



SEÑALANDO FINES: CORNELIUS CASTORIADIS Y MANUEL SACRISTAN

Jordi Torrent Bestit
Riff-Raff, n ° 42



Fuente: <http://filosofia.laguia2000.com>

A Salvador López Arnal

Un pensador que no es más que filósofo no puede ser un gran filósofo. Moritz Schlick. No es improbable que vecindar de manera tan próxima los dos nombres que figuran en el título del presente texto mueva a cautela. Bien pudiera conjeturarse, en efecto, que cuanto se acoge bajo el mismo responde a una extravagancia destinada a incrementar la inenarrable confusión de una época harto pródiga en alumbrarlas. Permítaseme, pues, esbozar unas líneas preliminares encaminadas a cuestionar el aparente fundamento de tal cautela, así como a ahuyentar eventuales equívocos y malentendidos derivados de presupuestos alejados por completo de mi propósito.



Ciertamente, puede parecer injustificada la pretensión de señalar, ni que sea de la forma tentativa a que necesariamente obliga un recorrido textual muy limitado, ciertas afinidades de intención intelectual y política advertibles en la obra de dos filósofos pertenecientes, año más, año menos, a la misma generación, pero, no obstante, de trayectoria biográfica, política y cultural notoriamente dispar. Tan dispar, cabría añadir, que ni siquiera procede plantearse cuán estéril habría de ser que algún émulo de Plutarco, aun dispuesto a forzar las analogías de manera similar a como éste lo hiciera en sus célebres *Vidas*, incurriera en la tentación de establecerlas entre Cornelius Castoriadis (1922-1997) y Manuel Sacristán Luzón (1925-1985). Pese a ello, en el presente escrito se parte de la premisa de que más allá de insostenibles “paralelismos” y de distancias de problemático tránsito, desechar por impertinente -en la más vasta extensión de la palabra- la óptica plutarquiana no anula en modo alguno la existencia de ciertas coincidencias y/o similitudes significativas entre ambos filósofos. Vale decir que las pocas que van a sugerirse a continuación resultarán tanto más aprehensibles cuanto menos se desdibuje el suelo ofrecido por la evidencia previa en que se asientan. La siguiente: tanto Castoriadis como Sacristán elaboraron sus respectivas reflexiones críticas animados por la explícita voluntad de *repensar desde una perspectiva revolucionaria y antidogmática* no pocos de los elementos constitutivos de la teoría y de la praxis generadas por la tradición emancipatoria. En lo tocante a este punto, se mostraron siempre fieles al principio de Marx según el cual los cambios históricos no pueden ser comprendidos *realmente* sin renovar las categorías devenidas poco aptas para ahondar en su naturaleza y alcance. Inútil precisar que una tentativa como la propuesta aquí carecería de sentido de no ir asimismo acompañada por el convencimiento de que las expectativas de transformación presentes a lo largo y ancho del trabajo de ambos pensadores, al margen del calado y amplitud alcanzados en cada caso¹, lejos de ser anacrónicas, prosiguen interpelando con apremio a cuantos se identifican con la tradición mencionada.² Sin más dilaciones justificatorias, y tras fijar en términos aproximativos el marco dentro del cual trataré de situar mis argumentos, paso directamente a exponer el primero de ellos. Se trata de la visión coincidente con la que Sacristán y Castoriadis concebían el propio quehacer reflexivo, extremo que los pasos reproducidos a continuación pondrán suficientemente de manifiesto. “(...) por muy dentro que se encuentre de una tradición”, afirma Sacristán, “el filósofo digno de ese nombre escribe precisamente para alterarla en mayor o menor medida, para añadirle temática, o para rectificar puntos del método de ella, o para someter a examen crítico su modo de validez, su capacidad de evolucionar, etc. De no ser así, no habría nunca producción filosófica que no fuera meramente histórico-didáctica.”³ Castoriadis, a su vez, señala que “la sola manera justa –ni arrogante, ni humilde, la humildad no tiene lugar en la democracia de los espíritus al igual que no la tiene en la democracia política- de relacionarse con los filósofos (del pasado, J.T.) consiste en tratarlos (...) como contemporáneos y como iguales de derecho, dado que en filosofía no existe ninguna otra actitud posible.”⁴ A propósito de la misma cuestión, Castoriadis asevera en otro lugar: “Un gran autor, por definición, piensa más allá de sus propios medios. Es grande en tanto que piensa otra cosa de aquello que ya ha sido pensado y que no cesa de incidir sobre cuanto piensa.”⁵ La auto-consciencia relativa a la necesidad de “ir más allá de lo ya pensado”, contemplada como valor inherente al esfuerzo de elucidación teórica, sitúa a los dos filósofos, pese al distanciamiento de sus respectivas conclusiones y a la salida final que darán a éstas, en la estela de la tradición más fecunda del pensamiento emancipatorio,



esto es, en aquella que a lo largo del fluir social-histórico viene orientándose hacia el horizonte urdido –proceso sin fin- a través de la voluntad (cuya raíz es el deseo) de ensanchar los límites tanto teóricos como prácticos del campo de lo posible. Autoconsciencia por lo demás inseparable de la siguiente convicción de Castoriadis –no es difícil suponer que compartida igualmente por Sacristán-: “Una cosa es cierta: no es corriendo detrás de *lo que se lleva* y de *lo que se dice*; no es emasculando lo que pensamos y deseamos con lo que aumentaremos las posibilidades de libertad. No es lo que es, sino lo que podría y debería ser aquello que tiene necesidad de nosotros”⁶. Cabe inferir que es de esta posición de donde surge en buena medida el escepticismo de ambos respecto a las modas intelectuales, así como el cuestionamiento crítico al que sometieron aportaciones filosóficas consideradas intangibles. Muy posiblemente, el análisis de los complejos factores concomitantes que han determinado el maltrecho estado en que hoy se encuentra el socialismo no entregado⁷ habría de remitir también, y no precisamente de forma accesoria, a la creciente mutación –causa y efecto a un tiempo- experimentada por las condiciones de posibilidad misma del trabajo intelectual de base emancipatoria. Esa mutación ha afectado de manera muy directa cuestiones ineliminables tales como la de la pasión por la *verdad* – en el sentido filosóficamente y políticamente más fuerte del término, es decir, menos postmoderno del mismo -. Al esfuerzo tendido hacia *pensar la verdad* atribuyen tanto Castoriadis como Sacristán un papel axilar dentro del proyecto de emancipación. Digámoslo con las palabras del primero: “Pensar exige verdaderamente querer pensar verdaderamente, y querer pensar la verdad significa apartar todas aquellas representaciones que precisamente se revelan insatisfactorias para el ejercicio de esa actividad”⁸. Para los dos filósofos, la verdad como cuestión mayor de la filosofía y de la política, exige trato de máxima seriedad y, por consiguiente, en modo alguno puede ser objeto de negociación. Sacristán expresó con suma nitidez su postura al respecto: “A mí el criterio de verdad de la tradición del sentido común y de la filosofía me importa. Yo no estoy dispuesto a sustituir las palabras *verdadero* y *falso* por las palabras *válido/no válido*, *coherente/incoherente*, *consistente/inconsistente*. No, para mí las palabras buenas son *verdadero* y *falso* (...). Los de *válido/no válido* son los intelectuales en este sentido, los tíos que no van en serio.”⁹ A la vista de estas palabras, bien pudiera decirse con Miguel Manzanera que “el sentido más profundo de la labor intelectual de Sacristán es la relación entre verdad y libertad.”¹⁰

Pensar la verdad es para nuestros autores tarea extensible por igual al terreno imaginativo de donde pueden –deben- surgir las respuestas apropiadas para hacer frente al desmoronamiento de determinados esquemas –de determinadas *representaciones que precisamente se revelan insatisfactorias*- todavía prevalentes hoy en buena parte del universo habitado por las organizaciones de izquierda. Se trata de una cuestión con múltiples aristas. Subrayo una de ellas, estrechamente ligada a la problemática de la subjetividad, y a cuyo propósito aparecen algo más que atisbos de concordancia entre ambos. Uno y otro, en efecto, acometieron la tarea de definir en términos desacralizadores la deseable relación que debieran mantener con las ideas –con la teoría- cuantos aspiran a la creación de realidad política y social alternativa. Tal definición pasa por el desvelamiento de algunas de las arborescencias generadas por el estatuto privilegiado de que ha venido gozando de antiguo el teoricismo de pretensión cientifista, cuyos sucesivos avatares culminaron en las distorsiones sin fin ligadas al estructuralismo (recuperaré de inmediato ese extremo). Por otra parte, son conocidas –



por lo menos desde Platón- las implicaciones políticas subyacentes a la atribución, de naturaleza esencialmente heterónoma, de poderes demiúrgicos a la Gran Teoría: recuérdense tan sólo las atañentes a la significación de las vanguardias políticas y al papel desempeñado históricamente por éstas en los procesos de transformación revolucionaria.

Cierto que las conclusiones de ruptura a las que Castoriadis llegará en este último terreno, como por lo demás en tantos otros, serán ajenas por completo al sentir de Sacristán (volveré sobre ello más adelante). Sin embargo, apenas caben dudas acerca de la proximidad valorativa de ambos respecto a los dislates originados por la hipertrofia teórica, siempre dispuesta a reclamar para sí misma legitimidades derivadas de una supuesta objetividad científica. Veámoslo con un poco más de detalle, tomando pie en un segmento concreto de la historia de las ideas relativamente reciente. Las debilidades de orden epistémico constatables en el grueso de las aportaciones estructuralistas presentadas al socaire de una ontología de lo instituido¹¹, así como, muy en particular, su alegre e indiscriminada traslación al ámbito de las ciencias sociales, fueron objeto de severa crítica por parte de los dos filósofos, severidad en buena medida extensible, según ellos, a otros “productos de la ideología francesa”¹². Con independencia de los componentes críticos de índole analítica y metodológica susceptibles, a su juicio, de poder fundamentar tan negativa valoración, un componente de carácter político aflora de manera no menos destacable en ella. Porque específicamente *política* es la correlación existente entre, por un lado, la pretensión de anegar la subjetividad bajo el peso de “estructuras” difícilmente modificables - y teorizadas por vía de un objetivismo irrefutable en tanto que postulado bajo ropajes “científicos”- y, por otro, la resignada y multiforme desmovilización política y social a la que conduce de manera efectiva tal pretensión.¹³

Así por ejemplo, entre los varios elegibles, en una entrevista concedida dos años antes de su fallecimiento a la revista universitaria mexicana *Dialéctica*, Sacristán no duda en reafirmar su “convicción de que la revisión autocrítica del pensamiento socialista debe tender hoy a reforzar la importancia del factor subjetivo revolucionario, en vez del objetivismo (...) proclamado en los años sesenta por los filósofos más antihegelianos, como Della Volpe o Althusser”¹⁴. No se trata de una muestra aislada; en distintos lugares y ocasiones subrayará Sacristán el daño infligido a la perspectiva emancipatoria por la desatención al “elemento subjetivo”¹⁵. En cuanto a Castoriadis, buena parte del sentido y alcance ontológico de sus planteamientos filosófico-políticos (la imaginación radical como fuente primaria de creatividad social), resultan incomprensibles si se amputa de ellos la reivindicación de una subjetividad reflexiva desde la cual un “sujeto colectivo anónimo” procede a instituir nuevas –inéditas- formas de existencia (*eidé*). No ha de sorprender por tanto que, al igual que Sacristán, el filósofo greco-francés tuviera en muy baja estima desarrollos epistemológicos entre cuyos lineamientos basales se encuentra la negación del sujeto y de la historia, así como que, de manera consecuente, viera en el althusserismo uno de los exponentes más representativos del paroxismo objetivista *à la mode*.¹⁶

Pasemos ahora a otro haz de confluencias. Desde hace ya algún tiempo, Santiago Alba Rico viene insistiendo en la importancia que posee para el proyecto de emancipación recuperar la perspectiva antropológica con el fin de “pensar” las condiciones requeridas para la configuración de nuevos sujetos colectivos imbuidos de la voluntad y la creencia necesarias (e inseparables en el dominio político) para emprender la construcción de realidad alternativa.¹⁷ Simultáneamente a la acelerada evanescencia de valores y



significaciones sociales instituidos en el curso del desarrollo histórico del capitalismo, y sin los cuales resultaría incomprensible el surgimiento y expansión de culturas orgánicas ligadas a la propia clase (obrero industrial, empresario schumpeteriano), aparece un tipo de ser humano inédito en términos antropológicos: un individuo desenraizado socialmente y volcado en exclusiva hacia la consecución de fines dimanantes de la aberrante hegemonía (psíquica y material) del imaginario económico como único valor normativo de la vida individual y social. Pues bien, precisamente en torno a esta cuestión podemos hallar en Castoriadis y en Sacristán amplios desarrollos. Una y otra vez enfatizaron en textos, conferencias y seminarios¹⁹ la urgencia de sopesar adecuadamente, esto es, con plena consciencia, la importancia que poseen las mencionadas condiciones en la posibilidad misma de transformación social. Esta no será viable si la masa de la población –sin excluir de la misma a sectores de la izquierda institucional cubiertos al respecto por una delgada hoja de parra- continúa anclada en el *credo quia absurdum* del progreso, en sí mismo indisociable de la locura entrañada en el nervio esencial del capitalismo, nervio proclamado ya, explícitamente, en el programa del racionalismo cartesiano: alcanzar el saber y la verdad para “ser dueños y señores de la naturaleza”. Modificar tan masiva actitud equivale, según Castoriadis, a enfrentarse al reto de realizar una revolución “infinitamente más profunda y más difícil que la toma del Palacio de Invierno (...)”.²⁰ La catastrófica realidad a la cual ha conducido la *hybris* subyacente al desarrollo de las “fuerzas productivo/destructivas”, como las denomina Sacristán, hace más urgente, si cabe, la formulación de interrogantes de orden antropológico, escasamente frecuentados por la tradición emancipatoria (exceptuando los vislumbres aportados por su variante anarquista).

De entre los múltiples pasos donde es posible dar con una común atención hacia la temática específicamente antropológica, elijo los dos siguientes: “Un sujeto que no sea ni opresor de la mujer, ni violento culturalmente, ni destructor de la naturaleza, no nos engañemos, es un individuo que tiene que haber sufrido un cambio importante. Si les parece, para llamarles la atención, aunque sea un poco provocador, tiene que ser un individuo que haya experimentado lo que en las tradiciones religiosas se llamaba *una conversión*”, afirma Sacristán en el curso de una conferencia impartida en 1983. Prosigue diciendo: “Es un terreno en el que no hay más remedio que expresarse en términos que les pueden parecer un poco utópicos, pero que hay que tener la decisión de no ponerse colorado por ello: mientras la gente siga pensando que tener un automóvil es fundamental, esa gente es incapaz de construir una sociedad comunista, una sociedad no opresora, una sociedad pacífica y una sociedad no destructora de la naturaleza.” Concluye Sacristán señalando que podemos imaginar la catástrofe que representaría un mundo habitado por 4.000 millones de seres humanos con su coche. “Esto es insostenible. La Tierra sólo puede soportar eso si muchos no tienen coche.”²¹ Nada sustancialmente distinto encontramos en el siguiente enfoque de Castoriadis: “Una sociedad autónoma no puede ser instaurada más que por la actividad autónoma de la colectividad. Semejante actividad presupone que los hombres valoren fuertemente *otra cosa* que la posibilidad de adquirir un televisor (...) nuevo. Más profundamente, presupone que la pasión por la democracia, y por la libertad, por los asuntos comunes, tome el lugar de la distracción, del cinismo, del conformismo, de la carrera consumista (...): el precio a pagar por la libertad es la destrucción de lo económico como valor central y, de hecho, único (...). ¿Es un precio demasiado elevado? Para mí, ciertamente, no: prefiero infinitamente más tener un nuevo amigo que un nuevo coche (...). Pero hay



algo más importante. Si las cosas continúan siguiendo el curso presente, ese precio deberá ser pagado *de todos modos*. ¿Quién puede creer que la destrucción de la Tierra podrá continuar todavía un siglo más al ritmo actual?”²² La aguda percepción de la catástrofe civilizatoria será, justamente, uno de los ejes fundamentales de la revisión heterodoxa del marxismo emprendida por Sacristán a partir de la década de los años setenta. El teleologismo axiado en torno a la idea de progreso, tan caro a la economía política liberal y compartido en apreciable medida por Marx, será objeto por parte del filósofo de un cuestionamiento entre cuyos núcleos más significativos se encuentra la necesidad de *autolimitación* (concepto también capital en la obra del Castoriadis postmarxista). Ha podido señalarse con alto grado de veracidad que la orientación libertaria impregna en buena medida la revisión de Sacristán.²³ No obstante ello, ésta se desplegará en todo momento dentro del cuadro heurístico, conceptual y metodológico de un marxismo entendido esencialmente como el “intento de vertebrar racionalmente, con la mayor cantidad posible de conocimiento y análisis científico, un movimiento emancipatorio” según señala el propio filósofo.²⁴ Será, pues, en permanente diálogo con los autores clásicos del marxismo como abordará Sacristán los nuevos problemas (sociales, ecológicos, políticos y culturales) generados por el capitalismo tardío, alcanzando con ello el excepcional lugar que ocupa dentro del pensamiento político y filosófico de dicho movimiento. “Pocas cosas han hecho tanto daño a la consciencia socialista como la negativa a aplicar a la experiencia socialista misma las categorías crítico-analíticas de Marx”, afirmará Sacristán.²⁵ A esta tarea se dedicará Castoriadis en las páginas de la revista *Socialisme ou barbarie*²⁶ durante los años de su militancia en el seno del colectivo homónimo (1949-1967). En los numerosos textos publicados a lo largo de esta larga etapa se encuentra desplegado el análisis crítico del sistema de dominación burocrática establecido en la Unión Soviética y regímenes afines. Al mismo tiempo, su autor comenzará a elaborar también incipientes reflexiones críticas en relación a los distintos basamentos (económicos, sociales, filosóficos) sobre los que se sustenta la obra de Marx, reflexiones que desembocarán finalmente en un largo escrito publicado en la revista (1964-1965) donde quedan expuestas argumentadamente las razones de su ruptura con el legado marxista.²⁷ Para el propósito del presente escrito no es imprescindible detenerse a examinar tales razones; creo que sí lo es, en cambio, desplazar la atención hacia algunos de los factores que contribuyeron a la aparición de las distancias a que dio lugar el nuevo camino emprendido por Castoriadis. Líneas arriba aludí de pasada al asunto: conviene ahora volver a él. Apenas cabe dudar del peso determinante de dicha ruptura en las relaciones que Castoriadis mantendrá en lo sucesivo con el grueso de la izquierda marxista. Será causa primera de los múltiples obstáculos –y malentendidos- que irán erigiéndose en el camino de un posible diálogo recíproco. El filósofo, rotos ya los nexos con la anterior etapa, procederá a tratar de articular individuo, sociedad e historia²⁸ dentro de un marco interpretativo confrontado al individualismo metodológico dominante en el pensamiento occidental. Marco abierto asimismo a una reconsideración del proyecto emancipatorio en la que los gérmenes de otra “ruptura”, la sobrevenida en Grecia Antigua con la institución de la democracia directa, constituirán uno de los pilares –teoría y praxis- fundamentales. Sin embargo, al margen del calado filosófico-político efectivo que pudieran poseer las aportaciones del Castoriadis post-marxista orientadas a replantear bajo nueva luz una gran parte de las categorías generadas por el *pensamiento heredado*, el Rubicón había sido ya cruzado: en ciertos medios le acompañarán para siempre los



recelos que suelen despertar quienes abandonan el hogar nutricional originario. Complicaciones suplementarias vendrán algo más tarde a ensanchar las distancias. En el contexto internacional de los años setenta y ochenta, marcado por el enfrentamiento entre bloques, la configuración de los movimientos por la paz y, por lo que hace a España, las maniobras de la socialdemocracia rampante destinadas a facilitar la incorporación del país en la OTAN, las vehementes posturas públicas de Castoriadis en relación al conflicto afgano, seguidas de las efectuadas a raíz del golpe de Estado de Jaruzelsky en Polonia (1981), coadyuvaron no poco a espesar los nubarrones en torno a su hacer y pensar, espesura incrementada todavía más por la aparición de un libro, *Devant la guerre* (1981), cuyo contenido fue interpretado –de manera tan inevitable como errónea– como arma arrojada contra uno solo de los bandos confrontados. J.R. Capella, discípulo, amigo y biógrafo de Sacristán, sostiene que éste apreciaba mucho al Castoriadis de *Socialisme ou Barbarie*; fue el propio Sacristán, precisa, quien le dio a conocer la existencia de la revista²⁹. Independientemente del escepticismo mostrado a este respecto por otros discípulos³⁰, no cuesta suponer que el aprecio debió de experimentar un enfriamiento sustancial ante el inquietante sesgo que iba adquiriendo la nueva trayectoria del filósofo greco-francés. Paul Cardan, uno de los seudónimos con los que Castoriadis firmaba sus colaboraciones en la revista debido al riesgo de expulsión del país al que le exponía su militancia clandestina en el marxismo revolucionario careciendo de la nacionalidad francesa, se había convertido definitivamente en Castoriadis³¹. El abandono del marxismo y las ulteriores manifestaciones públicas contra el régimen soviético bastaban para situarle entre quienes habían desertado de la buena causa. Prueba de ello nos la ofrece un episodio en el curso del cual Sacristán –incurriendo en una muestra de desconocimiento informativo muy poco frecuente en él–, se dejó llevar por el sentimiento de irritada decepción que le venían suscitando los giros de chaqueta de algunos conocidos intelectuales marxistas, el efectuado por Lucio Colletti muy en particular. “El caso más destacado de estos intelectuales europeos es Colletti, porque es un caso muy respetable”, responde Sacristán a un oyente en el curso del coloquio que siguió a una de sus conferencias (1983, el año es significativo). “Otro mucho menos respetable es Castoriadis. Castoriadis empezó con una crítica supuestamente de izquierdas (*sic*) a los movimientos obreros de inspiración marxista, pero ha cerrado llamando a la guerra contra la Unión Soviética, por ejemplo, en revistas como *Vuelta* que dirige Octavio Paz”³². Se trata de una mala interpretación. En texto alguno de Castoriadis figura una llamada “a la guerra contra la Unión Soviética”. En la intención de Sacristán se establece un implícito ligamen entre el abandono del marxismo y un escrito donde se pone de manifiesto que el dominio autocrático de la prolongada etapa estalinista había sido sustituido *de facto* por un régimen desprovisto por entero de contenidos ideológicos, y cuya cúpula dirigente estaba formada por una *estratocracia* dispuesta a legitimarse en el poder por la vía de una creciente expansión militar. A la vista de todo ello, acaso convenga recordar que el recorrido intelectual y político seguido por Castoriadis tras haber roto con el marxismo no debilitará en absoluto su compromiso con el proyecto emancipatorio. Vecindar su trayectoria con la de Colletti resultaba ya escasamente afortunado en el momento mismo en que Sacristán responde al oyente de la aludida conferencia; mucho más habría de serlo tiempo después, cuando las posturas claramente reaccionarias de Colletti acabarían por concretarse en una opción política de muy bajo nivel. Ni siquiera parangonar de forma menos sangrante las posiciones de Castoriadis con las asumidas por E.P. Thompson, con quien Sacristán se



hallará en sintonía a lo largo de la campaña a favor de la desnuclearización de Europa, y cuyo creciente alejamiento del Partido Comunista de Gran Bretaña (1956) y del marxismo le había llevado a ingresar en el *Labour Party* (1964)³³, hubiera resultado apropiado. Tan sólo dos años antes de la conferencia impartida por Sacristán, Castoriadis reitera una de las claves mayores de su pensamiento filosófico-político: “La autonomía de los individuos”, señala, “su libertad (que implica, claro está, la capacidad de cuestionarse ellos mismos) tiene sobre todo como contenido *la participación igual de todos en el poder*, sin la cual no hay ciertamente libertad, así como no hay libertad sin igualdad. (...). Hay que afirmar vehementemente, contra los lugares comunes de cierta tradición liberal, que no hay antinomias, sino implicación recíproca entre las exigencias de libertad y de igualdad”³⁴. En el año mismo de su fallecimiento insiste en el hecho de que “el capitalismo es incompatible con la verdadera democracia”³⁵, precisando después en una entrevista –la última-: “Soy un revolucionario favorable a cambios radicales.”³⁶

En este somero repaso de los malentendidos subyacentes a la sedimentación de distancias, no podría obviarse la evocación de otro factor, de orden no obstante más nebuloso. La probable incidencia de la fenomenología sobre el pensamiento de Castoriadis –muy en particular la derivada de los planteamientos de Merleau-Ponty atañentes a conceptos como los de *institución* e *imaginario*- viene siendo desde hace tiempo objeto de discusión, cuando no de explícita reserva.³⁷ Algunos discípulos de Sacristán, por ejemplo, se han mostrado por lo común mejor dispuestos hacia la tradición de la filosofía analítica que hacia “la inveterada flojera de los filósofos franceses (no sólo marxistas, desde luego)”, de la cual Castoriadis habría participado de algún modo, siquiera no fuese más que por la dimensión psicoanalítica aparejada a su recorrido postmarxista³⁸. Acaso no fuera del todo desacertado pensar que semejante pronunciamiento discipular guarda alguna relación con la influencia del alto magisterio impartido por Sacristán, conocedor excepcional de la mencionada tradición -introdujo en España su estudio, junto al de la lógica y al de la filosofía de la ciencia-. Sin embargo, al considerar la validez y fecundidad de las propuestas reflexivas de un filósofo, el peso ejercido sobre éstas por el contexto intelectual de su tiempo podrá tener innegable interés desde el punto de vista de la reconstrucción filológica de la trayectoria recorrida, pero resultará de relativa –dudosa- ayuda si de lo que se trata es de valorar la veracidad y alcance de su contenido; a lo sumo, servirá para subrayar trivialmente la originalidad de ambos. En cualquier caso, tales influencias no tienen por qué constituir *en sí mismas* una limitación (piénsese, por ejemplo, en el papel desempeñado por el idealismo historicista de Benedetto Croce en la formación intelectual de Gramsci). La fenomenología (Husserl/Merleau-Ponty), como por otra parte el existencialismo (Heidegger/Sartre), o el hegelianismo (Kojève), fueron corrientes filosóficas que impregnaron a gran escala el trabajo intelectual de la Francia de los años de la inmediata post-guerra así como los de las dos décadas siguientes, de igual modo, pudiera decirse, a como el orteguismo, el personalismo o el propio existencialismo, sin excluir al mismísimo Heidegger, impregnaron los escarceos de no pocos jóvenes en busca de asideros desde los que aliviar un tanto la miseria cultural dominante en la España de los años 40 y 50. Entre esos jóvenes, por cierto, se hallaba Sacristán.³⁹ Tras haber señalado encuentros y desencuentros, acaso sea llegado el instante de establecer alguna conclusión provisional. En mi opinión, lo poco o mucho que puedan dar de sí los puntos de conexión sugeridos a lo largo del presente texto, pesa –habría de pesar- en su conjunto infinitamente más que las distancias igualmente bosquejadas. Pese



a su indudable magnitud, estas últimas no debieran sobrestimarse. La prevalencia de los “ismos” obedece muy a menudo a pulsiones enraizadas en el estéril páramo de la repetición: ya hace tiempo que todo empuja a su olvido. El “aguantar, aguantar” con el que Sacristán cerraba la postrera entrevista dada en su vida⁴⁰ contiene implícitamente, pese a su apariencia crepuscular, un programa de trabajo *común* que incluye desvelar, criticar y denunciar el estado de cosas existente, tareas imprescindibles para que finalmente pueda prender a escala masiva⁴¹ el deseo de “construir una alternativa a la vez plausible científicamente e inspirada en movimientos comunistas primigenios, es decir, lógicamente anteriores a la división entre marxistas y anarquistas: motivos de comunismo libertario”, como el propio filósofo señaló.⁴² Quizás no fueran éstas las palabras exactas con las que lo expresaría Castoriadis, pero no hay duda de que su obra responde en alta medida a una aspiración similar. En el camino de liberar el futuro de cuanto hoy lo desfigura, como diría W. Benjamin⁴³, convendría que el ir “destrás de lo que se lleva y de lo que se dice” no arrumbara la elucidación política de dos filósofos excepcionales. Lo fueron –lo son- por muchas razones, pero sobre todo por la pasión por la verdad con la que sostuvieron el proyecto de emancipación. Ciertamente, menor significación y validez poseería en la actualidad esa pasión si no viniera desplegada a través de una rara –rarísima- lucidez: ella continúa iluminando horizontes, pese a todo, alcanzables. En una palabra, tanto Castoriadis como Sacristán supieron trascender –para decirlo en los términos aproximados con los que el segundo definió el magisterio de Ortega- su condición de simples *sabedores* de conocimiento transmisible para cumplir con mayor excelencia la obligación de todo auténtico *sabio*: señalar fines.⁴⁴ También en esto estuvieron juntos; también en esto lo siguen estando.

Jordi Torrent Bestit
Barcelona, diciembre de 2009

NOTAS

Y

REFERENCIAS

Agradezco a la inagotable generosidad de Salvador López Arnal las correcciones que me sugirió a partir de la lectura de la primera redacción del presente texto.

.Nota previa.- *Existe versión española – no siempre fidedigna ni completa, ni, por lo demás, debida al mismo traductor y sello editorial- de la casi totalidad de los escritos de C. Castoriadis citados en el texto. No obstante, he utilizado en todos los casos la edición original francesa, procediendo a dar la cita correspondiente en traducción propia. En el apartado de notas y referencias he traducido asimismo el fragmento reproducido de J. Bouveresse, así como la frase de S. Freud, extraída de la edición catalana de El porvenir de una ilusión.*

1.-Nunca podrá insistirse demasiado acerca de las adversas –es poco decir- circunstancias personales y políticas a las cuales tuvo que hacer frente Sacristán, de inevitable incidencia sobre su trabajo intelectual. Nada puede resultar más expresivo al respecto que el siguiente fragmento de la carta que el filósofo, poco antes de fallecer, dirigió al director de la revista zaragozana *Andalán*, Eloy Fernández Clemente: “También he de protestar que llames *magníficos* a los dos tomos aparecidos de *Panfletos y Materiales*. Me parece que ellos revelan bastante bien el desastre que en muchos de nosotros produjo el franquismo (en mí desde luego). Son escritos de ocasión, sin tiempo suficiente para la reflexión ni para la documentación”. La carta está depositada en la Carpeta “Correspondencia”, Reserva Biblioteca Central de la U.B, Fondo Sacristán; es consultable en: Salvador López Arnal, *De Materiales a mientras*



tanto, Anexo 13 (www.rebellion.org). El peso de tales adversidades no hace más que acrecer la magnitud intelectual del trabajo desarrollado por Sacristán. La reciente edición de un conjunto de textos en torno a la dialéctica permite corroborarlo, si falta hiciera, una vez más. Vid. Manuel Sacristán Luzón, *Sobre dialéctica*. Edición, presentación y notas de Salvador López Arnal. Prólogo de Miguel Candel; epílogo de Félix Ovejero Lucas; nota final de Manuel Monleón Pradas, Barcelona, El Viejo Topo, 2009. Una muestra excelentemente dispuesta de la amplitud de los intereses filosóficos que movieron a Sacristán en una u otra época de su trayectoria puede verse en: Manuel Sacristán, *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*, edición a cargo de Albert Domingo Curto, Madrid, Editorial Trotta, 2007. Para una aproximación general a su multifacética labor, sigue resultando imprescindible: S.L. Arnal y P. de la Fuente, *Acerca de Manuel Sacristán*, Barcelona, Ediciones Destino, 1996. Y también: Salvador López Arnal e Iñaki Vázquez Álvarez (eds.), *El legado de un maestro*, Madrid, FIM, 2007. De indudable interés son, en idéntico sentido, los cuatro DVD's que componen un extraordinario documento audio-visual sobre el quehacer intelectual y político del filósofo: Xavier Juncosa, *Integral Sacristán*, Barcelona, El Viejo Topo, 2007.

2.- Los sectores autóctonos próximos a Toni Negri suelen manifestar alguna reticencia en relación a la utilidad de los planteamientos de Castoriadis para ahondar de manera apropiada en los conflictos generados por la expansión del “capitalismo cognitivo”, en cuyo seno se estaría gestando la próxima revuelta de las “multitudes” contra el “Imperio”. Para tales sectores, Spinoza y Carl Schmitt constituyen, entre otros, referente preferible. Para una muestra –matizada- representativa de tales reticencias, vid. A. Fernández-Savater, “¿Por dónde pasa hoy la fidelidad al legado político de Castoriadis?”, *El Viejo Topo*, núm, 222-223, julio-agosto, 2006, pp.95-103.

3.- M. Sacristán, “Corrientes principales del pensamiento filosófico”, *Panfletos y Materiales II: Papeles de filosofía*, Barcelona, Icaria, 1984, pp. 393-394. Reproducido en “Un marxista que se acerca al anarquismo”. Entrevista firmada por J. Ibarz para *La Vanguardia* (1983, en Francisco Fernández-Buey y Salvador López Arnal (eds.), *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2004, p. 194.

4.-C. Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique. La création humaine I*, París, Seuil, 2002, pp. 333-334.

5.- C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, París, Seuil, 1975, p.242. Ni que decirse tiene que el aserto es igualmente aplicable al campo de la creación artística en general. F. Chatelet tiene pasos similares referidos a la transgresión por parte de los grandes compositores musicales de los cánones dominantes en su época. Vid. F. Chatelet, *Crónica de las ideas perdidas. Conversaciones con André Akoum*, Barcelona, Ediciones Mascarón, 1981, traducción de Antonio García, p. 202. Parecida constatación para el ámbito de la creación pictórica hace E. Panofsky, *Vida y arte de Durero*, Madrid, Alianza Forma, 1982, traducción de María Luisa Balseiro, p.40.

6.- C. Castoriadis, *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe V*, París, Seuil, 1997, p.77.

7.-Tomo la expresión de Salvador López Arnal, quien suele utilizarla a menudo en sus escritos.

8.- C. Castoriadis, *Sujet et vérité*, op. cit., p. 284.

9.-J.Guiu y A. Munné, « Una conversación con Manuel Sacristán”. Entrevista para *El Viejo Topo* (1979), en: *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista*, op.cit.,p 98. Señala igualmente Sacristán que “la conciencia de la verdad es el marco de la voluntad



y el comienzo posible de esfuerzos novatorios.” Citado por E. Tello, sin precisar origen, en Manuel Sacristán Luzón, *M.A.R.X. Máximas, aforismos y reflexiones con algunas variables libres*. Edición de Salvador López Arnal con prólogo de Jorge Riechmann y epílogo de Enric Tello, Barcelona, El Viejo Topo, 2003, p. 474

10.- Miguel Manzanera, *Teoría y práctica. La trayectoria intelectual de Manuel Sacristán*. Tesis doctoral, UNED, 1993, p.45. Debo a la excepcional generosidad de Jaime Pastor haber podido acceder a la lectura de esta tesis; le quedo muy reconocido por ello.

11.-“Ontología de lo instituido”, para denominar al estructuralismo, es expresión debida a J. Duvignaud. Véase F. Dosse, *Historia del estructuralismo. El campo del signo, 1945-1966*, Tomo I, Madrid, Ediciones Akal, 2004, traducción M^a del Mar Llinares, p.307.

12.-La denominación es de Castoriadis, quien la empleó en distintas ocasiones con intención no exenta de ironía. Bajo ella quedarían incluidos una serie de *maîtres à penser* muy publicitados en la década de los setenta. La impronta dejada por alguno de ellos continúa siendo notoria en autores situados en el campo del pensamiento alternativo actual. Para un reciente ejemplo entre otros, vid. S. López Petit, *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2009. Sacristán, a su vez, aludirá en distintas ocasiones, apresuradamente y sin suficiente matiz, a la “flojera de la epistemología francesa”.

13.-Sacristán no duda en atribuir al “marxismo primitivo” y “superescolástico” postulado por el estructuralismo desbocado –“una bazofia”- un papel relevante en el giro hacia la reacción política de un buen número de exmarxistas, devenidos prontamente *nouveaux philosophes* como consecuencia del desencanto experimentado tras la comprobación de que el marxismo estaba lejos de constituir una “ciencia exacta de la revolución”. Vid. la entrevista con J. Guiu y A. Munné aludida: *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista*, op.cit., pp.110-111. Por su parte, Castoriadis se refirió en varias ocasiones al enorme malentendido subyacente a hacer de Foucault, Lacan, Bourdieu, Derrida *et alii* los “pensadores” de Mayo del 68 en Francia, cuando su influencia teórica en el inicio y ulterior desarrollo de los acontecimientos fue en realidad prácticamente nula. Asimismo, la popularidad que alcanzaron en la década siguiente debe estimarse como una consecuencia más de la derrota de cuanto significó aquel movimiento. Vid. C. Castoriadis, “Les mouvements des années soixante”, en *La Montée de l’insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*, París, Seuil, 1996, pp. 27-37. Comienza a ser copiosa la bibliografía donde queda documentada la mitología urdida alrededor de las *vedettes* supuestamente “revolucionarias” y más célebres de la “ideología francesa”. Vid. F. Dosse, op. cit.; pero asimismo, para las extensiones post-estructuralistas en E.E.U.U., F. Cusset, *French Theory*, Barcelona, Editorial Melusina, 2005, traducción de Mónica Silvia Nasi. Informaciones igualmente de interés se encuentran en: Serge Audier, *La Pensée anti-68*, París, Gallimard, 2008. Para Foucault en concreto resulta demoledora la crítica de Jean-Marc Mandosio en : “Longévité d’une imposture: Michel Foucault”, en *D’Or et de sable*, París, Éditions de l’Encyclopédie des nuisances, 2008, pp. 171-236.

14.-*De la Primavera de Praga al marxismo ecologista*, op. cit. p. 158.

15.-Véanse, por ejemplo, los siguientes pasos: “el pensamiento de Althusser es en sustancia una confusión lamentable, peligrosamente disfrazada de claridad y precisión (...)”; “la debilidad principal del pensamiento de Althusser no consiste en que atribuye demasiada importancia a lo teórico –cosa que efectivamente hace-, sino, sobre todo, en



que sus nociones de teoría y ciencia son malas”.Manuel Sacristán Luzón, *M.A.R.X. Máximas, aforismos y reflexiones con algunas puntas libres*, op. cit.,p. 211. J. Bouveresse, autor próximo a la filosofía analítica y especializado en el estudio de la obra de L. Wittgenstein, ha abundado en repetidas ocasiones en esa misma línea; he aquí una muestra reciente: “Los alumnos de Althusser –y es el caso también de un buen número de estructuralistas- defendían y practicaban con entero candor formas de cientifismo que habrían hecho sonreír o indignar a gente como Carnap y miembros del círculo de Viena, los cuales eran en este punto gentes mucho más serias y razonables.”. Vid. J. Bouveresse, “Le philosophe, les médias et les intellectuels”, en *Agone* , núm. 41-42, Marsella, 2009, p. 231.

16.-Para un análisis crítico de los malabarismos ideológicos de Althusser, vid. C. Castoriadis, “De la langue de bois a la langue de caoutchouc”, en C. Castoriadis, *La société française* , París, U.G.E., 1979, pp.295-314. Recientemente, F. Wheen ha recordado de forma aquiescente la opinión de E.P. Thompson en su célebre andanada: el althusserismo no fue otra cosa que la tentativa de reconstruir el estalinismo en el ámbito de la teoría; en F. Wheen, *La historia de El Capital de Karl Marx*, Barcelona, Debate,2007, traducción de Carles Mercadal, p. 133.

17.-Vid. el contenido general del estimulante libro de Santiago Alba Rico, *Capitalismo y nihilismo*, Madrid, Ediciones Akal, 2007.

18.-En el curso de un debate sostenido con J. Miras y J. Tafalla. Consultable en Espai Marx (www.espaimarx.com)

19.-El grueso de los textos dedicados a esta temática se hallan reunidos en: M. Sacristán, *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Barcelona, Icaria, 1987. Para Castoriadis, véanse, entre otros, “Réflexions sur le développement et la rationalité”, en C. Castoriadis, *Domaines de l’homme. Les carrefours du labyrinthe II* , París, Seuil, 1977, pp.131-174 ; y también, « Science moderne et interrogation philosophique », en *Les carrefours du Labyrinthe I* , París, Seuil, 1978, pp.147-217

20.-C. Castoriadis, *Figures du pensable* , op. cit., p.179.

21.-M. Sacristán, “Tradición marxista y nuevos problemas”, en: M. Sacristán Luzón, *Seis conferencias*. Edición de Salvador López Arnal; prólogo de Francisco Fernández Buey. Epílogo de Manuel Monereo, Barcelona, El Viejo Topo, 2005, pp. 139-140

22.-C. Castoriadis, *Fait et à faire* , París, Seuil,1997, p.76. Debo a Jean-Louis Prat la localización de esta cita.

23.-F. Fernández Buey y S. López Arnal, Introducción a *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista*, op. cit.p.32. Véase también a ese respecto la tesis de M. Manzanera referenciada en nota 10, supra.

24.-Entrevista con J. Guiu y A. Munné citada supra.

25.-M. Sacristán, “Checoslovaquia y la construcción del socialismo”, entrevista con *Cuadernos para el diálogo* (1969). Ahora en *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista*, op. cit., p.56.

26.-El nombre completo de la publicación es el siguiente: *Socialisme ou barbarie.Organe de critique et d’orientation révolutionnaire*. En <http://www.agorainternational.org/> se ha iniciado la reproducción escaneada de todos los números de la revista.

27.-C. Castoriadis, “Marxisme et théorie révolutionnaire”, texto publicado en cinco números sucesivos de *Socialisme ou barbarie* durante el período comprendido entre abril de 1964 y junio de 1965. La serie constituirá más tarde la primera parte del *opus magnum* de Castoriadis : *L’institution imaginaire de la société*, op. cit. Pese a la ruptura,



el filósofo conservará un enorme respeto hacia la obra de Marx, de quien admirará siempre su búsqueda apasionada de la verdad. Para una descripción argumentada de las razones de la ruptura, así como de las etapas de reflexión crítica que la precedieron, vid. la Introducción de Castoriadis a *La société bureaucratique, 1, Les rapports de production en Russie*, París, U.G.E., 1973, pp. 11-61.

28.-Para este y otros extremos resulta muy útil la excelente introducción de X. Pedrol en C. Castoriadis, *Escritos políticos. Antología*, edición e introducción de X. Pedrol, Madrid, Los libros de La Catarata, 2005, p. 19.

29.-Comunicación epistolar de J.R. Capella al autor (13-2-2005).

30.-Comunicación epistolar de Toni Domènech al autor (16-9-2009).

31.-En 1970 obtuvo la carta de naturalización.

32.-En una de las respuestas dada a un oyente de la conferencia “Tradición marxista y nuevos problemas”. Manuel Sacristán Luzón, *Seis conferencias*, op. cit.p. 151. El artículo aparecido en *Vuelta* ha sido objeto de posterior inserción en publicaciones de orientación anarquista; véase por ejemplo *Nada*. Cuadernos Internacionales nº 1, Dossier Disidencia. Barcelona, 1988.

33.-B.D. Palmer, *E.P. Thompson. Objeciones y oposiciones*, València, PUV, 2004, p.102. Ciertamente que el historiador nunca albergará grandes ilusiones a ese respecto: ser miembro del Partido Laborista, ironizó, “es como ser miembro de la raza humana: lo aceptas sin entusiasmo”, *ibid*.

34.-C. Castoriadis, “Nature et valeur de l’égalité », en *Domaines de l’homme. Les carrefours du labyrinthe II*, op. cit., p. 319. El subrayado es del propio Castoriadis.

35.-C. Castoriadis, *Une société à la derive. Entretiens et débats, 1974-1997*, París, Seuil, 2005, p.279.

36.-En el curso de una entrevista publicada en *L’Événement du Jeudi* (1998). Consultable en www.magmaweb.fr

37.-Sigue abierto el debate en torno a las influencias de la fenomenología en el pensamiento de Castoriadis. Vid. C. Rea, “Perception et imaginaire: l’institution humaine entre créativité et sédimentation. Une lecture à partir de Merleau-Ponty et Castoriadis », en *Cahiers Castoriadis*, nº 1, Bruselas, Facultés Universitaires Saint-Louis, 2006, pp. 75-110. Agradezco a F. Ciaramelli sus comentarios al respecto, así como haberme llamado la atención sobre el texto de C. Rea. J.R. Capella, en la comunicación epistolar citada (nota 29, supra), señala que la “formación” de Castoriadis “en los ambientes intelectuales franceses (...) le hizo dar muchas vueltas a cuenta de pelearse con las diferentes variantes de la falacia de abstracción, un asunto que para Sacristán (...) siempre estuvo claro sin necesidad de echarse el viaje que Castoriadis, viniendo de Merleau e indirectamente de Husserl, tuvo que hacer”.

38.-La frase entrecomillada es de Sacristán. Toni Domènech, en la comunicación epistolar aludida (nota 30, supra) señala que los “estilos de filosofar” de Sacristán y Castoriadis “eran completamente distintos; el de Sacristán más vinculado al *main stream* filosófico internacional; el de Castoriadis, más especulativo a la francesa (por ejemplo, su afición al psicoanálisis)”.

39.-La influencia de Ortega y Gasset en la formación juvenil de Sacristán ha sido señalada por varios estudiosos de su trayectoria intelectual. En la tesis de Miguel Manzanera referenciada (nota 10, supra) se encuentran interesantes pasos sobre ese extremo. Por otra parte, en la historia de las ideas, como en tantos otros ámbitos, resulta harto frecuente que “lo viejo entre en lo nuevo con la significación de que lo dota lo



nuevo”; véase C. Castoriadis, “La création dans le domaine social-historique”, *Domaines de l’homme. Les carrefours du labyrinthe II*, op. cit., p.232.

40.-M. Sacristán, “Entrevista con *Mundo Obrero* (1985)”, en *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista*, op. cit. p.225.

41.-“Una ilusión no es un error, y tampoco ha de serlo necesariamente”, S. Freud, “El futur d’una il.lusió”, en Sigmund Freud, *Escrits de crítica de la cultura*, Barcelona, Editorial Laia, 1984, edición de C. Bardón y Eugenio Trías; versión catalana de A. Quintana, p. 66.

42.-M. Sacristán, “Entrevista con *Argumentos* (1983)”, en *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista*, op. cit. p.204.

43.-W.Benjamin, “La vida de los estudiantes”, citado por J.R. Capella, *Entrada en la barbarie*, Madrid, Trotta, 2007, p. 46.

44.-En un escrito aparecido en el número 23 de la revista *LAYE* dedicado a homenajear a Ortega. Manuel Manzanera recoge la frase en su tesis (p. 138); E. Tello, por su parte, la reproduce introduciendo la diferencia entre *sabedor* y *sabio*; vid. E. Tello “Leer a Manuel Sacristán en el crisol de un nuevo comienzo”, Epílogo a: Manuel Sacristán Luzón, *M.A.R.X. Máximas, aforismos y reflexiones con algunas variantes libres*, op. cit., p.459.

■ *Riff-Raff*, n ° 42 Revista de Pensamiento y Cultura, invierno 2010 (Universidad de Zaragoza).

