

Rafael Miranda (entrevista)

La revolución se libra en el campo del sentido

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

tuvieron un papel importante en mi formación.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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