do un enemigo común a esta humanidad, lo que no habían hecho las otras sociedades. Este enemigo es la naturaleza⁷.

A partir del momento en que se decidió que el ser humano era «dueño y señor de la naturaleza» se designó a la *víctima* que solidarizaría a los seres humanos entre sí: la naturaleza, cuyos secretos habían de ser descubiertos y a la que habría, como dijo Bacon, que «someter como a una mujer pública a nuestros deseos» para extraer materialmente lo que supondría la condición de una fraternidad universal: el enriquecimiento de todos que permitiera suprimir los conflictos entre los hombres y sustituirlos por un conflicto entre éstos y la naturaleza. Y esto conlleva potencialmente otra contradicción: al instrumentalizar la naturaleza —lo que hasta ese punto nunca habían hecho las sociedades anteriores u otras sociedades— aparecen los medios de instrumentalizar también al hombre. El mismo movimiento que proclamaba la fraternidad universalista la destruía, decidiendo que ciertos hombres no eran hombres, o eran infrahombres, situándolos, por su condición de esclavos, del lado de la naturaleza, y a los que, por lo tanto, también se podía someter y tratar según nuestros deseos. Posteriormente puede que se haya abolido la esclavitud, pero se han inventado los campos de concentración...

C. Castoriadis: Estoy totalmente dispuesto a..., digamos, limar un poco las aristas de una oposición que parece tajante *porque* quiero subrayar una cosa. Quiero *sacudir* a la gente,

7. Posiblemente Serge Latouche hace alusión en su intervención a *De la ecología a la autonomía*, donde Castoriadis declaraba: «La más bella y más concisa formulación que conozco del espíritu capitalista es el enunciado programático de Descartes: alcanzar el saber y la verdad para 'ser dueños y señores de la naturaleza'. Es en este enunciado del gran filósofo racionalista donde se ve con mayor claridad la locura, lo ilusorio y lo absurdo del capitalismo, así como también de la filosofía y la teología en las que se fundamenta. ¿Qué quiere decir eso de ser dueños y señores de la naturaleza? Y observad que en esta idea sin sentido alguno se basan tanto el capitalismo como la obra de Marx y el marxismo» (*De la ecología a la autonomía*, cit., p. 30).

quiero hacerles comprender que *el hombre no es, por derecho divino, un ser democrático*, que la democracia ha supuesto una creación, una conquista de la historia, que está constantemente en peligro y que puede estar a punto de abandonar el terreno. En Europa hemos vivido el totalitarismo y, después del totalitarismo, vivimos el poder de los medios de comunicación y de los políticos corruptos y de los grandes hombres de negocios... Pero, desde luego, y en primer lugar desde un punto de vista histórico, habría que examinar más de cerca los casos de la India y de China. No se trata solamente de que, desde el punto de vista intelectual, no se haya llegado tan lejos, aunque ambos puntos van unidos, sino que esta cultura filosófica se ha limitado a ser una cultura de *mandarines*, en el amplio sentido del término. No se desarrolla en el *ágora*. Se desarrolla en un medio cerrado que es el medio de los sabios, de los filósofos y de los doctos, etc. Y esto es así tanto en la India como en China. Y, ligado a esto —para mí, es evidente—, jamás verán ni en China ni en la India esta *confluencia* de la inquietud y del movimiento de interrogación filosófica con la cuestión política. Tomen a los más grandes sabios, verán que dicen: el emperador debería hacer esto o aquello. Es decir, se trata de *una gestión razonable del poder instituido*. Obsérvese, por ejemplo, que *nunca* aparece bajo la pluma de un filósofo una utopía radical (y no quiero decir con ello, claro está, que no pueda criticarse la idea de una utopía radical) que trate sobre el estado de la ciudad o el estado de la sociedad. Eso en primer lugar. Por lo demás, estoy completamente de acuerdo con usted en aceptar la idea de que en el budismo o en el taoísmo se produce un cuestionamiento que va bastante lejos en el plano de la representación, de las representaciones de la tribu. Ahora bien, cuando usted dice que en Occidente se ha conquistado la universalidad gracias a la conversión de la naturaleza en un enemigo, y que la instrumentalización de la naturaleza se ha transformado en

instrumentalización de los seres humanos, yo diría: sí y no. ¿Por qué? Estoy completamente de acuerdo con usted en que aparece, en Occidente, una nueva actitud hacia la naturaleza y, contrariamente a Heidegger, no creo que sea el resultado de la metafísica occidental. Pienso que el giro dado por la metafísica occidental a partir de un cierto momento está en correlación, sin ser del todo su resultado o *reflejo*, con el giro que emprende toda la sociedad. Aparece en Occidente un imaginario del dominio racional ya antes de Descartes e incluso de Bacon, con los relojeros suizos del siglo XIV: es necesaria una medida *precisa* del tiempo. Y esto no está necesariamente ligado, no significa en sí un progreso de las fuerzas productivas. Es una curiosidad, poco importa. Es la voluntad de poner orden. Tomemos a Bacon y a Descartes: «Dueños y señores de la naturaleza». Tomemos a Leibniz: «Mientras Dios calcula, el mundo se construye», etc. Se da pues todo ese movimiento —y también, claro está, la idea de que se puede y se debe explotar al máximo una naturaleza que está ahí como simple objeto de explotación⁸—. Ya saben

8. Castoriadis, como Serge Latouche, se preocupa por el «poder de fascinación ejercido» por el Occidente capitalista «incluso sobre los pueblos no colonizados y no conquistados, como bien se vio después de la segunda guerra mundial y, sobre todo, después de la descolonización»; es lo que Latouche ha denominado la «occidentalización del mundo», y que no ha contribuido para nada a la universalización de los valores democráticos: «Hemos visto a todos los pueblos de la tierra imitar, unos poco y otros mucho, el modo de vida y la organización capitalistas —imitar en la miseria, en el caso de los pobres—. Ha habido, pues, para el capitalismo, la posibilidad de ejercer una violencia directa, basada en el desarrollo técnico y económico, lo cual es relativamente poco misterioso; pero también existe otra forma de violencia ejercida por la fascinación, por la representación pura y simple de esta sociedad capitalista avanzada que ostenta el modelo universal. Combinadas, las dos conducen a esta victoria universal, por el momento, del capitalismo; en un sentido, victoria pírrica, sin hablar de la gente que muere de hambre en el Tercer Mundo, ya que este Tercer Mundo lo es en la medida en que, precisamente, no ha asimilado el capitalismo» (*Création et désordre*, L'originel, Paris, 1987, p. 91).

que estoy completamente en contra, incluso por motivos políticos, de esa actitud; pero no creo que esté ligada necesariamente a lo que he llamado el movimiento greco-occidental hacia la autonomía. Por ejemplo, no se trata en modo alguno de una actitud característica de los antiguos griegos. Su relación con la naturaleza es completamente diferente: los árboles estaban habitados por las dríadas, los ríos son dioses, etc. Nos encontramos, en el fondo, ante el problema de la relación entre el movimiento hacia la autonomía y el capitalismo. A partir de los siglos XVI y XVII se desarrolla en Occidente algo muy importante, extraño, y es la coexistencia de *dos* significaciones imaginarias nucleares: por un lado, el movimiento hacia la autonomía, por el otro, el capitalismo, que parecen tener un terreno más o menos común: la idea de racionalidad. Es un malentendido histórico, si se me permite utilizar esta expresión —si hablar de malentendido histórico tiene un sentido, si se puede acusar a la historia de generar malentendidos—. Como decía Baudelaire, hay cosas que están hechas «sólo de malentendidos». Y este malentendido se manifiesta en el siglo XIX por la *adopción* de ciertas ideas, de orientaciones decididamente capitalistas por parte del movimiento obrero, por ejemplo —y *particularmente por Marx, entre otros*—. (Marx no es lo mismo que el movimiento obrero, pero bueno...)

Por último, tampoco pienso que la instrumentalización de la naturaleza sea lo que haya conducido a la instrumentalización de los seres humanos. Pienso que las dos proceden de algo diferente: del dominio racional. La idea, la significación imaginaria de una expansión ilimitada del dominio racional. Porque la instrumentalización de los seres humanos, por ejemplo, bajo la forma de la esclavitud, se produce independientemente del capitalismo (e independientemente de la Grecia antigua). La Grecia antigua no poseía el privilegio de la esclavitud. Todas las sociedades antiguas eran sociedades de esclavos. También las sociedades africanas, lo

sabemos bien. Por lo tanto, creo que se trata de otra cosa. En las sociedades anteriores la explotación de la naturaleza, *así como* la explotación de los seres humanos, se realizaba de una forma, podemos decir, *ingenua* —se encadenaba y se hacía trabajar, por ejemplo—, y con el capitalismo, una y otra, la explotación de la naturaleza y la explotación de los seres humanos se realizan cronómetro en mano...Tantos movimientos en una hora de trabajo, etcétera.

No sé si se quedan satisfechos con mi respuesta...

Jacques Dewitte: Yo tengo dos cuestiones que plantear, pero la segunda la reservo para más tarde porque es más general. La primera es una observación que me ha sobrevenido cuando le escuchaba, cuando decía: en el fondo, no se trata de europeizar. Por lo tanto, usted sostiene la idea de que sería deseable, idealmente claro está, mantener ciertos valores tribales, la idea, la práctica de la solidaridad. Entonces, escuchándole, yo me decía: ¿pero esto no nos remite a nosotros mismos? ¿No es válido también para nosotros? Finalmente, ¿no existirá un peligro en pensarnos, en comprendernos a nosotros mismos, esencialmente, como seres autocuestionantes, que se cuestionan a sí mismos pero que olvidan que existe otra cosa en nuestra identidad, en lo que somos, en nuestra tradición; que existen también valores de solidaridad, y lo que se denomina aquí, creo, en el grupo del MAUSS, «socialidad primaria»? Por lo tanto, me parece que esto nos remite a nosotros mismos [...]

A. *Caillé*: ¿Puedo añadir un pequeño comentario a lo dicho por Jacques Dewitte? Usted invita a combinar los valores de autointerrogación y de solidaridad, de sociabilidad general que se encuentran más vivos en otras partes que aquí. ¿Pero no será que estos valores de solidaridad están ligados, en parte, si no al rechazo, al menos a dejar de lado los valores de autocuestionamiento?

C. *Castoriadis*: Ya que, junto a Lefort, usted menciona sobre todo a Tocqueville, volvamos a Tocqueville. ¿Qué decía Tocqueville? Decía que bajo el *Ancien Régime* existía una cadena social que iba del más pobre de los campesinos, incluso del siervo, hasta el monarca. No dejaba de haber solidaridades; el noble no era sólo, o no esencialmente, el horrible explotador, dominador, etc., era también el que se preocupaba por sus hombres y por todo el resto; y también en la aldea se daba la solidaridad. Para Tocqueville todo esto se disuelve —o tiende más o menos a disolverse— en el proceso de igualdad de las condiciones. Es completamente *cier-to*. Pero la cuestión es: ¿qué hacemos ahora?

En Occidente, estos valores se han perdido o están perdiéndose. Sin hacer largos paréntesis ni contar mi vida: en una isla griega donde voy siempre a pasar el verano, cada año asisto —lo puedo *ver*, como en un termómetro— a la dislocación creciente de la comunidad aldeana que hace quince años todavía estaba muy viva. Hace quince años, cada año, una familia se encargaba de las fiestas del pueblo, preparaba el gran festín colectivo de Navidad que se desarrollaba al lado de la iglesia, etc. En todo eso y en otra serie de cosas, el pueblo vivía. He hecho un cálculo rápido, vivía —¿cómo decirlo?— autoproduciendo y autoconsumiendo en un 97%. Importaban el hierro y la seda, eso es todo. Todo el resto se producía, fabricaba, cultivaba, tejía, reciclaba, etc., en el pueblo. Esto está desapareciendo. Aunque sólo sea porque ya no hay pueblo: la gente no se va a Alemania o Australia, pero se va a Atenas... ¿Qué se puede hacer? Nada más tremendo, al interesarse por la vida política, que constatar —cuando no se es superficial y yo espero no serlo— que el ciudadano no es, *no debe* y no puede ser, si es un verdadero ciudadano, un ser *desencarnado*. No es sólo una conciencia política que se cuestiona, que pone en cuestión lo que está a su alrededor. Es un ser humano, pertenece a una comunidad, etc. Y esa comunidad tiene valores que, en tanto

que tales, no son ni valores filosóficos ni valores políticos. Son, en parte, valores artísticos, pero sobre todo, valores de vida humana, como a los que hemos aludido antes. Y estos valores *no pueden siquiera* ser formulados, todavía menos impuestos, en y por un programa político. Cuando llegué a París en los años cuarenta, por ejemplo, todavía se celebraba el 14 de julio⁹. Yo bailaba todas las noches en mi barrio, en la calle Falguière. ¡Cada *bistrot* montaba su baile! Con su pequeña orquesta, el acordeonista y toda la gente del barrio; el 14 de julio comenzaba el 13 por la tarde y terminaba el 14, bien entrada la noche, comiendo bocadillos y bailando, sobre todo *musette*¹⁰, pero después también la rumba, la samba, etc. Desde 1960 *esto ya no existe*. París ya no existe. Había barrios, ya no los hay. Entonces, ¿qué podemos hacer ahora? ¿Vamos acaso a incorporar a un programa político la reconstitución de los barrios de París como pueblos urbanos con su 14 de julio, el tendero de la esquina y todo lo demás? Me entristece mucho la evolución de París —se trataba de una creación informal auténtica de la sociedad, de algo que se encuentra actualmente arruinado...—. Aunque podamos esperar que se recupere, y sin duda se recuperará bajo otras formas, sin embargo no se puede hacer explícito en una discusión política, excepto para plantear la cuestión que usted plantea y constatar que, efectivamente, existe un problema.

J. Dewitte: Por lo tanto, se trata de constatar los límites de nuestro poder de acción...

C. Castoriadis: Desde luego. Nosotros no somos la sociedad. Somos un componente en el seno de un movimiento social eventual y, por lo tanto, podemos decir también, como ha dicho Caillé, que existen valores de solidaridad que

9. Fiesta nacional francesa.

10. Baile popular francés.

son muy importantes; pero no podemos hacer de ellos uno de los puntos de un programa político.

S. Latouche: Hace un momento no reaccioné inmediatamente a su respuesta. Pero vuelvo sobre ello... No me satisface plenamente, ya que usted disocia los tres elementos que constituyen una especie de todo en mi análisis, es decir, el dominio racional, el dominio de la naturaleza y el humanismo. En principio, pienso que estos tres elementos ya están en germen en los griegos, que no hay ruptura radical en la historia de Occidente entre la Antigüedad y el Renacimiento. Por otra parte, esto no se encuentra en otros sitios. Cuando habla de los esclavos, es cierto que no sólo los ha habido en Occidente. Pero la categoría de esclavo encubre cosas completamente diferentes, actitudes completamente diferentes. Un «cautivo de choza»¹¹ de África es un esclavo merced a la trata de negros, pero no es una cosa. No es ni un instrumen-

11. En esta frase un poco elíptica, Serge Latouche quiere marcar la diferencia entre dos tipos de servidumbre, aquella que practican los africanos y la que los europeos practicaron con ellos. La expresión *cautivo de choza* designa el estatus o la situación de un africano sometido en la sociedad africana, que no se trata, realmente, de un esclavo en el sentido de esclavitud-mercancía clásica, como, por otro lado, en la antigua Grecia, los ilotas en Esparta o los penestas en Tesalia no eran esclavos en sentido estricto. No obstante, la trata de negros ha hecho desaparecer, a los ojos de los europeos, la diferencia entre el estatus servil del africano «esclavo» en su propia sociedad, de aquel africano exportado a las plantaciones del Nuevo Mundo: los negreros creían, o querían creer, que el esclavo que ellos transportaban a las colonias era ya esclavo, *en el mismo sentido de la palabra*, antes incluso de adquirir esta «mercancía», mientras que éste se convertía en mercancía gracias a la adquisición que éstos acababan de hacer. Consultado sobre este punto, Serge Latouche confirma esta interpretación de su frase y añade: «Un *cautivo de choza* o uno de sus descendientes no es, para nada, un esclavo mercancía en el sentido occidental; mis amigos mauritanos que tienen tales *servidores* negros en su familia están horrorizados, sin hipocresía, de la trata de negros y extrañados por el hecho de que hoy en día, con la sequía, ciertos señores abandonen a sus *esclavos* por el riesgo de que les reclamen una herencia si hacen fortuna en la ciudad...».

to ni una cosa. No es completamente un hombre, puesto que, cuando no se es miembro de la tribu, uno no es enteramente un hombre; pero los animales tampoco son hombres, aunque sin embargo tampoco son cosas. Forman también parte del universo, del cosmos, etc. Por lo tanto, es completamente diferente. Ahora bien, creo que, precisamente, esta actitud cambió ya en la antigua Grecia. Usted evoca las dríadas, pero no creo que Aristóteles creyera en las dríadas, y en su época... hay textos de Aristóteles —evidentemente usted es mucho más competente que yo en esto, mi dominio del griego es muy limitado—, hay un texto donde dice, si mal no recuerdo, que no hay lugar en la ciudad para los caballos, para los otros animales, para las cosas, etc.; que no existe *philia* posible entre el hombre y el caballo... Se produce una exclusión muy radical de la naturaleza, lo que no ocurría en una sociedad africana animista. Son los derechos griego y latino los que definen al esclavo como un *instrumentum vocale* y, por lo tanto, definen una instrumentalización. Es un inicio y no es por azar que, al mismo tiempo, se inaugure, con el estoicismo, la ideología humanista, es decir, la idea de que existe un interés común de la humanidad. ¿Y cuál es el interés común de una humanidad dividida en tribus, en religiones, en naciones, etc., sino el interés por dominar el SIDA, por penetrar los secretos de la naturaleza, por dominar el universo, etc.? A partir del momento en que aparece esta idea de interés común, de una humanidad *contra* la naturaleza, es cuando la categoría de humanidad está en condiciones de aparecer. Aparece pues al mismo tiempo que este universalismo occidental, admitámoslo, pero se trata de dos aspectos que, según creo, no pueden disociarse.

C. *Castoriadis*: Quizás no habría que prolongar más esta discusión, porque estamos entrando en un terreno muy complejo —muy difícil y lleno de trampas—, que es el de la relación de la historia real con la evolución de las ideas. Y,

personalmente, soy bastante contrario a la idea de reducir las evoluciones reales o de hacerlas corresponder a ideas —esa especie de inversión del marxismo, que es también el pasatiempo preferido de Heidegger...—. La tecnocracia occidental es el resultado de la metafísica occidental... Pues, sencillamente, no es cierto. Tomás de Aquino es un gran metafísico, pero no tiene nada que ver con el dominio racional y el mundo de la técnica, etcétera.

No estoy de acuerdo con el análisis histórico. Creo que en Occidente, a partir de un momento dado, se produjo un viraje decisivo. No creo que la situación sea la misma que en la Antigüedad. Los esclavos eran mucho más emancipables en Roma, como usted sabe, que en Atenas. Hubo incluso emancipaciones colectivas en la Antigüedad tardía. En la historia de la esclavitud, Aristóteles es un caso particular. Que yo sepa —y hasta ahora nadie me ha desmentido esta afirmación—, Aristóteles es el *primer* griego que justifica la esclavitud. Platón no intenta *justificarla*. Ninguno más. Además, cuando Aristóteles habla de los esclavos «por naturaleza», lo hace dando una definición que es casi «aceptable»: dice que son personas que no son capaces de gobernarse a sí mismas. Esto es, utiliza un tipo de argumento que todavía utilizamos, salvo que entre nosotros a las personas que no son capaces de gobernarse a sí mismas se las ingresa en un hospital psiquiátrico. Y no hay que olvidarlo: los griegos *llegan a ser* griegos; aprenden a leer y a escribir con Homero y cantan a Homero en las fiestas. En Homero hay personajes de los cuales se sabe *por adelantado* que van a convertirse en esclavos. ¿Quiénes son? ¡Son los personajes más nobles de la epopeya! Andrómaca, por ejemplo. Y pueden ver que en Tucídides, en la discusión entre los atenienses y los melios, no hay ninguna justificación racional. Los atenienses dicen: es una ley que no nos hemos inventado, que hemos encontrado aquí y que es válida entre hombres y dioses; el derecho, es el derecho *del más fuerte*. Es Aristóteles quien tuvo la idea, en

tanto que filósofo, de *racionalizar* este estado de cosas y decir: no, no es solamente Andrómaca, hay mucha gente que son esclavos por accidente y que no deberían serlo.

Creo pues que hay algo que cambia con el capitalismo moderno, y que cambia *incluso* en la relación con los esclavos, en la medida en que éstos continúan existiendo en el hemisferio occidental, a principios del siglo XIX, pero también aparece la condición de semi-esclavitud del proletariado industrial y lo que se ha llamado, justamente, la *reificación* del trabajo, que es algo bastante diferente. Y es que la idea de humanidad *no va unida* a la idea de un dominio racional. Aquí entramos en discusiones extremadamente complicadas. Por ejemplo, la idea de humanidad es la idea de los estoicos, de la cual no extraen ninguna conclusión práctica, como bien saben, ya que para los estoicos no tiene sentido el obrar político. Pero es también la idea cristiana. Dice san Pablo: «No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra...»¹². En tanto que idea, está ahí durante quince siglos. En tanto que realidad, ¿cómo identificarla con el cristianismo? Pese a las leyendas de la Iglesia, el cristianismo no ha levantado un dedo para abolir la esclavitud. Y cuando Las Casas defendía a los indios diciendo: «No, tienen alma», era para decir, al mismo tiempo, de hecho: «No, los africanos no tienen alma, así que pueden sojuzgarlos y llevarlos a las Américas». Por eso creo que estas ideas desempeñan, claro está, un papel en la historia, pero son expresiones, resultados; pueden volver a convertirse en motores cuando son «recuperadas» en la evolución históri-

12. Gálatas 3, 24-28: «De suerte que la ley fue nuestro pedagogo para llevarnos a Cristo, para que fuéramos justificados por la fe. Pero, llegada la fe, ya no estamos bajo el pedagogo. Todos, pues, sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Porque cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis revestido de Cristo. No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús» (*Biblia Comentada VI*, BAC, Madrid, 1965, pp. 535-538).

ca. Por ejemplo, los europeos occidentales fueron, mal que bien, cristianizados durante mucho tiempo. Pero en el siglo XIV se sublevan los campesinos en Inglaterra (sí, ya sé que ya se habían sublevado antes, y que iban a sublevarse después, en el XVI en Alemania...) y comienzan a cantar: «Cuando Eva tejía y Adán araba, ¿dónde estaba el noble?»¹³. Pero esta idea ya estaba ahí desde el año 60 d.C. aproximadamente. Ningún siervo ni ningún esclavo la había utilizado nunca. Pero *cuando* la situación histórica cambió, cuando la sociedad comenzó a protestar, se retomó el cristianismo y se hizo con él otra cosa. Y, a decir verdad, ese cristianismo que predica la igualdad sobre la tierra no es el verdadero cristianismo. El cristianismo predica la igualdad en el cielo. En fin, es un poco difuso lo que les respondo, pero creo que la propia cuestión es difusa. No *su* pregunta sino *la* cuestión, *die Frage*, el problema¹⁴.

A. Caillé: ¿Alguna otra cuestión sobre este punto?...
Louis Baslé.

Louis Baslé: Bueno, son observaciones, no hay acuerdo ni desacuerdo. La cuestión judía no se aborda nunca, aunque el monoteísmo parezca ser un elemento muy importante en la idea de humanidad, y en ese aspecto hay una confluencia, digamos, judeo o hebraico-griega —citó usted a san Pablo—;

13. Sin duda, Castoriadis se refiere a la revuelta de los campesinos en Inglaterra en 1381. Según Michel Mollat y Philippe Wolff, *Les Révolutions populaires en Europe aux XIV et XV siècles*, Champs/Flammarion, Paris, 1993 [ed. castellana, Siglo XXI, Madrid, 1976], los versos citados por Castoriadis constituyen el sermón que pronunció uno de los cabecillas de la revuelta, John Ball: *When Adam dalf and Eve spun / Where was then the gentleman?* («Cuando Adán araba y Eva hilaba, ¿dónde estaba el caballero?», p. 194. [Nota de la Revue du MAUSS.]

14. Aquí terminaba la transcripción por la *Revue du MAUSS* de la primera parte del debate. Lo que sigue a continuación, hasta el comienzo del apartado «La democracia», son pasajes no publicados anteriormente.

y hay también puntos de bifurcación efectivamente interesantes, que pueden dormir durante siglos. Es un primer punto; hay otro: a pesar de todo, pienso que usted no se encuentra tan lejos de Lefort como dice, y que, al mismo tiempo, se encuentran en radical oposición. A partir del momento en que se habla de la posibilidad de impugnar, se habla de la disputa, la indeterminación es inevitable; y cuando se pasa de un mundo de guerreros aristocráticos a una democracia de masas, pues bien, nos encontramos automáticamente con la decadencia, la privatización, con todo lo que analizó Tocqueville, con el hecho de que, en lugar de formar una comunidad, se forma una sociedad, como dice Baechler en su libro; y con que, a partir de ese momento, la voluntad política evidentemente se debilita, y pasan al centro de la escena lo que podríamos llamar comunidades de intereses. Creo que eso es lo que usted acaba de decir. Me parece que se trata sobre todo de una descripción sociológica positiva, es decir: existen mecanismos sociales que, automáticamente, se ponen en marcha, y un cierto número —diría yo— de referentes, de principios, de ajustes, empiezan a funcionar; y entonces el que exista un imaginario radical, autocrítico, etc., no significa ya que vayamos a olvidar la fuerza del poder, la fuerza de lo social, etc., que son tratados de otro modo en esa sociedad, sin olvidar tampoco la dimensión de lo invisible y todas esas cosas de las que hablamos muy poco... El hecho de emanciparse de lo invisible nos remite a Tocqueville, a Rousseau, a todas las cuestiones que usted también ha abordado, y creo que ahí la democracia está llamada a morir y a renacer, es algo que me parece inscrito, digamos, en la corriente de la evolución de los sistemas sociales. Tengo una especie de pesimismo radical —que es también un optimismo radical, en el sentido en que esto renace, vuelve a darse—; pero pienso en una entropía de la democracia, en la masificación, lo que produce su autodestrucción, como dice Baechler, y a veces por los intelectuales, curiosamente,

no forzosamente por las masas o por la corrupción, que es algo que puede ocurrir también. Es todo lo que quería decir.

C. Castoriadis: No voy a volver sobre la cuestión del monoteísmo, lo esencial es lo que usted ha dicho: por muy importante que haya podido ser el monoteísmo, las ideas relativas a estas cuestiones han permanecido latentes durante siglos. Por consiguiente, hay que plantearse la pregunta: ¿por qué diablos se han despertado en un momento dado?

L. Baslé: Habla del «retorno a la Antigüedad griega», por supuesto...

C. Castoriadis: No, pienso en una fase anterior a ese «retorno» a la Antigüedad. Pienso en la proto-burguesía, en la constitución de las ciudades en Occidente, con tentativas de autogobierno, en oposición al poder central, y en las oportunidades que han aprovechado, navegando entre el rey, el papa, el feudalismo, etc. Pero, bueno, sobre la cuestión de la puesta en entredicho, de la indeterminación, mi respuesta es: sí y no. Digamos que, para mí, a partir del momento en que hay imaginación radical e imaginario radical instituyente, es decir, una espontaneidad creadora en los seres humanos, es evidente que existe la indeterminación; pero esa indeterminación se encuentra en todas partes: hasta en la China imperial, o en la Rusia de Stalin... Ahora bien, ¿a partir de qué momento empieza a ser la cuestión realmente pertinente? A partir del momento en que se sale de la heteronomía, o, por retomar sus palabras, en que hay justamente emancipación con respecto a lo invisible. Para mí esto es un tema central: las sociedades tradicionales son sociedades mítico-religiosas —o pura y simplemente tradicionales, no necesariamente religiosas en el sentido propio del término—, pero en las que no pueden impugnarse la ley social o la representación del mundo, el mundo creado por la sociedad, porque es un

don de lo invisible o una imposición, una ley de lo invisible, etc. Desde este punto de vista, es evidente que la sociedad moderna es distinta de las demás. La sociedad griega ocupa una posición particular, no porque sea una sociedad laica, que no lo es, sino porque, como decía hace un momento, la religión es una religión cívica —en el sentido que daría más tarde Rousseau a la expresión—, que forma parte del funcionamiento de la ciudad, y los griegos, por otra parte muy piadosos, jamás soñaron, por ejemplo, con enviar a la gente a preguntarle al oráculo de Delfos: «¿Qué leyes debemos hacer?». Enviaban emisarios al oráculo para plantearle toda clase de cuestiones, incluso: «¿Dónde se debe establecer una colonia?», pero no: «¿Es buena esta ley, o esta otra?». Es decir, la legislación, la sociedad política quedaban fuera del ámbito de la religión. Ahora bien, ¿podemos decir que, a partir del momento en que hay democracia, hay también forzosamente masificación, privatización, una lógica propia, poder, etc.? En este punto, discrepamos sobre el diagnóstico sociológico. No pienso que sea una fatalidad, no creo, en particular, que esté ligado al componente democrático de las sociedades modernas. Sobre esto, la discusión también es muy complicada, pero, en mi opinión, puede hablarse de una evolución histórica de las sociedades modernas, de una fase de lucha que culmina en las revoluciones contra el Antiguo Régimen, a finales del siglo XVIII e incluso en una gran parte del XIX, porque continuó por todas partes, con una participación colectiva en los combates políticos; y merced a esas luchas populares, por ejemplo, en Europa, se instauraron democracias, en fin, regímenes democráticos. Estas luchas populares fueron luchas del pueblo y de la pequeña burguesía, no sólo de los intelectuales. A partir de un determinado momento, la población se retira: es lo que he llamado, desde los años sesenta, la privatización. Pero a mi entender sería erróneo decir que esa retirada —prevista en cierto modo por Tocqueville, pero prevista y no observada, porque en

su época esto no era cierto— se debe al componente democrático de este régimen. En este caso, hay toda una serie de factores que han contribuido al desvanecimiento del proyecto de autonomía, a esa retirada. El movimiento por la extensión de la democracia, sobre todo en el terreno social, económico, se detuvo a partir de un determinado momento. Aparecen también fenómenos como el marxismo, la expropiación del movimiento obrero popular por el marxismo, la evolución de los partidos que reivindicaban el marxismo. Aunque éstos se dividieran a partir de un determinado momento entre socialdemócratas y bolcheviques, en ambos casos los efectos fueron catastróficos y, particularmente, condujeron a la burocratización del movimiento obrero. Pero la burocratización del movimiento obrero no es un producto de la democratización, todo lo contrario: es la expropiación de lo que pudo ser en los primeros tiempos un poder bajo el control ejercido por los colectivos obreros sobre las organizaciones, como, por ejemplo, en los primeros sindicatos ingleses, y no solamente ingleses; es la transformación en organizaciones burocráticas y el acaparamiento del poder por la burocracia. A esto hay que añadir la evolución que hemos conocido con el bolchevismo, la experiencia de los partidos comunistas, la escisión en el movimiento obrero, la convicción de gran parte de la clase obrera de que había un paraíso, que había guías que lo sabían todo, junto a la convicción de la otra mitad de la clase obrera de que había un infierno y de que los bolcheviques eran los emisarios del diablo —ha sido el caso en los países anglosajones, en Estados Unidos, por ejemplo—, el hundimiento, pues, de las formas que podrían tomar el proyecto de autonomía a partir del momento en que se quería superar la esfera estrechamente política, la esfera de los derechos, del derecho al voto, etc. Y eso se combina con el propio movimiento del capitalismo, digamos —la terminología exacta no importa ahora mucho—, el capitalismo de consumo, es decir, esta especie de extraña

dialéctica mediante la cual los obreros han impuesto al régimen capitalista una elevación del nivel de vida, han impuesto una enorme extensión del mercado interno, sin lo cual el capitalismo, sin duda, se habría hundido, como Marx creía que iba a ocurrir. Y hemos visto después —sin que hubiera una conspiración ni un acto consciente—, una adopción expresa por el régimen capitalista de una política de extensión de los mercados internos, es decir, de acuerdos de aumentos salariales, etc.; y, a partir de ese momento, combinado con la atonía y el decaimiento de la dimensión combativa, hemos visto el viraje de la población hacia el consumo, la televisión, etc. Creo que es una evolución sociológica muy compleja, y no estoy en absoluto de acuerdo en imputársela a la ideología igualitaria, en el sentido de Tocqueville¹⁵.

LA DEMOCRACIA¹⁶

A. Caillé: Podríamos pasar a la segunda cuestión...

C. Castoriadis: Sí, veamos la segunda... [lee la carta de invitación de A. Caillé]: «Otra cuestión: la de la democracia. Aquí también le encuentro, tal vez, demasiado helenocentrista. Si la democracia sólo ha existido en Atenas, eso quiere decir que representa un régimen político demasiado improbable para que valga la pena luchar por él. ¿Qué piensa de las tesis de Baechler sobre la naturalidad de la democracia? ¿Existe una democracia bereber, iroquesa, etc., o tienen los griegos su monopolio exclusivo?».

15. Final del pasaje no transcrito en la *Revue du MAUSS* 13.

16. Comienza aquí la segunda parte del debate, publicado como tal en la *Revue du MAUSS* 14 (2.º semestre de 1999). Como se ha señalado anteriormente, la primera parte de este debate fue publicada en el n.º 13 de la revista (1.º semestre de 1999) bajo el título «La relatividad del relativismo».

En primer lugar, los griegos no tienen ningún monopolio exclusivo porque también están los europeos occidentales y los norteamericanos: no se trata pues de helenocentrismo. En segundo lugar, estoy completamente en desacuerdo con las tesis de Baechler, que me parecen absolutamente extravagantes, pero que no voy a discutir ahora. No creo que exista una naturalidad de la democracia. Creo que existe una *inclinación natural* de las sociedades humanas a la heteronomía, y *no* a la democracia. Hay una inclinación natural a buscar fuera de la actividad de los seres humanos un origen o una garantía del sentido; a buscarlos en fuentes transcendentales o en la palabra de los ancestros. O, la versión de Hayek, en el funcionamiento *divino* del darwinismo a través del mercado, que hace que los más fuertes y los mejores prevalezcan a la larga; viene a ser lo mismo...

¿Existe la democracia en el mundo bereber? El jueves se discutirá una tesis que he dirigido sobre los bereberes. No pienso que se pueda hablar verdaderamente de democracia bereber. La idea corresponde a un espejismo ideológico francés de finales del siglo XIX, ligado a las necesidades de la colonización. Frente a los demás argelinos, se presentaba a los bereberes como verdaderos europeos, e incluso se decía que parecían gente de Auvernia, del centro de Francia, que sus casas estaban construidas como las de Auvernia. Y que, por lo tanto, había una buena base para la colonización francesa de Argelia. Hubo sin duda, si no una democracia, al menos un poder colectivo en el mundo iroqués, y en otras poblaciones indias, como los zuñi, si hemos de creer a Ruth Benedict¹⁷. Pero, ¿cuál es la diferencia? Yo creo que la diferencia con Atenas o con Europa occidental es que, en el caso, por ejemplo, de los indios, de los iroqueses, de los

17. Otras referencias del propio Castoriadis en *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. 1: *Marxismo y teoría revolucionaria*, Tusquets, Barcelona, pp. 45-46 y nota 22.

zuñi o de quien sea, nos encontramos con algo tradicional, heredado, que estaba simplemente ahí. Es la ley de la tribu, no hay que cambiarla. La ley de la tribu, en este caso, es que la colectividad ejerce el poder. Por lo demás, no hay nada que cambiar. Como en las tribus descritas por Clastres, donde el jefe tiene un papel decorativo, un papel de cinta magnetofónica, que repite: «He aquí lo que nuestros ancestros hicieron ley, es la ley de todos, y es una buena ley». El papel del jefe es cantar eso de la mañana a la noche, como una cacatúa lo hubiera hecho si lo hubiera aprendido. No hay un verdadero jefe¹⁸. Pero *no se pone nada en cuestión*, no existe la idea de que la ley *proviene* de la colectividad. Lo que viene de la colectividad es el *gobierno*. Tomemos las tres funciones de todo poder —legislar, juzgar y gobernar— y no ejecutar, que es una hipocresía de las leyes constitucionales modernas¹⁹, ya que el gobierno *no ejecuta* las leyes, el gobierno *gobierna*. Declarar la guerra no es ejecutar una ley, es gobernar. Presentar el presupuesto tampoco es ejecutar una ley, salvo en sentido formal, que dice que el gobierno presenta cada año el presupuesto. ¿Pero qué hay en el presupuesto? La ley no dice nada. La Constitución tampoco. Es el gobierno el que decide, en la medida en que decide... Si tomamos, pues, estas tres funciones, en el mundo iroqués la colectividad ejerce *dos*; juzga, probablemente, y gobierna: decide hacer o no hacer la guerra a las tribus vecinas. Pero no legisla. No instituye.

18. P. Clastres, *La sociedad contra el Estado*, cit., además de los artículos publicados en *Libre* a finales de los años setenta, de nuevo publicados, junto con otros textos, en *Investigaciones en antropología política*, cit. Si ambas obras se consideran conjuntamente, y no aisladamente la primera de ellas, los lectores estarían menos expuestos al riesgo de confundir la búsqueda antropológica de Clastres con «la vuelta al buen salvaje», una interpretación que él rechazó en su respuesta a Pierre Birnbaum «El retorno de las luces».

19. Véanse los textos «Poder, política, autonomía», en *El mundo fragmentado* (Altamira-Nordan Comunidad, Montevideo, 1993); «Imaginario político griego y moderno» y «La democracia como procedimiento y como régimen», en *El ascenso de la insignificancia* (Cátedra, Madrid, 1998).

Ahora bien, para mí la democracia —y aquí retomamos en cierto modo la discusión con Lefort—, no es la indeterminación, es la *auto-institución explícita*. Es el hecho de decir, como decían los atenienses, *édoxe tè boulê kai tò dêmo*: «Ha parecido *bien* a la *boulê* —al consejo— y a la *ekklesía* (a la asamblea) del pueblo» o, como dicen ciertas constituciones modernas, «la soberanía pertenece al pueblo». El pueblo es el soberano. El pueblo *puede* cambiar la ley, aunque pueda ocurrir que no la cambie, o que se añada una vez que él ejerce sus funciones directamente o por medio de sus representantes y que, finalmente, esos representantes acaparen todo, etc. A mi entender, ahí radica la diferencia. No pienso que haya una naturalidad de la democracia, pienso que la democracia es un régimen muy improbable, y muy frágil, y eso precisamente demuestra que no es natural. Ahora, si quieren, paso a la otra cuestión, que dice: «¿Qué posibilidad existe hoy, según usted, de que renazcan formas de democracia directa y qué relación podría mantener ésta con el sistema representativo?».

A. Caillé: Quisiera añadir algo al punto anterior... Porque, evidentemente, si le he preguntado es porque me parece algo importante. Pienso que la tesis de Baechler es más defendible de lo que usted dice, pero creo que tenemos que saber claramente lo que se está diciendo. Gran parte de la incomunicabilidad total en la materia, en este tipo de debate, es que usted define, como Lefort, la democracia fundamentalmente como un proceso de autonomía, como proceso de auto-interrogación colectiva. Y usted dice...

C. Castoriadis: ... Y como proceso de auto-institución.

A. Caillé: ... Y de auto-institución... Usted dice —busco una cita, pero no la encuentro— que a partir del momento en que no se da un proceso de auto-institución explícita en las sociedades arcaicas, no se puede hablar de democracia. Y

dice, más concretamente, que no va a definir la democracia como un régimen, ni como una forma institucional. Creo que todo el debate se centra ahí.

C. *Castoriadis*: No es completamente exacto, pero bueno...

A. *Caillé*: No he encontrado la cita... Digamos que usted, a diferencia de Baechler, está más atento al movimiento de interrogación, de auto-institución, de auto-creación colectiva que a la forma del régimen político, por lo que no quiere llevar la discusión al terreno de la forma del régimen político. Esto puede entenderse, pero creo que tiene varios inconvenientes —que, por otro lado, son los mismos que los que he señalado antes en relación con su posición en el debate sobre el lugar de Occidente en el mundo—, porque a partir del momento en que razona así, en el fondo lo que está diciendo es que, excepto por lo que se refiere al momento histórico democrático heleno-occidental europeo, todos los demás regímenes políticos son, *grosso modo*, equivalentes. En todo caso, usted no introduce criterios de distinción entre ellos. Sin embargo, a mí me parece que existe una considerable diferencia entre las diversas formas de poder no occidentales. Estamos de acuerdo en que no están fundadas en la auto-interrogación colectiva, en la auto-creación, pero hay una diferencia considerable entre los poderes fundados en la violencia física bruta o en la violencia simbólica —que no es muy fácil de definir, pero esto es otro asunto— y un poder fundado en una forma u otra de consentimiento e, incluso, a menudo, en una cierta unanimidad. En eso consiste lo esencial de la argumentación de Baechler. Usted dice que la tendencia natural de la humanidad es la tendencia a la heteronomía, y sin duda añadiría: a la heteronomía política...

C. *Castoriadis*: La heteronomía *total*. ¿Por qué sólo política?

A. *Caillé*: Porque por el momento hablamos de política, de democracia, por eso hablo de heteronomía política. Lo que usted dice es cierto para los últimos milenios, marcados por la proliferación de monarquías y de imperios, pero la perspectiva de Baechler consiste en decir que es un período histórico relativamente corto en relación con la historia de la humanidad, e introduce en su razonamiento la consideración de regímenes políticos salvajes, etc. Mi pregunta es: ¿podemos definir la democracia únicamente como una dinámica de autoinstitución explícita, y podemos dispensarnos de plantear la cuestión del fundamento de la obediencia colectiva y del fundamento del poder? ¿Podemos dispensarnos de distinguir entre regímenes fundados en la violencia pura y simple y regímenes fundados en una cierta aceptación?

C. *Castoriadis*: Entendámonos bien: hay una diferencia entre los regímenes fundados en la aceptación y los fundados en la violencia pura y simple. Con mis palabras de antes, no quería decir desde luego que, desde un punto de vista político, todo es igual, todo es equivalente. Pero sobre esto —volveré sobre la cuestión del régimen— hay un malentendido fundamental y, precisamente, ésa es la discusión con Lefort. ¿Qué pasa en una democracia consensual del tipo... supongamos (entre comillas, ya que al fin y al cabo es algo que nadie ha visto de cerca) «iroqués»? Pues bien, hay un consenso. Pero el consenso *como tal*, contrariamente a lo que se piensa, o a lo que se diría que se piensa hoy en día, no tiene *ningún* valor. Puede darse el consenso en una sociedad *completamente* jerárquica. Completamente. Y un buen feudalismo es una sociedad basada en el consenso, donde cada uno está en su *lugar*²⁰. Como en la sociedad de Combray,

20. Esta crítica del consenso puede compararse con la contenida en un artículo de George Orwell, donde éste comentaba la obra de Swift, ese «anarquista *tory*» al que admiraba mucho, pero al que juzgaba sin excesiva

según Proust, donde cada uno estaba en su lugar y donde una burguesa que se casaba con un noble se «rebajaba», lo mismo que el noble que se casaba con una puta, y era una persona despreciable porque se casaba sin tener en cuenta su rango. Es una de esas maravillosas descripciones de Proust... Bien es verdad que aquí hablamos de la realidad europea moderna, pero en la sociedad feudal ocurría lo mismo. Es evidente que el régimen fundado en el consenso puede parecer preferible. Yo diría que, efectivamente, es más hu-

indulgencia: «A intervalos, por lo menos, Swift fue una especie de anarquista, y la cuarta parte de *Los viajes de Gulliver* es un cuadro de la sociedad anarquista, no gobernada por la ley ordinaria, sino por los dictados de la razón, aceptados voluntariamente por todos. La asamblea general de los *houyhnhnms* exhorta al maestro de Gulliver a librarse de él, y sus vecinos lo presionan para que cumpla con esa petición. Se dan dos razones: una es que la presencia de ese inusual yahoo puede alterar al resto de la tribu, y la otra es que una relación amistosa entre un *houyhnhnm* y un yahoo no es conforme con la razón o la naturaleza, es una cosa que nunca se ha visto antes entre ellos. El maestro de Gulliver se muestra reticente a obedecer, pero la exhortación (un *houyhnhnm*, se nos dice, nunca está obligado a hacer nada, sólo se le exhorta o se le aconseja) no puede desatenderse. Esto ilustra muy bien la inclinación totalitaria implícita en la visión anarquista o pacifista de la sociedad. En una sociedad en la que no hay leyes y, en teoría, no hay obligaciones, el único árbitro de conducta es la opinión pública. Pero la opinión pública, dada la tremenda urgencia de conformidad que existe entre los animales gregarios, es menos tolerante que cualquier sistema legal. Cuando los seres humanos son gobernados por *no debes*, el individuo puede practicar ciertas excentricidades: cuando uno está supuestamente gobernado por *el amor o la razón*, se halla bajo la presión continua de creer y pensar exactamente de la misma manera que los demás. Se nos dice que los *houyhnhnms* eran unánimes, y casi todos ellos estaban de acuerdo. El único problema que discutieron fue cómo tratar con los yahoos. No había ninguna otra razón de desacuerdo entre ellos, porque la verdad es muy evidente, o inalcanzable y sin importancia. No había ninguna palabra para *opinión* en su idioma, y en sus conversaciones no había *diferencias de sentimientos*. Habían alcanzado el estado más elevado de la organización totalitaria, el estadio en el que la conformidad es tan general que no hay necesidad de fuerzas policiales...» (G. Orwell, *Escritos [1940-1948]*, Octaedro, Barcelona, 2001, pp. 123-124).

mano, aunque... Hay un texto memorable de Pierre Clastres sobre los ritos iniciáticos en las sociedades primitivas donde puede verse con qué violencia *extrema* se paga la entrada en esta sociedad igualitaria...

A. Caillé: Es un límite...

C. Castoriadis: Ya, bueno... Pero les recuerdo que estamos en una jungla, que se exponen los cuerpos vivos a las hormigas, etc. No voy a discutir sobre si eso es, o no, más humano... No es realmente nuestro problema. Nuestro problema es: ¿puede haber una sociedad que sea verdaderamente *libre*?

A. Caillé: Es lo que Clastres llamaría una sociedad contra la dominación... Hay sin embargo una cuestión...

C. Castoriadis: Pero donde existe dominación, existe heteronomía *de otro tipo*, y eso Clastres no lo veía, no era el problema que le interesaba.

A. Caillé: Y lo reconocía. Acaba usted de recordarlo...

C. Castoriadis: No, no ve cuál es el fundamento de la heteronomía. Esa sociedad está «contra el Estado»; pero cree también, en cierto sentido, en la *transcendencia* del origen de sus normas. Y en las sociedades primitivas de las que él habla, esta transcendencia no es una transcendencia en el sentido occidental, metafísico, cristiano, judeo-cristiano, etc., sino el pasado de la sociedad. Es la palabra de los ancestros. Y sobre esta palabra no tenemos ningún poder. Por lo tanto, hay aquí un malentendido radical entre nosotros —y me extraña, ya que usted, por lo que veo, ha leído el texto que se titula *Hecho y por hacer*²¹—, cuando dice que para mí la democra-

21. Primera publicación en *Autonomie et auto-transformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Droz, Genève,

cia no es un régimen. Al contrario. Y ése, precisamente, ha sido *el origen*, y tal vez, a fin de cuentas, la piedra de toque de todas mis divergencias con Lefort. La democracia es un *régimen*. Hay una descripción del régimen democrático que ocupa cinco páginas al final de ese texto. Considero que es un régimen donde hay derechos, donde existe el *habeas corpus*, la democracia *directa*, y donde la transformación de las condiciones sociales y económicas permite la participación de los ciudadanos. No sé si vale la pena seguir... Pero le recuerdo que hay una descripción del régimen democrático tal y como siempre lo he pensado y descrito, desde *Socialisme ou barbarie*, en el texto que se titula «Sur le contenu du socialisme»²². ¡Y el problema nunca ha cesado de estar *ahí!* ¿Por qué? Porque es absurdo hablar de un régimen, de una sociedad que se autoinstituye si no hay formas *ya* instituidas que permiten la autoinstitución. No tiene ningún sentido. De ahí que el discurso sobre la indeterminación sea, a mi entender, un discurso vacío. Para que la sociedad pueda ser libre, autónoma, para que pueda cambiar sus instituciones, necesita instituciones que le permitan *hacerse*.

Por ejemplo, ¿qué significa la libertad o la posibilidad de participación de los ciudadanos, el hecho de trascender el anonimato de una democracia de masas, si no existe en la sociedad de la que hablamos algo —que ha desaparecido en las discusiones contemporáneas, y dicho sea de paso, también en lo que dice Lefort— que es la *paideía*, la educación del ciudadano? No se trata de enseñarles aritmética, sino de enseñarles a ser *ciudadanos*. Nadie *nace* ciudadano. ¿Y cómo se convierte uno en ciudadano? Aprendiendo. ¿Cómo se

1989. En castellano, *Hecho y por hacer (Pensar la imaginación)*, Eudeba, Buenos Aires, 1998.

22. 1957. Retomado en *Le contenu du socialisme*, UGE, Paris, 1979. La edición española, publicada como *La exigencia revolucionaria* (Acuarela libros, Madrid, 2000), no incluyó el texto al que hace referencia Castoriadis.

aprende? En primer lugar, *mirando* la ciudad en la cual uno se encuentra. Y no mirando la televisión que se mira hoy. Esto es parte del régimen. Hace falta un *régimen* de educación. Por supuesto, hace falta también un *régimen* económico.

Si los medios de comunicación de masas están, en tal o cual país, en manos de un Berlusconi o de un Bouygues, cabe preguntarse dónde se encuentra la libertad de información, y si no se ve terriblemente reducida. No se combate, no se reprime policialmente, claro, sino por medios *infruitamente* más eficaces que los policiales. Como prueba, el cambio brusco ocurrido en los países del Este a partir del momento en que desapareció oficialmente la dictadura. Antes había un interés por la política, ahora no hay nada. ¿Por qué? Porque se han «occidentalizado» inmediatamente. No se han occidentalizado en *ningún* otro plano, pero se han occidentalizado en el plano de la *cretinización* cívica. Al instante. En quince días. Tres meses después de la caída del Muro de Berlín hubo elecciones. Los que habían luchado contra el régimen obtuvieron el 0,4% de los votos, los que disponían de las televisiones del Oeste, sobre todo Kohl y los cristiano-demócratas, obtuvieron la mayoría. Ahora se han vuelto las tornas, pero por motivos que tampoco son satisfactorios.

Por lo tanto, para mí, la democracia es un régimen. Acabo de escribir, por cierto, un texto contra Habermas y otros que se titula «La democracia como procedimiento y como régimen»²³, donde digo que la democracia entendida como procedimiento *no quiere decir nada*, porque incluso este procedimiento no puede darse como procedimiento democrático si no existen disposiciones institucionales que lo permitan *como régimen*; y esas disposiciones institucionales comienzan por la formación de los ciudadanos, y continúan con las modalidades que permiten fomentar una participación máxima en la vida política, colectiva, etc. Por lo tanto, aquí hay un

23. Cf. *El ascenso de la insignificancia*, cit., pp. 218-238.

malentendido radical; y quizás entienda usted ahora mejor por qué Lefort, con su concepción de la indeterminación, se negaría a decir algo sobre la democracia como régimen. Mi posición es enteramente distinta.

A. *Caillé*: Efectivamente, no he encontrado la cita que buscaba, me he equivocado, por un momento le he confundido con Lefort, le pido disculpas... [*Risas.*]

C. *Castoriadis*: ¡Pues la verdad es que no nos parecemos mucho! [*Risas.*] Bien, creo que sobre lo anterior las cosas están claras. Retomo el hilo de sus preguntas: «¿Qué posibilidad existe hoy, según usted, de hacer renacer formas de democracia directa y qué relación podría mantener ésta con el sistema representativo?». Para mí, la única democracia es la directa. Una democracia representativa no es democracia, sobre esto estoy de acuerdo, no ya con Marx sino sencillamente con Rousseau (que no es por cierto el único que ha mantenido esa posición), que observaba que los ingleses sólo eran libres el día en que elegían a sus representantes²⁴. Y ni siquiera ese día²⁵. Porque cuando llega ese día, ya no hay nada que decidir. La próxima primavera habrá elecciones a presidente de la República; ¿en qué va a consistir la libertad de los franceses? En elegir entre Balladur y Chirac, o Balladur y Delors. Eso es todo. *No hay* otra libertad. No hay nada más.

El gran argumento contra la democracia directa en las sociedades modernas es la *dimensión* de estas sociedades. Es un argumento de mala fe. Histórica, concreta y políticamente

24. «El pueblo inglés cree ser libre, pero se equivoca; sólo lo es durante la elección de los miembros del Parlamento; una vez elegidos, se convierte en esclavo, no es nada» (*El contrato social o Principios de derecho político*, Tecnos, Madrid, 1988, libro III, cap. XV, p. 94).

25. Rousseau lo dice con insistencia en la continuación de su texto: «[...] en el instante en que un pueblo nombra representantes, ya no es libre, ya no existe» (*ibid.*, p. 96).

camente ¿Por qué históricamente? El régimen representativo de Occidente es desconocido en la Antigüedad —había *magistrados*, no representantes—. Por lo que a mí respecta, estoy de acuerdo en que haya magistrados, estoy de acuerdo en elegir a magistrados revocables, etc., pero *no estoy de acuerdo* en ser representado. Lo considero como un insulto personal. Hay un libro excelente de Yves Barel, *La ciudad medieval*²⁶, que muestra bien el sentido de la evolución de la sociedad medieval; fue publicado hace ya algún tiempo, pero no creo que las interpretaciones hayan cambiado mucho al respecto. Puede verse en él cómo aparece el régimen representativo en las ciudades de Occidente que tendían a autogobernarse en los siglos XI y XII. Estas ciudades contaban con la décima parte de población de Atenas del período clásico —entre 30.000 y 40.000 ciudadanos activos, de los cuales la mitad, sin duda, se reunían en la *ekklesia*, y más quizás cuando había que tomar grandes decisiones—. En estas ciudades medievales sólo vivían entre 3.000 y 6.000 personas. Pero no elegían magistrados: elegían representantes. La idea de la representación es una idea moderna, y es evidente que su raíz se encuentra en la *heteronomía* y la *alienación política*. ¿Qué son los representantes? ¿Por qué tiene que haber representantes? Con el tiempo, el término ha pasado a ser intransitivo, pero al principio era transitivo: los representantes son representantes de *cara al poder*. Por lo tanto, el hecho de elegir representantes presupone que existe un rey, es el caso clásico de Inglaterra, por ejemplo, un rey ante el que se envía *representantes*. Y el rey gobierna, *King in his parliament*²⁷ —no se trata de la monarquía ab-

26. Y. Barel, *La ciudad medieval. Sistema social-Sistema urbano*, Instituto de Estudios de Administración Local, Madrid, 1981.

27. El fragmento siguiente fue omitido en la transcripción de la *Revue du MAUSS*. Volvemos a lo transcrito a partir de la frase «¿Por qué no puede haber democracia directa en una ciudad de 100.000 habitantes, es decir, de 50.000 ciudadanos activos?».

solita, es el rey en su parlamento, con los representantes de sus súbditos—. Esto no tiene nada que ver con la dimensión de la población, y la prueba de ello es que se puede plantear la cuestión bajo otro ángulo. Suponemos que en una nación moderna no puede haber una democracia directa. ¿Por qué no puede haber democracia directa en una ciudad de 100.000 habitantes, es decir, de 50.000 ciudadanos activos? No es por la *dimensión*, ya que en Atenas era posible cuando había 40.000 habitantes, ciudadanos activos. O *establezcamos* entonces la democracia directa en las ciudades de 40.000 habitantes activos, ciudadanos activos. Pero no, nadie plantea la cuestión bajo este ángulo... El argumento de la dimensión, para oponerse a la democracia directa, es de hecho un sofisma, y no creo que se presente con buena fe.

No quiero hacer la crítica del régimen representativo, pues ya ha sido hecha cincuenta mil veces, no hay nada que añadir. Pero el *verdadero* argumento en pro de la democracia representativa —no hay que olvidarlo—, es el argumento de Benjamin Constant en un texto de 1819, *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*²⁸, ya esbozado por Ferguson en *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil* (1759)²⁹. Estos autores no eran ideólogos ni teóricos de mala fe; eran políticos con los pies en la tierra. ¿Cuál es el argumento? Es que, en las sociedades modernas, lo que interesa a la gente no son los asuntos comunes, es la protección de los bienes de que disfrutaban (*jouissances*). Éstos son los términos que utiliza Constant, aunque Ferguson decía más o menos lo mismo. Constant añade además que, como la mayoría de la gente en una sociedad moderna (obsérvese que el argumento es totalmente aristotélico) tra-

28. B. Constant, *Escritos políticos*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.

29. A. Ferguson, *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1974.

baja en un oficio manual... (en griego hubiera dicho *banáusico*³⁰), en oficios embrutecedores, como los obreros de la industria, es por tanto completamente normal que exista un sufragio censitario y que sólo voten las personas que, por su forma de vida, tienen el tiempo disponible para reflexionar en los asuntos públicos y ocuparse con ellos.

Queda la cuestión *real* de una democracia directa a escala de las sociedades modernas, de naciones, quizás de continentes, quizás de la humanidad entera. No poseo la respuesta sobre las *formas* institucionales para ello. Lo único que digo es que, en la creación de los grandes movimientos políticos y sociales de la época moderna, se puede *encontrar* todavía gérmenes de formas de regímenes que permiten una democracia directa. Por ejemplo, en la forma de la Comuna de París o de los *soviets* —los verdaderos, antes de que hubieran sido domesticados por los bolcheviques—, o de los consejos obreros; con un poder, el mayor posible, de las *asambleas generales*, es decir, de la democracia directa, en las decisiones *últimas* y subsidiariamente, como se diría ahora, un poder de *delegados*, pero de delegados *elegidos y revocables*, revocables en cualquier momento, es decir, *sin capacidad* para expropiar a la colectividad de su poder para arrogárselo ellos³¹. Sobre esto, repito una vez más que yo pienso que la democracia sólo puede ser democracia directa; y que la democracia directa sólo puede venir como resultado de un

30. *Banáusico* es un neologismo derivado de *banausía*, palabra que en griego significa arte mecánica o trabajo manual, e implica una valoración negativa de tales actividades, concepción mantenida, con alguna excepción, a lo largo de la Edad Media; sólo en el Renacimiento comenzó a extenderse una valoración más digna del trabajo.

31. Para el lector español es oportuno señalar que en alguna ocasión Castoriadis se refirió también en el mismo sentido a la experiencia de gestión obrera ensayada en el curso de la guerra civil española de 1936. Una muestra de ello puede hallarse en «Sur le contenu du socialisme II», texto incluido en *Le contenu du socialisme*, cit., p. 112.

enorme movimiento *popular* de la sociedad, de la gran mayoría de la sociedad. Sólo la creatividad de la sociedad puede dar respuestas que estén a la altura de un problema como éste. Pero si la sociedad *no es capaz* de encontrar formas de ejercicio del poder que sean verdaderamente democráticas, aquellas que yo he esbozado u otras, quizás más eficaces, no habrá nada que hacer, habrá nuevamente un régimen representativo, habrá nuevamente lo que Marx llamó la recaída en el fárrago anterior, es decir, la recaída en la expropiación del poder por los representantes, por los que poseen riquezas o por la gente que controla los medios de comunicación como hoy en día, etc. Y es todo lo que quería decir sobre este asunto.

J. Dewitte: Reconozco en lo que acaba de decir sus posiciones, que conozco desde hace mucho tiempo. Pero me asombra la radicalidad cada vez mayor —usted establece una alternativa tajante—, la forma extrema que imprime a la idea de autonomía, hasta tal punto que llegamos así a no poder reconocer ningún valor a ninguna institución, ninguna representación, o solamente de manera provisional. Por un lado la pura autonomía, por otro lado cualquier forma de institucionalización o de representación. Ahora bien, todo esto forma parte de la historia política. Toda exterioridad queda así desacreditada. Estoy volviendo a un tema un poco anterior en la discusión que trataba sobre las leyes, con el ejemplo de los iroqueses. Usted evocó su concepto fundamental, su posición filosófica fundamental, la auto-institución explícita, y yo me digo —puede ser trivial decirlo, pido excusas—: ¿es que no puede concebirse reconocer libremente a las leyes como buenas? ¿Es que la idea de autonomía debe necesariamente conducir a una especie de compulsión de cambio? Veo en este punto el riesgo de que pasemos de la exigencia de libertad y de autonomía a algo que es tal vez distinto. Me parece que habría que ahondar por ese lado.

Usted mismo reconoce que no hay acto puro de auto-institución, ha reconocido hace un momento que existe un límite en nuestro poder de acción, y que también eso está ligado a nuestra finitud. Pertenecemos a una tradición, reconocemos que el mundo existía antes que nosotros; entonces, ¿no existe la posibilidad de reconocer como buenas ciertas leyes sin tener la necesidad absoluta de cambiarlas, incluso si aceptamos esta eventualidad, si es necesario?³².

C. Castoriadis: Creo que aún persiste el malentendido. No sé... Supongo que he explicado muy mal mis posiciones, porque a menudo no me reconozco en las críticas que me hacen. O puede que esté ciego sobre mí mismo. Creo que soy autónomo en el terreno del pensamiento, en la medida en que se puede llegar a serlo. Hablo de mí, Castoriadis. ¿Qué quiero decir con esto? *Por supuesto*, no quiero decir que tenga una compulsión de cambio y que cada día, cada mañana, me levante, coja todo lo que he escrito, lo hojee, y me diga: es algo que ya he escrito, por lo tanto ya no puede ser verdad, hay que cambiarlo. No, en absoluto. Para mí, ser autónomo quiere decir que continué trabajando, pensando,

32. La cuestión que plantea Jacques Dewitte se explica mejor por el desarrollo de su propio pensamiento, bajo la influencia de Kolakowski, Lévinas o Shmuel Trigano, que por su comprensión de las ideas de Castoriadis. Como se desprende de un texto que consagra al pensamiento de Lévinas, él entiende la autonomía como una «forma de libertad libre de toda responsabilidad, [...] una tentación permanente de Occidente en su concepción de la libertad como pura autonomía, desprovista de vínculos, desligada de toda responsabilidad. [...] Giges aparece como un objeto de desconfianza y de reprobación: es la encarnación misma de la pura libertad desligada de cualquier vínculo, de una actitud de huida ante sus responsabilidades» (*Cahiers d'Études Lévinassiennes* 2 [2003], pp. 110 y 112). Como Ferry y Renaut, en un libro en el que incluyeron una dedicatoria a Castoriadis, 68-86, *Itinéraires de l'individu* (Gallimard, Paris, 1987), él entiende la autonomía como un «proceso de emancipación del individuo en relación con las tradiciones», no considera la autonomía colectiva de una comunidad que instituye su *nómos*, su ley, en lugar de recibirla de una autoridad transcendente.

que, de vez en cuando, tengo ideas nuevas, y que espero seguir teniéndolas —salvo si el Alzheimer me atrapa—, y que me reconozco el derecho a escribir, como ya ha ocurrido, que lo que escribí en tal obra es erróneo, o insuficiente, que hay que rehacerlo e ir más lejos. Y es algo que, efectivamente, he hecho. Usted conoce mi trayectoria. Fui marxista. Comencé por *refutar* la economía de Marx, después su teoría del trabajo y de la técnica, después su sociología, después su *concepción* de la historia, su filosofía, después me puse a retomar la historia de la filosofía, a refutar un montón de cosas que hasta ese momento yo mismo había aceptado, etc., y continuo. Y lo mismo en relación con Freud, por ejemplo, por el que tengo un *enorme* respeto. Soy psicoanalista profesional, pero en el punto en el que me encuentro actualmente, en lo que pienso, en lo que hago, en lo que digo en el campo del psicoanálisis existen pocas cosas que vengan literalmente de Freud. Es así. Pero no hay compulsión de cambio. Y no pienso una sociedad autónoma como dominada por una compulsión de cambio.

¿Pero qué es la autonomía? La autonomía es que *se pueda* decir en cada momento: ¿es esta ley justa? ¿Qué es la heteronomía? La heteronomía es que la cuestión *no ha lugar*, como se dice en los tribunales. La cuestión *no se planteará*. Está prohibido. Si usted es un *verdadero* judío no puede hacer la pregunta: ¿las prescripciones del Éxodo y del Deuteronomio son justas o no? *La pregunta no tiene sentido*. No tiene sentido porque el nombre de Dios es Justicia y las leyes son la palabra de Dios. Por lo tanto, decir que es injusto es como decir que el círculo es cuadrado. Así es. Ésta es la forma más extrema y más evolucionada, más sutil, y más grandiosa; pero lo mismo puede decirse de todas esas sociedades a las que llamo heterónomas. Así pues, no se trata de poner constantemente en el orden del día de la asamblea la totalidad de las disposiciones legislativas existentes e invitar a la población a ratificarlas o cambiarlas. Se trata, simplemente,

de no perder la posibilidad —*la posibilidad efectiva*— de que las instituciones puedan ser alteradas, sin que hagan falta para ello barricadas, torrentes de sangre, conmociones, muertos y todo lo demás.

Usted dice: toda institucionalización está excluida. ¿Qué he dicho yo al respecto? Pues precisamente: ¡ni mucho menos! Una sociedad autónoma es una sociedad que posee instituciones *de autonomía*, como los magistrados, por ejemplo. Hace un momento decía que aceptaba a los magistrados; y no solamente los acepto, sino que defiendo su necesidad; ahora bien, hace falta que sean revocables. En ese «able» de revocable reside toda la cuestión, y ahí vemos hasta qué punto la historia efectiva sobrepasa, y con mucho, todas nuestras discusiones. Evidentemente, en la constitución debe estar contemplada la cláusula: «Todo magistrado puede ser revocado por sus electores». Y eso constará en la constitución de la sociedad en la que yo pienso. Pero esta cláusula, en sí misma, no quiere decir nada. Puede ocurrir que los magistrados sean irreprochables o, en cualquier caso, muy buenos y que, por lo tanto, se les deje cumplir sus mandatos y se les reelija, etc. Pero también puede ocurrir que la gente comience a *pasar*; y que, como se ha visto *tantas* veces, en las huelgas, en los movimientos de estudiantes, etc., los magistrados, los delegados, los representantes, los secretarios se incrusten, no necesariamente porque quieran enquistarse, sino porque los otros dicen: ya tenemos a Dewitte, Caillé, Latouche, ellos se ocuparán de todo, podemos irnos. ¿*No es la pura verdad?* Ahora bien, ¿qué medida institucional se podría tomar contra esto? Por descontado, se podrían tomar algunas de las que ya existen, pero ya vemos con qué resultados. Es decir que, incluso si los magistrados se enquistan porque los electores no ejercen su derecho a revocarlos, es cierto que esos magistrados no pueden hacer lo que quieren porque existen tribunales, el Consejo de Estado, el Tribunal de Cuentas, etc. Podemos ver todos los días en los periódicos los débiles me-

dios con que cuenta un sistema así... Hay que conservarlos, *por supuesto*, porque son frenos, pero no son ellos los que van a resolver el problema. La verdadera cuestión es la actividad de la gente. Pero no se puede tomar esta actividad de la gente como un *milagro* que se producirá o que no se producirá... El deseo y la capacidad de los ciudadanos para participar en las actividades políticas *son en sí mismos una tarea y un problema políticos*. Y dependen, en parte, de la existencia de instituciones que induzcan, favorezcan, creen ciudadanos predispuestos a ello y no meramente a la protección de la posibilidad de «disfrutar» de determinados bienes. ¡Eso sí es algo que hay que *institucionalizar*!

A. Caillé: [Al público.] ¿No hay más preguntas...? Yo querría volver sobre una cuestión... Lo siento, pero hay cuestiones que le quiero plantear desde hace tiempo... Ahora que le tengo a mano aprovecho descaradamente... ¿Chantal...?

C. Mouffe: Sí, yo querría volver sobre este tema. Porque... simpatizo con muchas de sus posiciones, pero sobre este punto... Estaría dispuesta a aceptar con usted que no puede haber democracia que no sea directa. Admitámoslo —enseguida le diré donde están los límites...—. Estoy completamente de acuerdo con que el argumento de la dimensión es un argumento de mala fe. Pero, a pesar de todo, haré una defensa de lo que yo llamaría el sistema representativo, en modo alguno con argumentos de dimensión, pero tampoco con los argumentos de Benjamin Constant. Creo que, en el fondo, no se ha elaborado una verdadera filosofía política que justifique este sistema —el régimen representativo— y habría que buscar argumentos de otro tipo, que tuvieran más que ver con la defensa de la *libertad individual*. Me explico: no hay más democracia que la directa, de acuerdo, ¿pero garantiza la democracia la libertad individual? ¿Para poder garantizarla no sería necesario, además de las insti-

tuciones democráticas, otras instituciones que tendrían que ver, sobre todo, con lo que yo llamaría la cuestión del pluralismo? Por lo tanto, en el fondo, para mí, el mejor régimen es un régimen *mixto*.

En su posición, en la posición de Rousseau, hay algo que me preocupa. ¿No descansa dicha posición en la idea de que, en el fondo, el pueblo, «Uno», cuando va a decidir directamente en esta democracia, va necesariamente a elegir políticas y a tomar decisiones que garantizarán la libertad de todos? ¿No es este problema, en el fondo, el que gente como Stuart Mill planteó? Es ahí, en lo que llamo el liberalismo político, donde se encuentra algo muy importante para pensar la democracia de hoy; se trata de *la defensa de las minorías*. Por ejemplo, Suiza es un régimen mucho más democrático que muchos otros, pero esto no le impide tomar decisiones que, por ejemplo, en lo que concierne a los inmigrantes, son muy problemáticas. ¿No supone su posición una especie de unidad *bondadosa* que hace que, si se puede decidir todos juntos, se van a tomar necesariamente buenas decisiones? Yo no lo creo; es por lo que, junto a esta democracia, hacen falta instituciones que no son democráticas —de acuerdo, no son democráticas—, pero que permitirían garantizar, en ciertas condiciones, la libertad individual y un cierto pluralismo.

C. Castoriadis: Ahora le respondo, pero ¿hay más preguntas?

A. Caillé: Hace un momento yo iba en el mismo sentido que Chantal Mouffe. Personalmente estoy realmente comprometido con esta exigencia de democracia directa que ha desaparecido del paisaje intelectual francés desde hace mucho tiempo; ya no se oye hablar de ello, salvo por usted. Creo que es absolutamente fundamental. Pero yo también choco con su formulación, pues no pienso que la democracia

directa pueda sustituir a un régimen de democracia representativa. Opino que se la debe restablecer, pero no en lugar de, sino como complemento de un régimen de democracia representativa, más o menos por las razones que ha esgrimido Chantal Mouffe. ¿Por qué un régimen de democracia representativa, del que podemos decir que no es democrático, es, a pesar de todo, necesario? Claramente, por razones de hecho. Usted aludió a las experiencias de los *soviets*. No duraron mucho. Por razones que hay que analizar, y que no tienen nada de misterioso. ¿Cuál es la razón fundamental? ¿Sobre qué descansaba la democracia directa a la antigua? Reposaba, fundamentalmente, en la autoctonía. En el hecho de que la gente procedía de un mismo tronco, de una misma raza, de una misma cultura, de una misma lengua, que compartían valores comunes, y que esto permitía la unidad de la decisión política. El problema que se plantea a las democracias modernas, después de la pérdida de una relativa homogeneidad social —por otra parte, la misma que postulaba Rousseau, en la que la democracia es una democracia de pequeños productores—, es simple: sobreviene justamente cuando ya no hay autoctonía, cuando ya no hay unidad, homogeneidad económica, cultural, social, y es necesario poner en relación a grupos que son diferentes. La cuestión se plantea en un meta-nivel, y aparentemente no puede ser ya resuelta por la democracia directa. Hace falta otra dimensión —que podría ser el régimen mixto—, hace falta otra instancia. Usted mismo decía: de todas formas, hace falta instituciones que creen la democracia directa. Desde luego, pero esto quiere decir que esta institución en concreto no ha sido fundada por la democracia directa...

C. *Castoriadis*: En primer lugar, la democracia directa, el régimen democrático en el cual yo pienso, no es el paraíso en la tierra. No es el régimen perfecto, no sé qué quiere decir un régimen perfecto. No es un régimen que esté inmuniza-

do, por construcción, contra todo error, aberración, locura o crimen. Los atenienses los cometieron, y los franceses en 1793... En América del Norte fue un poco menos extremo, pero en fin... Por lo tanto, no se trata de eso. Pero si recordamos esto, no hay que olvidar que errores, aberraciones, locuras y crímenes fueron cometidos también y *sobradamente* por los otros regímenes, incluido el régimen representativo. Por ejemplo, las leyes *anti-rojos* en los Estados Unidos fueron votadas en toda regla por la Cámara de representantes y por el Senado. Yo escribí una vez una frase que, entre todas las que he escrito, es la que *prefiero*, y es que *nadie* puede proteger a la humanidad contra su propia locura³³. Ni la democracia, todavía menos la monarquía —porque la monarquía es la locura del monarca, es Luis XV, las intrigas de camarillas...—.

¿Y la defensa de los individuos y de las minorías? Por supuesto, estoy totalmente de acuerdo, les remito a *Hecho y por hacer*. Hay que reforzar determinadas disposiciones —constitucionales en el sentido en que su revisión estará sometida, por ejemplo, a condiciones más restrictivas, a mayorías cualificadas, si quieren, a plazos de reflexión más largos— que garanticen las libertades individuales, lo que hoy llamamos los derechos, que garanticen, comporten un *habeas corpus*, que impliquen reglas, como aquella que dice, desde los romanos: no hay crimen ni pena sin ley previa. Y todo esto puede y *debe* enriquecerse. Porque todo esto es hoy insuficiente. Igualmente se pueden formular disposiciones que defiendan a las minorías, a las diferentes categorías de minorías. Y estas disposiciones formarán parte de la constitución.

¿Es que proponen que haya una constitución radicalmente no revisable, que no pueda revisarse *bajo ninguna* con-

33. «Nadie puede proteger a la humanidad contra la locura o el suicidio» («La pólis griega y la creación de la democracia», en *Los dominios del hombre: Las encrucijadas de laberinto*, cit., p. 124).

dición? No pueden. Si dijeran que sí, sería una aberración. Porque la constitución, incluso si ella no lo prevé, podría ser revisada por la fuerza de las armas. Ésta es la quinta constitución francesa republicana, sin hablar de las constituciones monárquicas que ha habido entre tanto. No sé cuántos países han tenido un montón de constituciones, y todas ellas han acabado en papel mojado. La realidad demuestra que la idea de una constitución no revisable es falsa, así como lógicamente absurda. Como nunca podrán impedir —como no lo pueden impedir— que los suizos restrinjan por referéndum la entrada de los inmigrantes, tampoco pueden impedir que un día el pueblo —voy a decir algo provocador— diga: «Todos los individuos de talla inferior a 1,60 metros o superior a 1,90 metros están privados del derecho al voto». Como los otros son la mayoría aplastante, podrían tomar esta disposición, ¿no? ¿Qué hay que hacer entonces? Yo estaría en contra, lucharía hasta la muerte contra tal disposición, intentaría sublevar a la gente en su contra. Si ustedes admiten la regla de la mayoría, admiten necesariamente que, a pesar de todas las garantías, *siempre* existe la posibilidad de que la gente se vuelva loca y haga esto o lo otro. Hitler no fue llevado al poder por la mayoría, pero casi. Ante algo así, ¿qué se puede hacer? ¿Privar a los alemanes del derecho al voto? ¿O qué? Son movimientos históricos: se puede luchar contra ellos, pero no se pueden obtener garantías mediante disposiciones jurídicas.

Pero lo que no veo en *absoluto*, y realmente me parece una falacia en su razonamiento y en el razonamiento de Caillé, es en qué sentido el hecho de que la democracia sea representativa, y no directa, constituye una garantía suplementaria. No veo *en absoluto* por qué constituye esa garantía una Cámara de representantes, un Congreso... En estos momentos, en Estados Unidos, un Congreso se está preparando para hacer —si lo hace, si osa hacerlo— una serie de *monstruosidades*... Creo que lo que dicen nos remite a toda

una tradición ideológica de reinterpretación de la Antigüedad, una de las dos reinterpretaciones entre las que Occidente ha oscilado, y que consiste en sólo presentar al *dêmos* ateniense en los momentos de locura, cuando condenaron a los generales de la batalla de las Arginusas³⁴ o cuando tomaron alguna otra decisión monstruosa, olvidando *todas* las demás decisiones que este *dêmos* tomó durante cien años y que condujeron a las maravillas que conocemos. El *dêmos* de los atenienses tuvo momentos de locura, pero hubo cámaras representativas que, igualmente, tuvieron momentos de locura y tomaron malas decisiones... No veo por qué, les pido que reflexionen sobre ello, el hecho de que un régimen sea representativo garantiza *mejor* las libertades individuales. La garantía de las libertades individuales no se encuentra en principio en la existencia de representantes, sino en determinadas disposiciones constitucionales. Pues bien: si tenemos la certeza de que, por ejemplo, en los Estados Unidos o en Francia, la restauración del esclavismo es imposible o —ino hay nada imposible!— sumamente improbable, no es porque lo diga la constitución —si lo creyéramos, seríamos unos cretinos—, es porque sabemos que si hubiera una propuesta de restauración de la esclavitud habría una aplastante mayoría del pueblo que estaría dispuesta a luchar para que no tuviera lugar.

Usted me asocia a Rousseau, Caillé también. Pero no ten-

34. En las islas Arginusas, en el mar Egeo, al este de Lesbos, tuvo lugar una importante batalla en el año 406 a.C. en la cual los atenienses vencieron a la flota de los lacedemonios. A su regreso, el gobierno democrático de Atenas acusó a los generales atenienses vencedores de la batalla de no haber dado sepultura a los cadáveres de los atenienses y haberlos dejado abandonados. Sócrates, que en aquel momento presidía la asamblea, defendió, casi en solitario, que el procedimiento era ilegal y que los generales no debían ser condenados a muerte, enfrentándose a la multitud enfurecida que exigía indiscriminadamente sus cabezas. Castoridiadis se refiere también a este episodio en su texto «Los intelectuales en la historia», en *El mundo fragmentado*, cit., p. 63.

go nada que ver con él en este asunto; le he mencionado únicamente en una fórmula que critica la democracia representativa. No estoy en absoluto de acuerdo con las concepciones de Rousseau sobre la voluntad general, sobre la prohibición de las facciones, etc. No tengo nada que ver con todo eso... Pero creo que, de todas formas, hay algo de lo que dicen que es muy importante y que vale la pena explicitar, y es que hay una diferencia entre la democracia moderna, entre los regímenes modernos y el régimen antiguo. Es la concepción de los representantes como *representantes de intereses particulares*. Efectivamente, esto es moderno; y estoy, en cierto sentido, en contra. Esto exigiría una discusión muy larga, pero voy a tomar un ejemplo que siempre me pareció perfecto. Había una disposición en las leyes atenienses, mencionada por Aristóteles, en la *Política* si mal no recuerdo, que decía que, cuando la asamblea del pueblo debía decidir sobre si hacer o no una guerra contra una ciudad limítrofe, los ciudadanos que habitaban las regiones fronterizas no tenían derecho a participar en la votación³⁵. ¿Por qué? Porque no podían votar realmente; a menos de someterlos a un *double bind* —lo que conduce a la psicosis—. O bien votaban como ciudadanos, olvidando el hecho de que sus olivos iban a ser destruidos, sus casas quemadas, etc., y eso es algo difícil de aceptar; o bien votaban en tanto que propietarios de casas, de olivos, etc., desentendiéndose de los intereses de la ciudad. El segundo

35. Castoriadis escribe en «La *pólis* griega y la creación de la democracia» (*Los dominios del hombre: Las encrucijadas del laberinto*, cit., p. 121): «Una disposición ateniense de las más notables atestigüa el mismo espíritu (Aristóteles, *Política*, 1330 a 20): cuando la *ekklesia* delibera sobre cuestiones que implican la posibilidad de un conflicto (de una guerra) con una *pólis* vecina, los ciudadanos que viven en la vecindad de las fronteras no tienen derecho a tomar parte en la votación; pues no podrían votar sin que sus intereses particulares dominaran sus motivos, cuando en realidad la decisión debe tomarse atendiendo a consideraciones generales».

caso se da constantemente en la sociedad contemporánea. Se dice de los representantes que son representantes del pueblo... ¡pero no lo son! Veamos lo que sucede en la *realidad*, hagamos un poco de sociología política *real*. ¿Qué son los congresistas americanos, los diputados franceses? ¿Qué defienden *en primer lugar*? Defienden los intereses sectoriales de *sus electores*. El Congreso americano, las medidas para las regiones —hay que mantener los créditos a Boeing porque está en Seattle, en el estado de Washington, hace falta tal base en Texas porque da trabajo a diez mil personas en la región, etc.—. Aquí hablamos de los intereses del elector, del simple ciudadano; pero sabemos que hay también otros intereses en juego... Ése es uno de los aspectos esenciales de la representación actual. Se reconoce que hay intereses en conflicto en la sociedad y se piensa que por medio de la representación, gracias a ese régimen de democracia indirecta, se pueden negociar compromisos entre los distintos intereses. ¿Cuál es el resultado? El resultado es la situación actual en la cual, en efecto, se llega a compromisos, a un *give and take* —«Vale, de acuerdo, se les concede tal aumento de las subvenciones a la agricultura a condición de que ustedes acepten tal cosa»—; es la impotencia política total de los parlamentarios, la razón por la cual no se toma ninguna decisión, por la que todos los políticos hablan de las reformas necesarias y éstas nunca se llegan a hacer.

Estoy, pues, de acuerdo con usted en que no se puede ignorar la existencia de intereses particulares en la sociedad, no se puede hablar en términos de sociedad unificada y hay que encontrar un medio para que esos derechos sean salvaguardados razonablemente; pero hay que *mantener*, y sobre esto soy absolutamente intransigente, *la unidad del cuerpo político en tanto que cuerpo político que tiene sus miras en el interés general de la sociedad y no en los de los viticultores del Midi*. Los viticultores del Midi son muy respe-

tables, hay que protegerlos, pero no podemos ponerlos *por encima* de los intereses de la colectividad en su conjunto.

C. Mouffe: Rápidamente... Querría precisar mis palabras porque estoy absolutamente de acuerdo con lo que acaba de decir. No defiendo el sistema representativo tal y como existe hoy, porque es cierto que lo que está en juego en éste son los intereses particulares. Pero yo pensaba en una democracia representativa *futura*. Por lo tanto, ¿cómo será este régimen democrático del futuro por el que queremos luchar? No creo que sea un régimen de democracia directa, sino un régimen de democracia *representativa*, donde la cuestión sobre la que se disputará no será sobre el conflicto de intereses, sino sobre las diferentes interpretaciones del bien común. Porque creo, al igual que Alain, que la gran diferencia entre la situación de hoy y la situación griega es la cuestión de la homogeneidad, la cuestión del pluralismo, y no puede darse por evidente —*self-evident* como se dice en inglés— que haya una sola o incluso una interpretación del interés general más justa que otra. Estoy completamente de acuerdo con usted en la crítica de la sociedad actual. Pero creo que la sociedad por la que queremos luchar es una sociedad donde, justamente, los partidos desempeñarán un papel diferente, no serán los representantes de los *intereses* particulares, sino que se tratará de las diferentes interpretaciones de lo que es el bien común. No existe *una única idea justa* del interés general, y hay que regular el conflicto entre estas interpretaciones diferentes. Por lo tanto, sería una democracia representativa que todavía no existe, claro está.

A. Caillé: Una democracia representativa que no existe, una democracia directa que no existe...

C. Castoriadis: ¡Ahí está! Estamos en la buena dirección, ya que hablamos de lo que debe existir y no de esta misera-

ble realidad! Sólo una palabra más sobre este asunto: ¿hay, o no hay, algo que es el interés general, que es *el bien común* o *el bien del cuerpo político*?

C. Mouffe: Es algo que no puede definirse. Es un horizonte...

C. Castoriadis: Es algo que no podrá definir un filósofo, un Platón, o un ordenador, en eso estamos de acuerdo. *Pero es algo que pueden discutir los ciudadanos*. ¿De acuerdo? ¿Quién va a resolver esos asuntos, si no es el ciudadano? Por lo tanto, llegamos a la siguiente conclusión: hay que *delimitar* las cuestiones que son cuestiones políticas en el verdadero sentido del término, es decir, las cuestiones que se refieren al interés general. Y las cuestiones que no lo son, las que no están relacionadas con el interés general. Por ejemplo, una cuestión que sigue suscitando problemas en los Estados Unidos, la de las minorías sexuales. ¿Tiene acaso algo que ver con la *marcha general* de la sociedad el que continúe aplicándose la disposición que se encuentra en el Levítico 20, 13³⁶, creo, y que está en la base de la legislación americana, de muchos estados, que dice que aquel que tiene una relación sexual con una persona de su mismo sexo comete algo abominable y merece la muerte? Esto era así porque la ley divina intervenía incluso en la vida privada de la gente; pero nosotros decimos que es justamente una cuestión de vida privada. Es por lo demás algo que ya dijo Napoleón: es un asunto que concierne al código moral, nada tiene que ver con el código penal. Y hay mil cosas parecidas. ¿Es la cuestión de la igualdad de las mujeres una cuestión de interés general? Para mí es algo indudable. Es por lo tanto

36. Levítico 20, 13: «Si uno se acuesta con otro como se hace con una mujer, ambos hacen cosa abominable, y serán castigados con la muerte. Caiga su sangre sobre ellos» (*Biblia Comentada* 1, cit., p. 726).

una cuestión política. ¿Y cómo se resuelve una cuestión de ese tipo? Por medio de una decisión política. No basta con hablar de pluralismo; habrá que decidir primero cuál es el terreno en el que el pluralismo es válido, y cuál es el terreno en el que no lo es.

Según mi costumbre, y la de mi antepasado Sócrates, pondré una vez más un ejemplo que podrá parecer extravagante. ¿Es acaso una cuestión de diferencia cultural la cuestión de saber si se tiene derecho a matar a aquellos que, simplemente, no nos gustan? ¿Ha de admitirse como honorable, en la sociedad en la que vivimos, la actividad de los reductores de cabezas, perfectamente honorable en ciertas tribus?

Una voz: ... Para los dayaks.

C. Castoriadis: Para los dayaks, por ejemplo. Nosotros diríamos: no, no es una diferencia cultural, o es una diferencia cultural no tolerable. Es una cuestión política. Y decimos: está prohibido matar. Y como una vez dije, bromeando: si tuviéramos un día una sociedad universal suficientemente rica, podría dedicar unas cuantas islas desiertas del Pacífico a la gente que quiere vivir como reductores de cabezas o a los que quieren vivir como en *Los ciento veinte días de Sodoma*, de Sade, o lo que quieran. Diremos: no vamos a oprimir a esta minoría, somos bastante ricos, la enviamos allá. Si ellos están de acuerdo...

A. Caillé: ¿Proporcionaría usted también las víctimas?

C. Castoriadis: Aquellos que quieran. Relea el prefacio de Paulhan a *Histoire d'O.*, la esclavitud voluntaria, etc. Hay gente que quiere vivir así. Por lo tanto, si los hay, irán a vivir allí; si no los hay... los verdugos serán víctimas unos de otros. Decíamos pues que hay que decidir sobre lo que ha de ser objeto de una decisión de la colectividad y aquello que

no ha de serlo. Y una vez que se ha dicho: la colectividad ha de tomar una decisión sobre tal o cual asunto —por muy pocos que haya—, hay que saber cómo tomar esa decisión. Hay un solo modo de hacerlo, desde un punto de vista democrático, esto es, desde el punto de vista de los que creen que no hay —en contra de lo que pensaba Platón— *epistème* política, un saber político riguroso, sino sólo *doxaí*, opiniones. Esto último es, por cierto, el único fundamento —y es algo que no se dice— de la regla de la mayoría. Porque el fundamento de la regla de la mayoría es que en política hay *doxaí*, y que éstas han de tener el mismo peso. Si el argumento fuera únicamente el del procedimiento: en un momento dado la discusión tiene que terminarse, bastaría con poner todas las opciones en un sombrero, cerrar los ojos y escoger una. ¡No! El número de opiniones tiene también un peso, crea una *presunción* de rectitud. Por lo tanto, habrá que decidir. Que se haga por referéndum o por el voto de los representantes, no veo diferencia. Los representantes dirán: «Los reductores de cabezas se equivocan, aquí no hay sitio para ellos». Y la mayoría del pueblo dirá lo mismo. Así es que no veo cómo pueden extraer un argumento de *esto*, a favor de la democracia representativa contra la democracia directa. Se necesitan disposiciones más fuertes para la protección de los individuos de las que existen actualmente. Se necesitan disposiciones de protección de las minorías. Pero también hay que definir —y solamente se puede definir por mayoría— cuáles son las minorías que pueden, legítimamente, pretender una protección. Las mujeres, por cierto, no son una minoría. El problema es en este caso distinto... Pero, en cualquier caso, se necesita una decisión. En fin, el tiempo avanza y creo que si se quiere...

A. Caillé: No estamos obligados a ver todo el programa...

C. Castoriadis: No estamos obligados a ver todo el pro-

grama, pero... ¿Nos paramos aquí? Pero alguien quiere hablar. Adelante...

Anne-Marie Fixot: Usted dice que lo esencial es el interés general y que éste ha de ser discutido por los ciudadanos. Pero el problema es que los ciudadanos han de estar en una posición, o al menos en una relación que permita la discusión. Ahí hay, a mi entender, un serio problema, porque hoy en día, como usted decía antes, muchos son indiferentes a ese interés general; pero también hay otros que, por sus condiciones socio-económicas, no pueden desempeñar el papel que les correspondería con respecto al interés general. ¿Qué hacer entonces? ¿Cómo pensar esta democracia futura? ¿Cuál es el papel de la información, de la educación de todos los días..., no simplemente de los niños, sino también de nosotros mismos? Y, sobre todo, ¿qué tipos de relaciones de ciudadanía se pueden pensar para lograr que el interés general sea tomado efectivamente en cuenta por la totalidad del cuerpo de ciudadanos y no simplemente por algunos, incluso en el caso de la democracia directa?

C. Castoriadis: Estoy completamente de acuerdo con usted, ahí está el problema fundamental. Como decía antes, como siempre he pensado, la *participación* de los ciudadanos o de los miembros de cualquier colectividad —ya se trate de sindicatos, de asociaciones estudiantiles...— no es un asunto en el que baste con esperar que ocurra un milagro... Hay que trabajar para ello, hay que establecer disposiciones institucionales que la faciliten, que lleven a la gente a participar; y la pieza central de esto es la *paideía* —y también en este caso me opongo a la cuasi-totalidad de lo que llaman hoy en día filosofía política—, la educación. Y esta educación no solamente es asunto de la escuela. La escuela es sólo una pequeña parte. Platón ya lo sabía, puesto que decía que «los muros de la ciudad educan a los ciudadanos»; y eso es

verdad. Todo lo que hace la sociedad es, también, educativo. Pero algunos parecen no darse cuenta de ello. Estamos pues completamente de acuerdo sobre esto... Ahora bien, cuando habla además de las condiciones socioeconómicas, habría que abrir otra discusión, y mucho me temo que no llegaríamos a terminar hoy. La cuestión de las condiciones socioeconómicas plantea el enorme problema de la estructura económica y productiva de la sociedad. Y de los objetivos de la actividad económica.

A.-M. Fixot: Muchos de los excluidos se preguntan: ¿cómo pensar en el interés general? Nosotros no tenemos proyecto, precisamente porque estamos en una situación de exclusión... De ahí que no podamos pensar, antes que nada, en el interés general.

C. Castoriadis: No hay que olvidar la exclusión, claro está. Pero, con independencia de la exclusión, existe el problema de la situación *real* de la gente que hace que no se interesen por todo eso; y que, aunque se interesaran, no tendrían *tiempo* para ocuparse activamente de ello. *Toda* la estructura de la sociedad *impide* que la gente participe, desde la estructura del trabajo hasta lo que se llama el derecho. ¿Ha pensado alguna vez en la divertida paradoja que se da en el hecho de que, si la llevan ante un tribunal, le digan: señora, señorita, la ignorancia de la ley no excusa su cumplimiento? Se supone que usted conoce todo eso y, al mismo tiempo, si tiene un problema, por poco complicado que éste sea, contratará a un abogado que, además de cuatro o cinco años de estudios de derecho, habrá tardado unos tres o cuatro años más en especializarse en derecho marítimo, en derecho de esto o de lo otro... Es una situación sencillamente *absurda*. Pensemos en la época en la que todas las leyes estaban escritas en mármol, a la vista de todos, y todos eran capaces de leerlas y entenderlas. Se nos dirá que vivimos en

una sociedad demasiado compleja como para que pueda ser así... ¿Pero por qué debemos aceptar la complejidad de la sociedad como una fatalidad? ¿Qué es lo que nos importa? ¿Lo que la evolución histórica ha dado como producto, digamos espontáneo, es decir, esta sociedad capitalista de finales del siglo XX, con la enorme complejidad legislativa, los abogados que en los Estados Unidos ganan más que los industriales que les pagan, porque todo se lleva ante los tribunales; con la complejidad de la producción, las paredes cubiertas de publicidad, la televisión tal como es, etc.? ¿Es todo esto una fatalidad? ¿No se debe poner nunca en cuestión? ¿O invertimos las cosas y —es un planteamiento *tentative*, como se dice en inglés, un experimento— decimos: queremos un sistema de leyes *tal* que cualquier ciudadano pueda comprenderlo y manejarlo; queremos un sistema económico y productivo *tal* que todos los productores puedan participar de una manera u otra en la gestión de la producción? ¿Ve lo que quiero decir? Tomamos siempre como punto de partida la idea de que hay un decreto divino que dice que debe haber fábricas como éstas, con 50.000 trabajadores, que producirán tal tipo de productos; por lo tanto, los obreros, como decía Benjamin Constant, estarán forzosamente embrutecidos por su trabajo. O decimos que, para que el mercado funcione plenamente, la competencia es necesaria; por lo tanto, a nivel macroeconómico, el paro, que puede alcanzar hasta el 12 o el 15% de la población, es inevitable, etc. Pero: ¿por qué? ¿Por qué no tomamos las cosas al revés y decimos: *queremos* una sociedad en la que todos los ciudadanos puedan participar en los asuntos comunes? Y ante esta exigencia, muy pocas cosas serían consideradas como dadas e inevitables. Siempre dije que no se pueden decretar los domingos de libertad política tras cinco o seis días de esclavitud por semana. Sería una estupidez —en la cual gente como Lenin ha creído, de buena fe—. El domingo soviético no existe. Quizás haya que invertir el

problema, *radicalizarlo*. Habría que preguntarse *qué* sociedad queremos realmente.

S. *Latouche*: Está claro que la respuesta a la cuestión «queremos una sociedad que...», etc., es... ¡no la queremos! ¡Una inmensa mayoría no la quiere! Porque *queremos* coches, lavadoras, frigoríficos, etc. Por lo tanto, otra sociedad, ni hablar. Como decía el presidente Bush: «el nivel de vida americano no es negociable». Que perezca la naturaleza, pero el nivel de vida de los americanos no se toca... Y, en consecuencia, *queremos* que el sistema continúe como está y, en el fondo, nos da igual que sea democrático o no democrático. Bueno, no nos da exactamente igual; es decir, lo queremos todo, y cosas incompatibles... Queremos los frigoríficos, las lavadoras, el sistema automovilístico, con todo lo que esto implica de *desposesión* del ciudadano de la vida política por la megamáquina tecnoeconómica. ¿Pero no se puede, siendo aristotélicos, recurrir al principio del mal menor? No es lo mismo que este sistema esté regido por una burocracia totalitaria o que lo sea por representantes corruptos, en un parlamento que es como sabemos. Hay al fin y al cabo un bien relativo...

C. *Castoriadis*: Estoy completamente de acuerdo con usted. Si se nos pusiera entre la espada y la pared y hubiera que elegir —y tal vez luchar— entre la extensión de algo como el poder soviético, tal y como existió en Europa, y el mantenimiento de estas democracias corruptas, seguramente habría que luchar por mantener estas democracias corruptas. Completamente de acuerdo, pero creía que estábamos hablando de lo que *debería* ser el objetivo de la política. En el mes de mayo habrá elecciones presidenciales. No creo que vote... pero si *debiera* votar, no votaría por Balladur, por ejemplo.

A. *Caillé*: ¿Chirac? [*Risas.*]

C. Castoriadis: Tampoco. ¡Ni por Arlette³⁷, por cierto! [Risas.] Pero en fin, aquí se trata de lo relativo; es como cuando tomo la carretera más corta para ir al campo...

S. Latouche: En toda esta discusión hay algo que Alain intentó plantear al principio, pero que no se ha retomado en el debate y que tiende a olvidarse. Es que se ponía en entredicho toda la economización de la sociedad; y, de hecho, todo su razonamiento presupone que se haya eliminado toda colonización por el imaginario económico.

C. Castoriadis: ¿Tienen aquí *Hecho y por hacer*? ¿Me permiten que acabe esta parte de la discusión con una cita? Sé que es de mal gusto citarse, pero en este caso no creo que sea inútil: «Llegamos así al nudo gordiano de la cuestión política hoy. Una sociedad autónoma sólo puede instaurarse mediante la actividad autónoma de la colectividad. Una actividad semejante presupone hombres que invistan con fuerza algo más que la posibilidad de comprar un nuevo televisor [en] color. Y de manera más profunda todavía, presupone que la pasión por la democracia, la libertad y los asuntos comunes a todos, ocupe el lugar de la distracción, el cinismo, el conformismo y la loca carrera por el consumo. En resumen, y entre otras cosas, una sociedad autónoma presupone que lo *económico* deje de ser el valor dominante o excluyente. Tal es, para responderle a F. Feher, el *precio a pagar* por una transformación de la sociedad. Digámoslo más claro todavía: el precio a pagar por la libertad es la destrucción de lo económico como valor central y, de hecho, único. ¿Es un precio tan alto? Para mí desde luego que no. Prefiero infinitamente tener un nuevo amigo que un auto nuevo. Tal vez sea una preferencia subjetiva. ¿Pero y *objetivamente*? Con gusto

37. Referencia a Arlette Laguiller, dirigente y candidata presidencial del grupo trotskista *Lutte Ouvrière*.

dejo en manos de los filósofos políticos la tarea de *fundar* el pseudo consumo como valor supremo. Pero hay algo más importante. De seguir las cosas su curso actual, este precio deberá pagarse *como sea*. ¿Quién puede creer que la destrucción del planeta dure cien años más al ritmo que lleva? ¿Quién puede no ver que, si los países pobres se industrializaran, se aceleraría? ¿Que hará el régimen cuando ya no pueda controlar a los pueblos ofreciéndoles constantemente nuevas cuentitas de colores?»³⁸.

Me detengo aquí, pero creo que este texto responde a sus observaciones. O, más bien, va en el sentido de sus observaciones. Propongo que acabemos, porque todo el mundo debe de estar cansado; al menos yo lo estoy.

J. Dewitte³⁹: Solamente una pequeña observación, que quería hacer antes... Hay un texto suyo que siempre me ha gustado mucho, realmente excelente, sobre desarrollo y racionalidad⁴⁰, que fue publicado por *Esprit*, si mal no recuerdo. Hay un pasaje muy particular donde evocaba el gesto del griego que ha plantado un olivo...

38. *Hecho y por hacer*, cit., pp. 97-98.

39. Ésta y las tres siguientes intervenciones de Jacques Dewitte aparecieron erróneamente atribuidas a Serge Latouche en la edición publicada por la *Revue du MAUSS*.

40. El texto en cuestión es «Réflexions sur le *développement* et la *rationalité*», publicado en *Esprit* (mayo de 1976) y retomado en *Domaines de l'homme*, Seuil, Paris, 1986, pp. 131-174 (ed. castellana en VV. AA., *El mito del desarrollo*, Kairós, Barcelona, 1979). El pasaje al que hace referencia Serge Latouche es el siguiente: «En el país del cual yo vengo, la generación de mis abuelos nunca oyó hablar de planificación a largo plazo, de 'externalidades', de deriva de los continentes o de expansión del universo. Pero, todavía durante su vejez, continuaban plantando olivos y cipreses, sin plantearse cuestiones de costes y rendimientos. Sabían que morirían y que debían dejar la tierra en buen estado para aquellos que vendrían después de ellos, quizás por la tierra misma» (p. 151). [Nota de la *Revue du MAUSS*.]

C. *Castoriadis*: Y un ciprés...

J. *Dewitte*: Se me olvidaba. Sí... porque además en el olivo, evidentemente, hay algo más...

C. *Castoriadis*: Era la dote de la hija. Cuando ella tenga veinte años, el ciprés será el mástil de un pequeño barco. Entonces se podrá talar.

J. *Dewitte*: Lo que me extraña es que, en un encuentro entre *Castoriadis* y el MAUSS, este aspecto no haya sido abordado... Porque eso se refiere a otra economía, diferente de la racional, que es una apuesta para el futuro: es la fundación de una temporalidad que no es la rentabilidad inmediata. Así entiendo la reflexión de Alain, su interpretación de la idea del don... Esto implica algo como una trascendencia, algo que va más allá del interés inmediato. Pero nos meteríamos entonces en una discusión más ética... o incluso metafísica, que sería otro debate diferente a éste, al que soy tal vez personalmente más sensible...

C. *Castoriadis*: Esto nos lleva a una discusión sobre los *finés* de la vida humana. Por lo demás, estoy completamente de acuerdo: no creo que haya política que no tome posición sobre los fines de la vida humana. Esto nos remite a la cuestión del pluralismo. Nos encontramos hoy entre la espada y la pared, y no podemos seguir hablando de indeterminación, o simplemente de divergencia de opiniones, porque los fines de la vida humana se plantean, *se realizan*, en la sociedad contemporánea *bajo una cierta forma*. Y los fines de la vida humana son... un nuevo televisor el año próximo. Eso es todo. Ésa es la realidad. ¿Es lo que nosotros queremos? Como decía Serge [Latouche], es lo que quiere, por el momento, la mayoría.

S. *Latouche*: ¡La inmensa mayoría!

C. *Castoriadis*: La inmensa mayoría. E incluso aquellos que no han llegado a esa etapa corren para alcanzarla... Europa del Este, los países subdesarrollados, etc. Y eso es incompatible con una verdadera democracia y, a mi entender, es cada vez menos compatible *incluso* con la democracia truncada que tenemos actualmente. En cuanto a lo que dijo, yo mismo he hablado de un pueblo de las islas griegas que vivía casi en autarquía, en Tinos. No cabe duda de que ahí vamos al centro del problema, aunque tampoco cabe duda de que no puede tratarse de un puro y simple retorno al pasado. Permítame citarle otro texto mío, que se encuentra en *El mundo fragmentado* y que se titula «¿Camino sin salida?»⁴¹ —con interrogación—, donde se trata, sobre todo, de este curso autonomizado de la tecnociencia, con su dimensión industrial y consumista, claro está, pero *también* con un aspecto puramente tecnocientífico, referente a la ciencia y la técnica. Está próximo a lo que decía Testart, el médico y biólogo, en *Libération*. Le preguntaron: ¿piensa usted que, como parece desear la señora Badinter, llegará un día en que los hombres puedan gestar embriones? Y Testart respondía —había dimitido ya de sus funciones en un comité en el que se pretendía discutir de esas cosas—: «Sé que hay laboratorios en Chicago que trabajan en eso, no puedo decirles si se podrá o no, pero sí puedo decirles una cosa: *si se puede hacer, se hará*». Esto es la tecnociencia contemporánea. No se pregunta si hay necesidad, si se quiere. Se pregunta: ¿se *puede hacer*? Y si se puede hacer, se hace; y luego se encuentra una necesidad, o se crea una.

No podemos continuar así. Está claro, al mismo tiempo, que no se puede decir pura y simplemente: se destruye todo y se empieza de cero. Somos la primera sociedad en la cual la

41. *El mundo fragmentado*, cit., pp. 35-59.

cuestión de una *autolimitación* del avance de la técnica y de los conocimientos se plantea *no* por razones religiosas o de otro tipo, o políticas en el sentido totalitario —Stalin decretó que la teoría de la relatividad era antiproletaria...—, sino por cuestiones de *phrónesis* —en el sentido de Aristóteles—, por una cuestión de prudencia en el sentido más profundo del término. Y no hablo sólo de la técnica: es la ciencia la que nos dice si algo se puede hacer. Lo que permitió a los rusos fabricar la bomba atómica no fue el espionaje, fue el hecho de que vieron que los americanos habían podido fabricarla. Es decir, la idea de la *factibilidad*. Eso es todo. No hablamos pues solamente de la técnica, sino también de la ciencia. Y aquí la cuestión se vuelve extremadamente difícil, también para mí. Porque querría que hubiera un Hubble todavía más potente, para que la cuestión de saber si existieron protogalaxias hace quince mil millones de años pueda ser resuelta, en un sentido o en otro... Eso me apasiona. Los *Hubble* y los satélites suponen la totalidad de la ciencia y la técnica moderna. ¿Y *dónde* se marca el límite y *quién* lo marca y a partir de *qué*? Ésta es la verdadera cuestión.

OTROS TÍTULOS

CORNELIUS CASTORIADIS
La insignificancia y la imaginación.
Diálogos

Sobre el Político de Platón

JUAN-RAMÓN CAPELLA
Entrada en la barbarie

La práctica de Manuel Sacristán.
Una biografía política

Los ciudadanos siervos

SIMONE WEIL
Escritos históricos y políticos

JOSÉ ANTONIO PÉREZ TAPIAS
Del bienestar a la justicia.
Aportaciones para una ciudadanía intercultural

FREDRIC JAMESON
Teoría de la postmodernidad

Las semillas del tiempo

OSKAR NEGTE
Kant y Marx. Un diálogo entre épocas