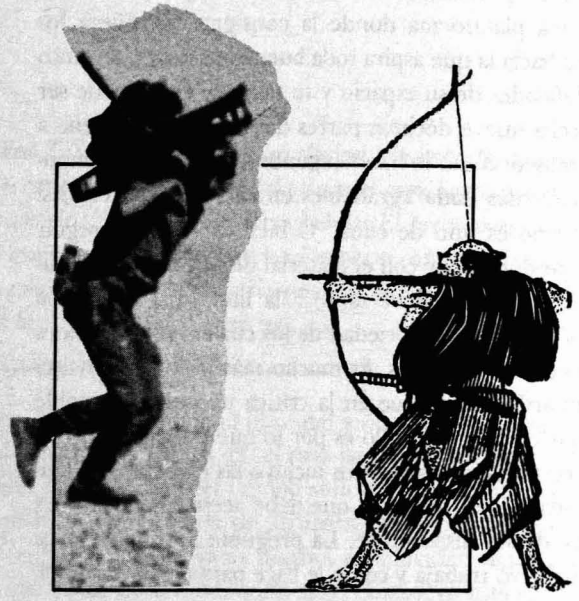
Cornelius Castoriadis

Los intelectuales y la historia



Por una vieja costumbre filosófica me siento obligado a detenerme, de entrada, en los términos en los cuales se plantea la cuestión.

Historia: no entiendo por historia únicamente la historia hecha, sino también la historia que se está haciendo y la historia por hacer.

Esta historia es, esencialmente, creación; es creación y destrucción. Creación significa algo totalmente distinto a la indeterminación objetiva o a la imprevisibilidad subjetiva de los acontecimientos y del curso de la historia. Es irrisorio decir que la aparición de la tragedia era imprevisible y es estúpido ver en *La pasión según San Mateo* un efecto de la indeterminación de la historia. La historia es el dominio en el que el ser humano crea formas ontológicas; la historia y la sociedad mismas son las primeras de estas formas. Creación no significa necesariamente (ni aun generalmente) creación "buena" o creación de "valores positivos". Auschwitz y el Gulag son creaciones al igual que el Partenón o los *Principia Mathematica*. Pero entre las creaciones de nuestra historia, la historia greco-occidental, hay una que *nosotros* evaluamos positivamente y retomamos por nuestra cuenta: el cuestionamiento, la crítica, la exigencia del *logon didonai*, de dar cuenta y razón, que es la presuposición de la filosofía y de la política a la vez. Es ésta una posición humana fundamental –y, al principio, de ninguna manera universal–, la cual implica que no hay instancia extrahumana responsable en última instancia de lo que ocurre en la historia, que no hay una verdadera causa de la historia o un autor [no humano] de la historia. Dicho de otra manera: la historia no está hecha por Dios, o por la *phusis*, o por cualquier tipo de "leyes". Porque no creían en tales determinaciones extrahistóricas (fuera del límite último de la *Ananké*), los griegos pudieron crear la democracia y la filosofía.

Nosotros retomamos, reafirmamos, queremos prolongar esta creación. Estamos y queremos estar dentro de una tradición de crítica radical, que implica también responsabilidad (no podemos echarle la culpa a un Dios todopoderoso, etc.) y autolimitación (no podemos invocar ninguna norma extrahistórica para normar nuestro actuar, el cual, sin embargo, debe ser normado). De esto resulta que nos situamos en relación con lo que es, lo que podrá o deberá ser, y aun de lo que ha sido, como actores críticos. Podemos contribuir a que lo que es sea distinto. No podemos cambiar lo que ha sido, pero podemos cambiar la mirada sobre lo que ha sido; una mirada que es ingrediente esencial (aun si a menudo no es consciente) de las actitudes presentes. En particular no conferimos, en una primera aproximación, ningún privilegio filosófico a la realidad histórica pasada y presente. Pasado y presente no son otra cosa que masas de hechos brutos (o de materiales empíricos) que, por lo mismo, han sido reavalados críticamente por nosotros. En una segunda aproximación, dado que somos el aval de ese pasado y, por lo mismo, ha podido entrar en los presupuestos de lo que pensamos y de lo que somos, ese pasado adquiere una especie de importancia trascendental, pues su conocimiento y su crítica forman parte de nuestra autorreflexión. Y esto también no sólo porque vuelve manifiesta la relatividad

* De *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, Ed. du Seuil, París, 1990.

Traducción de Julián Meza

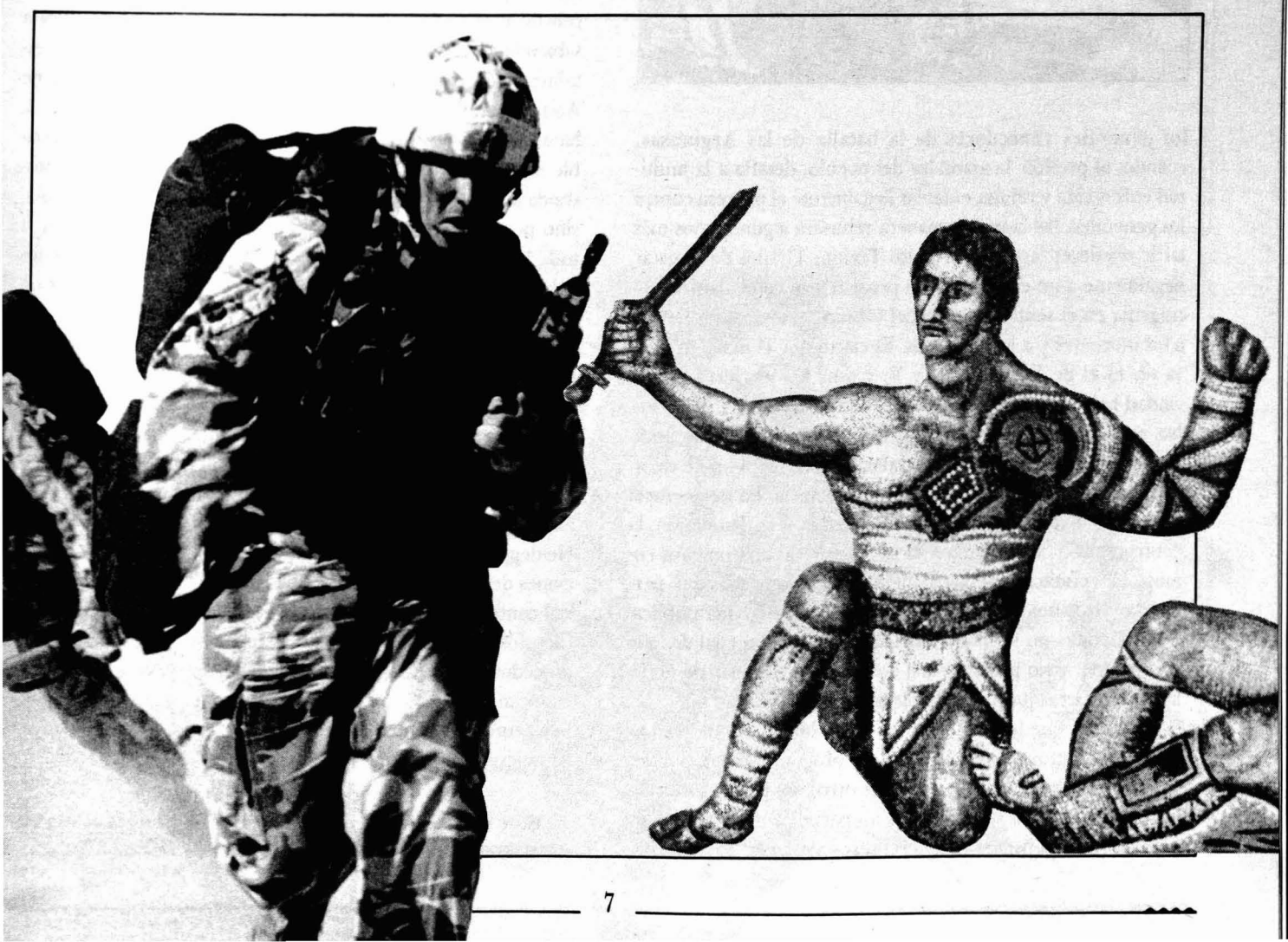
del presente por el conocimiento de otras épocas, sino porque deja entrever la relatividad de la historia efectiva por la reflexión sobre otras historias que han sido efectivamente posibles sin haber sido realizadas.

Intelectual: jamás me ha gustado (ni aceptado por mi cuenta) este término, por razones a la vez estéticas: la arrogancia miserable y defensiva que implica, y lógicas: ¿quién no es intelectual? Sin entrar en cuestiones de biopsicología: si se entiende por intelectual aquel que trabaja casi exclusivamente con su cabeza y casi nada con sus manos, se deja fuera a gente que se querría visiblemente incluir (escultores y otras categorías de artistas) y se incluye a gente a la que ciertamente no se tenía en la mira (los informáticos, los banqueros, los cambistas, etc.).

No veo por qué un excelente egiptólogo o un matemático que no quisieran saber nada fuera de su disciplina nos interesarían particularmente. A partir de esta observación se podría proponer tomar en cuenta, para los fines de la presente discusión, a aquellos que, cualquiera que sea su oficio, tratan de ir más allá de su propia especialización y se interesan activamente en lo que pasa en la sociedad. Pero esta es y debe ser la definición misma del ciudadano democrático, cualquiera que sea su ocupación (y se advertirá que es exactamente lo opuesto a la definición de la justicia dada por Platón: ocuparse de sus asuntos y no mezclarse en todo, lo cual no es sorprendente, dado que uno de los blancos a los que apuntaba Platón era el de mostrar que una sociedad democrática no es justa).

No trataré de responder a esta cuestión aquí. Mis observaciones no perderán de vista a aquellos que, por el uso de la palabra y la formulación explícita de ideas generales, han podido o pueden intentar influir en la evolución de su sociedad y en el curso de la historia. Su lista es inmensa y las cuestiones que su decir o sus actos promueven son ilimitadas. En consecuencia, me acantonaré en la breve discusión de tres puntos. El primero concierne a dos tipos diferentes de relación entre el pensador y la comunidad política, ejemplificados en la oposición radical entre Sócrates, el filósofo en la ciudad, y Platón, el filósofo que se quiere por encima de la ciudad. El segundo es relativo a la tendencia que se ha apoderado de los filósofos, a partir de cierta fase histórica, y que consiste en racionalizar lo real, es decir en legitimarlo. Hemos conocido, en la época que acaba de terminar, casos particularmente lastimosos entre los compañeros de viaje del estalinismo, pero también, de manera "empíricamente" diferente aunque filosóficamente equivalente, con Heidegger y el nazismo. Concluiré con un tercer punto: la cuestión que incorpora la relación de la crítica y de la visión del filósofo ciudadano con el hecho de que, en un proyecto de autonomía y democracia, es la gran mayoría de los hombres y de las mujeres que viven en la sociedad la que está en la fuente de la creación, la depositaria principal del imaginario instituyente que debe volverse el sujeto activo de la política explícita.

* * *



El filósofo también ha sido, en Grecia, durante un largo periodo inicial, un ciudadano. Es por esto también que a veces ha sido llamado a "dar leyes" a su ciudad o a alguna otra. Solón es el ejemplo más célebre. Pero todavía en 443, cuando los atenienses establecieron en Italia una colonia panhelénica (Turium), éstos le pidieron a Protágoras establecer sus leyes. El último de este linaje –el último grande en todo caso– es Sócrates. Sócrates es filósofo, pero también es ciudadano. Conversa con todos sus conciudadanos en el ágora. Tiene una familia e hijos. Toma parte en tres expediciones militares. Asume la magistratura suprema, es epístata de los pritaneos (presidente de la República por un día) en el momento tal vez más trágico de la democracia ateniense: el día del proceso de

los generales vencedores de la batalla de las Arginusas, cuando, al presidir la asamblea del pueblo, desafía a la multitud enfurecida y rehúsa entablar ilegalmente el proceso contra los generales. De la misma manera rehusará algunos años más tarde obedecer las órdenes de los Treinta Tiranos de arrestar ilegalmente a un ciudadano. Su proceso y su condena son una tragedia en el sentido propio del término y sería vano buscar a los inocentes y a los culpables. Es cierto que el *demos* de 399 ya no es el de los siglos VI y V, y también es cierto que la ciudad habría podido seguir aceptando a Sócrates como lo había aceptado durante decenios. Pero también hay que comprender que la práctica de Sócrates transgrede el límite de lo que, en rigor, es tolerable en una democracia. La democracia es el régimen explícitamente fundado en la *doxa*, la opinión, la confrontación de opiniones, la formación de una opinión común. La refutación de las opiniones del otro es más que permitida y legítima: es la respiración misma de la vida pública. Pero Sócrates no se limita a demostrar que tal o cual *doxa* es equivocada, y no propone una *doxa* propia en lugar de aquélla. Demuestra que todas las *doxae* son erróneas y, más aún, que aquellos que las defienden no saben lo que dicen. Pero he aquí que ninguna vida en sociedad y ningún régimen político (la democracia menos que cualquier otro) son posibles sobre la base de la hipótesis de que todos los participantes viven en un mundo de espejismos incoherentes –cosa que Sócrates demuestra constantemente. Es verdad que la ciudad habría debido aceptar aún esto, como lo hizo durante mucho tiempo tanto con Sócrates como con otros. Pero Sócrates mismo sabía perfectamente que tarde o temprano debía rendir cuentas de su práctica; no tenía necesidad de que se le preparase una apología, decía, porque pasó su vida reflexionando sobre la apología que presentaría si se le acusaba. Y Sócrates no sólo acepta el juicio del tribunal formado por sus conciudadanos: su discurso en el *Critón*, que a menudo se toma por una arenga moralizadora y edificante, es un magnífico desarrollo de la idea griega fundamental de la formación del individuo por su ciudad: *polis andra didaskei:* es la ciudad la que educa al hombre, escribía Simónides. Sócrates sabe que ha sido engendrado por Atenas y que no habría podido ser engendrado en ninguna otra parte.

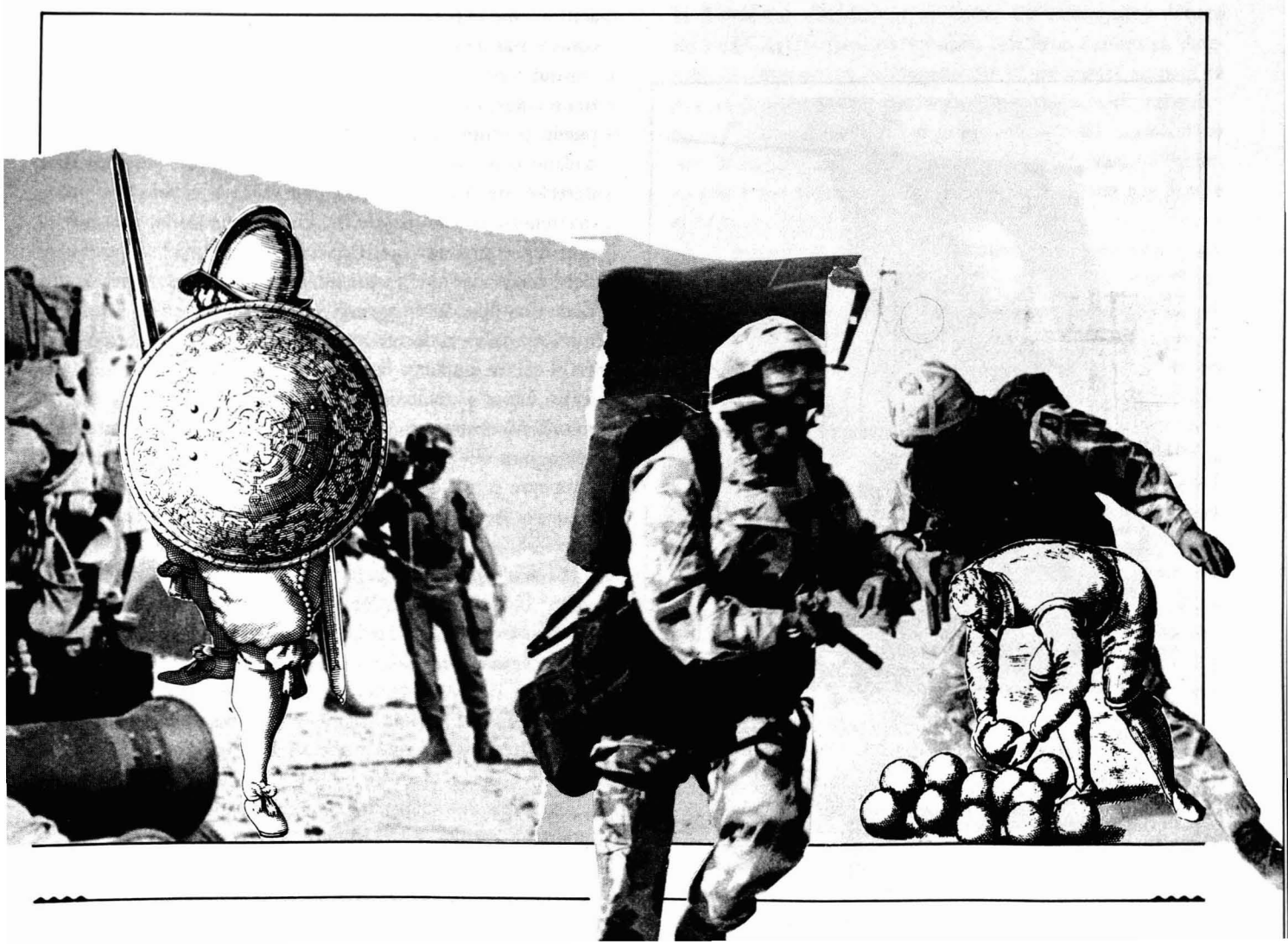
Es difícil pensar en un discípulo que haya traicionado más en la práctica el espíritu de su maestro que Platón. Platón se retira de la ciudad y en sus puertas establece una escuela para discípulos escogidos. No se sabe de una campaña militar en la que haya participado. No se le conoce familia. No retribuye a la ciudad que lo alimentó y lo hizo ser lo que es, ni con servicio militar, ni hijos, ni responsabilidades públicas. Calumnia a Atenas al grado más extremo: gracias a su inmenso genio como director de escena, como retórico, como sofista y como demagogo logrará imponer, durante siglos, esta imagen: los hombres políticos de Atenas –Temístocles, Pericles– eran demagogos; sus pensadores *sofistas* (en el sentido impuesto por él); sus poetas corruptores de la ciudad, y su pueblo un vil rebaño entregado a las pasiones y a las ilusiones. Falsifica a sabiendas la historia, es el primer inventor de los métodos estalinistas en este dominio: si sólo se conociera la historia de Atenas por Platón (tercer libro de las *Leyes*) se ignoraría la batalla de Salamina, la victoria de Temístocles y del despreciable *demos* de los remeros.[1] Quiere establecer una ciudad sustraída al tiempo y a la historia, y no gobernada por su pueblo, sino por los "filósofos". Pero es también –contrariamente a toda la experiencia griega precedente, en la que los filósofos habían demostrado una *phronesis,* una sabiduría para la acción ejemplar– el primero en exhibir esa ineptitud esencial que desde entonces caracteriza tan a menudo a los filósofos e intelectuales frente a la realidad política. Pretende ser consejero del príncipe aunque de hecho lo es del tirano –cosa que no ha cesado desde entonces– y fracasa lamentablemente porque él, el fino psicólogo y el admirable retratista, confunde las vejigas con los intestinos y al tirano Dionisio de Siracusa con un rey-filósofo en potencia, al igual que, veintitrés siglos más tarde, Heidegger confundirá a Hitler y al nazismo con las encarnaciones del espíritu del pueblo alemán y de la resistencia historial contra el reino de la técnica. Platón inaugura la era de los filósofos que se salen de la ciudad, pero que al mismo tiempo, poseedores de la verdad, quieren dictarle leyes con pleno desconocimiento de la creatividad instituyente del pueblo y, políticamente impotentes, tienen por suprema ambición volverse consejeros del príncipe.

[1] Pierre Vidal-Naquet me recordó este último punto en el curso de amigables conversaciones.

Pero no es con Platón, y con razón, que comienza esta otra deplorable parte de la actividad de los intelectuales frente a la historia: la racionalización de lo real, es decir, de hecho, la legitimación de los poderes existentes. La adoración del hecho consumado es, de cualquier manera, desconocida e imposible como actitud del espíritu en Grecia. Hay que descender hasta los estoicos para comenzar a encontrar los gérmenes. Es imposible discutir aquí y ahora los orígenes de esta actitud que, evidentemente, se vuelve a enlazar, después de un enorme desvío, con las fases arcaicas y tradicionales de la historia humana, para las cuales las instituciones existentes son sagradas, y logra la hazaña de poner la filosofía, que había nacido como parte integrante del cuestionamiento del orden establecido, al servicio de la conservación de este orden. Pero también es imposible no ver en el cristianismo, desde sus primeros días, al creador explícito de posiciones espirituales, afectivas, existenciales que subtenderán, durante dieciocho siglos y más, la sacralización de los poderes existentes. El "dad al César lo que es del César" no puede interpretarse sino conjuntamente con "todo poder viene de Dios". El verdadero reino cristiano no es de este mundo y, por otra parte, la historia de este mundo, al volverse la historia de la Salud, es inmediatamente sacralizada en su existencia y en su "dirección", a saber: en su "sentido" esencial. Al explotar para sus fines el *instrumentarium* filosófico griego, el cristianismo proporcionará durante quince siglos las condiciones requeridas para la aceptación de lo "real" tal y como es, hasta el "cambiarse antes que cambiar el orden del mundo" de Descartes, y hasta, evidentemente, la apoteosis literal de la realidad en el sistema hegeliano ("todo lo que es real es racional"). Pese a las apariencias, pertenecen al mismo universo –universo esencialmente teológico, apolítico, acrítico– Nietzsche, que proclama la "inocencia del devenir", y Heidegger, que presenta la historia como *Ereignis* y *Geschi,* advenimiento del ser y donación / destinación de y por éste. Hay que acabar con el respeto eclesiástico, académico y literario. Hay que hablar, al fin, de sífilis en esta familia en la que visiblemente la mitad de sus miembros sufre de parálisis general. Hay que tirar de las orejas al teólogo, al hegeliano, al nietzschiano, al heideggeriano y llevarlos a Kolyma, a Auswchwitz, a un hospital psiquiátrico ruso, a las cámaras de tortura de la policía argentina y exigir que expliquen inmediatamente y sin subterfugios el sentido de las expresiones "todo poder viene de Dios", "todo lo que es real es racional", "inocencia del devenir" o "el alma se iguala en presencia de las cosas".[2]

Pero la mezcla más extraordinaria se presenta cuando el intelectual logra, supremo esfuerzo extraordinario, ligar la crítica de la realidad con la adoración de la fuerza y del poder. Este supremo esfuerzo se vuelve elemental a partir del mo-

[2] M. Heidegger, "Sérénité", en *Questions III,* París, Gallimard, 1966, p. 177, cf. *ibid*., p. 175: "Ningún individuo, ningún grupo humano, ninguna organización puramente humana [¿!] está en condiciones de conducir el gobierno de nuestra época." Y: "No debemos hacer nada; sólo esperar" (*ibid*., p. 188).



mento en que aparece en algún lado un "poder revolucionario". Comienza entonces la edad de oro de los compañeros de viaje, que se han podido pagar el lujo de una oposición aparentemente intransigente contra una parte de la realidad, la realidad "de su casa", combinada con la glorificación de otra parte de esta misma realidad: allá, en otra parte, en Rusia, en China, en Cuba, en Argelia, en Vietnam o, en rigor, en Albania. Raros son, entre los grandes nombres de la *intelligentsia* occidental, aquellos que no hicieron en algún momento, entre 1920 y 1970, ese "sacrificio de la conciencia", a veces –las menos– con la credulidad más infantil, y a veces –las más– con el cinismo más irrisorio. Al afirmar en un tono amenazador: "no pueden discutir los actos de Stalin porque él es el único que posee las informaciones que los motivan", Sartre seguirá siendo sin duda el especimen más instructivo de esta autorridiculización del intelectual.

Frente a este desenfreno de perversidad piadosa y de desvío del uso de la razón hay que afirmar con fuerza esta evidencia que permanece profundamente enterrada: *no hay ningún privilegio de la realidad,* ni filosófico ni normativo; el pasado no vale más que el presente, y éste no es modelo sino materia. La historia pasada del mundo no está de ninguna manera santificada – y podría ser que estuviera más bien maldecida– por el hecho de que ha descartado otras historias efectivamente posibles. Éstas tienen tanta importancia para el espíritu, y tal vez más valor para nuestras actitudes prácticas, que la historia "real". Nuestro periódico no contiene, como lo creía Hegel, "nuestra plegaria realista de la mañana", sino más bien nuestra farsa surrealista cotidiana, y tal vez hoy más que nunca. Que algo aparezca en 1987 crea en primer lugar, y hasta que no se demuestre lo contrario, una fuerte presunción de que encarna la tontería, la fealdad, la maledicencia y la vulgaridad.

* * *

Restaurar, restituir, re-instituir; una tarea auténtica del intelectual en la historia es, ciertamente, en primer término y ante todo, restaurar, restituir, re-instituir su función crítica. Porque la historia es siempre, a la vez, creación y destrucción, y porque la creación (como la destrucción) atañe tanto a lo sublime como a lo monstruoso, elucidación y crítica están a cargo, más que de cualquier otro, de aquel que por ocupación y posición puede situarse a distancia de lo cotidiano y de lo real. A distancia también, hasta donde se pueda, de él mismo. Y esto no toma solamente la forma de la "objetividad", sino también la del esfuerzo permanente para superar su especialidad, la de permanecer concernido por todo lo que afecta a los hombres.

Estas actitudes tenderían, es verdad, a separar su sujeto de la gran masa de sus contemporáneos. Pero hay separación y separación. No saldremos de la perversión que ha caracterizado el papel de los intelectuales desde Platón, y de nuevo desde hace setenta años, más que si el intelectual se vuelve verdaderamente *ciudadano.* Un ciudadano no es (forzosamente) "militante de partido", sino alguien que reivindica activamente su participación en la vida pública y en los asuntos comunes al mismo título que todos los demás.

Aquí aparece con toda evidencia una antinomia que no tiene solución teórica, que sólo la *phronesis,* la sabiduría, puede permitir superar. El intelectual debe querer ser ciudadano como los otros si quiere ser también portavoz, por derecho, de la universalidad y de la objetividad. Sólo puede mantenerse dentro de este espacio si reconoce los *límites* de lo que sus supuestas objetividad y universalidad le permiten; debe reconocer que lo que intenta hacer comprender es una *doxa,* una opinión, y no una *episteme,* una ciencia. Es preciso que sepa sobre todo reconocer que la historia es un dominio en el que se despliega la creatividad de todos, hombres y mujeres, sabios y analfabetas, de una humanidad en la que él mismo no es sino un átomo. Pero esto no debe volverse pretexto para que avale sin crítica las decisiones de la mayoría, para que se incline ante la fuerza porque ésta sería la del número. Ser demócrata y poder, si así lo cree uno, decir al pueblo: "se equivocan", he aquí lo que se debe exigir al intelectual. Sócrates pudo hacerlo durante el proceso a las Arginusas. El caso parece, demasiado tarde, evidente y Sócrates podía apoyarse en una regla de derecho formal. Las cosas son a menudo mucho más oscuras. Una vez más, sólo la sabiduría, la *phronesis,* y el *gusto* pueden permitir separar el reconocimiento de la creatividad del pueblo de la ciega adoración a la "fuerza de los hechos". Y que nadie se sorprenda al encontrar el término *gusto* al final de estas observaciones. Basta con leer cinco líneas de Stalin para comprender que la revolución no podía ser *eso.* ◊