

Polémica entre Castoriadis y Gorz, con respecto a la nueva ola de filósofos (1977)

JOSÉ JAVIER CONTRERAS VIZCAÍNO*

Los tres textos que se ofrecen a continuación fueron publicados originalmente en francés, en el semanario *Le Nouvel Observateur*. El primer texto de Cornelius Castoriadis, *Les divertisseurs*, se publicó en el número 658 que cubrió la semana del 20 al 26 de junio de 1977. La respuesta de André Gorz, coeditor por esos momentos de la revista *Les Temps Modernes* –titulada originalmente *Sartre et les sourds*– se publicó en el número 659, del 27 de junio al 3 de julio de 1977. Finalmente, la contrarréplica de Cornelius Castoriadis titulada *Reponse à A. Gorz*, se publicó en el número subsiguiente: 670, del 4 al 10 de julio de 1977. Cabe señalar que los dos textos de Cornelius Castoriadis fueron reeditados en el libro de *La Société française*, una recopilación de textos editados por la Unión General de Ediciones (UGE, por sus siglas en francés) publicada en 1979; no así el artículo de André Gorz.

Asimismo, los tres textos se encuentran en el archivo hemerográfico digital del semanario *Le Nouvel Observateur*,¹ aunque fueron recopilados

* Doctor en Sociología, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, BUAP. Profesor investigador, División de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM Azcapotzalco. Candiato a Investigador, SNII-CONAHCyT.

¹ Disponible para el primer artículo, en: http://referentiel.nouvelobs.com/archives_pdf/OBS0658_19770620/OBS0658_19770620_050.pdf

Para el segundo artículo, en: http://referentiel.nouvelobs.com/archives_pdf/OBS0659_19770627/OBS0659_19770627_039.pdf

Para el tercer artículo, en: http://referentiel.nouvelobs.com/archives_pdf/OBS0660_19770704/OBS0660_19770704_033.pdf

para su traducción de la página de internet del Colectivo *Lieux Communs*² (*Lugares comunes*. Sitio independiente por una autotransformación de la sociedad), más accesible por el formato de texto, a diferencia del formato en facsímil fotográfico del primero.

Ahora bien, la pregunta que asalta a quien se acerca a los artículos es, sin duda: ¿cuál es la actualidad o pertinencia de los textos? ¿Por qué tomarse la molestia de traducir una discusión que se entabló a finales de la década del 70 del siglo pasado? Lo primero que deseamos aclarar, es que la traducción emerge de nuestra participación en el Taller “Identidad/Alteridad en la cultura política de los nuevos movimientos sociales”,³ cuando uno de sus provocadores, Rafael Miranda, recomendó revisar el texto *Les divertisseurs*. Bajo el entendido de que las y los participantes no necesariamente leemos en francés y dado que el texto no se encuentra traducido al español, decidimos traducir no sólo el primer texto recomendado, sino la discusión completa.

Después de la traducción y compartir el texto con las y los participantes, nos pareció importante ampliar la difusión de la discusión tanto por su valor sociohistórico como por su actualidad. La valía sociohistórica de los textos radica en su carácter de documento histórico que testimonia discusiones y rupturas profundas al interior del pensamiento y la práctica política marxista francesa, así como la crítica contemporánea a lo que se conoció como estructuralismo y posestructuralismo francés, y sobre todo, a la experiencia totalitaria del estalinismo y el marxismo ortodoxo (Morin, 2022). Pero ¿cuál es su actualidad?

Marx señalaba en su segunda Tesis sobre Feuerbach que: “El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre [*sic*] debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa en torno a la realidad o irrealidad del pensamiento –aislado de la práctica– es un problema puramente escolástico” (Marx y Engels, 1974: 666).

² La página goza de los derechos de licencia CC-BY-NC-ND y las direcciones de los artículos para la primera parte, son: <https://collectiflieuxcommuns.fr/?684-Les-divertisseurs-1-2&lang=fr>

Para la segunda parte: <https://collectiflieuxcommuns.fr/?696-les-divertisseurs-2-2&lang=fr>

³ El Taller está formado por colegas profesores y estudiantes de varias universidades y forma parte de las actividades cobijadas por la Maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones y su línea de investigación “Memoria y Futuro. Creación imaginaria en los procesos instituyentes”, de la UAM-Xochimilco.

Me parece que este es el centro de la discusión de Castoriadis, aunque también va más allá de esta tesis al apuntalar una crítica concreta al problema de la Ideología que define como “científica” y de la función social e histórica del pensamiento, así como su relación con la reproducción de las relaciones de dominación y explotación capitalista.

La pregunta central para Castoriadis y que tendría que movilizar la reflexión filosófica crítica es: ¿qué política existe o se puede producir para sostener el deseo de la transformación social? Esta pregunta revela que, en Castoriadis, el problema de la revolución se reflexiona como el movimiento efectivo de transformación radical de la institución de la sociedad que, en tanto proyecto revolucionario, ha durado –hasta hoy– tres siglos.

A partir de este eje, Castoriadis propone dos preguntas y tres problemas urgentes más. La primera pregunta es: “¿Cómo crear una nueva relación entre pensar y hacer?”, de la que se deriva la segunda: “¿Cómo elucidar según un proyecto práctico sin caer en el sistema o el sinsentido?”.

Castoriadis reconoce que, el imaginario social de la época se expresa bajo un conjunto de ideologías científicas y filosóficas que recaen en una lógica conjuntista-identitaria y en la acción basada en la “racionalidad” economicista y burocrática que se distingue por su radical heteronomía. De tal manera, que la relación entre pensar y hacer en el capitalismo conduce potencialmente a un pensamiento incapaz de imaginar la transformación radical y de crear nuevos sentidos sociales instituyentes. En este sentido, la apuesta castoridiana es por un proyecto práctico que elucide la transformación social y sostenga el proceso autónomo de creación de mundo, de institución de la sociedad. Parafraseándolo, un proyecto de transformación social en el que los sujetos intenten pensar lo que hacen y sepan lo que piensan de manera autónoma (Castoriadis, 1997; 2013)

La apuesta por aclarar el proyecto práctico dirige la atención de Castoriadis hacia tres problemas urgentes, a saber: en la dimensión teórica distingue el problema de “la antinomia entre la transformación de las personas en ejecutores pasivos de las órdenes de los líderes y la imposibilidad para el sistema de funcionar”. En cuanto a la dimensión práctico-política el problema del proyecto se expresa en “la extensión del problema revolucionario a todos los ámbitos de la vida, y en primer lugar a la vida cotidiana; y el énfasis que se debe poner sobre la actividad y la lucha autónomas de los humanos como sujetos contra un sistema alienante”. Finalmente, las preguntas conducen a la problematización en el plano ideológico de “la demolición de la representación mistificadora que el sistema se da a sí mismo como ‘científico’, ‘racional’”.

Particularmente, los textos a continuación se centran en esta última dimensión, en el problema ideológico. Castoriadis reflexiona acerca de la función y el modo de operar del pensamiento que denomina *ideología complementaria*, la cual asocia con el estructuralismo y posestructuralismo francés impulsados por “los nuevos filósofos”. Entre las operaciones que Castoriadis denuncia de la ideología complementaria de la “nueva ola” de filosofía *pop*, encontramos: el alejamiento de la reflexión respecto de los problemas reales en el mundo tales como las guerras, la explotación y la lucha de clases; la falta de autocrítica ante las prácticas concretas del socialismo realmente existente; el pensamiento único-totalizante y el efecto de “detener en seco el movimiento de reflexión”. En este sentido, la *ideología complementaria* compila, desvía y tergiversa la reflexión para inmovilizar la práctica política, para empobrecerla.

Ante la lectura castoridiana, algunas preguntas que hoy podemos lanzar sobre la *ideología complementaria* son: ¿puede una discusión colocarse en la opinión pública con el fin de desviar la mirada y la atención de los problemas sociales urgentes? ¿Cuáles son las herramientas con las que contamos para desarmar estos señuelos, estas desviaciones de la reflexión hacia problemas secundarios? ¿No ha sucedido una desviación del problema de la revolución y la práctica política? ¿Acaso seguimos reflexionando acerca del problema de la transformación social como horizonte práctico de nuestros pensamientos y saberes? Me atrevería a decir que no, que el problema de la transformación social no es un eje principal de la reflexión en la filosofía de moda.

Por otro lado, la denuncia de Castoriadis se desplaza de la crítica de la “nueva ola de los filósofos de moda”, a partir de la respuesta de André Gorz, hacia enfocar sus baterías contra la figura de Jean Paul Sartre debido al protagonismo que adquiere el segundo en esa época, en la que se le identifica como “intelectual progresista” tanto al interior del Partido Comunista Francés como para el pensamiento estructuralista y posestructuralista.

Igualmente, siguiendo la línea argumentativa y reflexiva expuesta por Castoriadis en su crítica a Jean Paul Sartre, nos podríamos preguntar actualmente: ¿cuáles son las filosofías de moda que tienen la función de *ideología complementaria*? ¿Cuáles son aquellas filosofías de moda que sirven como desviaciones para los problemas reales? ¿Qué filosofías “progresistas” sufren del *lapsus* que implica la institucionalización de las transformaciones sociales y su consecuente olvido de las luchas concretas? ¿Qué filosofías “progresistas” ceden a sus “deseos de monopolización” de la lucha y se aceleran a la definición de las masas, del pueblo en lucha, como conservador?

Y también, ¿en qué sentido el pensamiento se ha abierto a la crítica y auto-crítica más fuerte, aquella que proviene de las propias luchas sociales?

Hoy mismo podríamos enumerar algunos problemas reales que aparecen desplazados por filosofías e intelectuales “progresistas”, por ejemplo: las huelgas de trabajadores en EUA o Corea del Sur; la migración masiva de los países “en vías de desarrollo” a los países “desarrollados”; los movimientos estudiantiles en todo el mundo en contra del genocidio en Gaza; las luchas socioterritoriales de las comunidades indígenas en todo el mundo en contra de los procesos de despojo y exterminio; entre tantos otros.

En consecuencia, consideramos que la vigencia de la crítica de Castoriadis y la actualidad de la discusión por él abierta se halla en la posibilidad de relanzar sus preguntas, sus denuncias y sus apuestas. Incluso, parece urgente actualizar su reflexión en momentos presentes, pues “Mientras que la gente está cada vez más oprimida en nombre de la ‘ciencia’, queremos persuadirla de que no son nada y que la ‘ciencia’ lo es todo”. Mientras que muchos pensamientos de moda se devanan en apologías a los avances de la ciencia, la tecnología y la innovación respecto de la inteligencia artificial, por ejemplo, dejamos de lado la historia viva de los problemas sociales y las luchas concretas por la transformación social.

Los Animadores

por Cornelius Castoriadis

No esperé a los ejemplares más recientes para hablar de la moda parisina, del desorden de los mercados con los *collages* de una filosofía *pop* de plástico o del provincianismo de la antigua capital de la cultura universal.⁴ Pero la sucesión de las modas no es una moda: es el modo en que la época, particularmente en Francia, experimenta su relación con las “ideas”. Los sucesivos *collages* componen un *collage* global, del que podemos identificar cada vez más la *función*.

Ciertamente, no podemos reducir el significado de un pensamiento o de un cuerpo de ideas a una función social e histórica; esta reducción, como la de la “arqueología”, es uno de los procedimientos mediante los cuales la ideología contemporánea intenta evitar la cuestión de la verdad y la falsedad. Pero, precisamente, no se trata del pensamiento de lo que estamos tratando

⁴ Por ejemplo, en la “Advertencia” y la “Introducción” en *La Sociedad burocrática I: Las relaciones de producción en Rusia* (1976). Barcelona: Tusquets.

aquí, ni siquiera de ideas. Se trata de las oleadas sucesivas de *la ideología complementaria* del sistema dominante. Mientras que la *ideología principal* continúa ensayando como puede –está muy apolillada, la pobrecita–, convencer a la gente de que no se plantee el problema de la sociedad o que está en miras de ser resuelto por la mayoría, o que será mañana el problema de la oposición; una función más sutil la cumplen los ideólogos más sutiles cercanos a un público también más sutil. Ciertamente, este público es sólo una pequeña fracción del “país real”; sin embargo, su importancia cualitativa es potencialmente considerable. Positivamente: lo que piensa hoy será pensado mañana o más tarde por un número mucho mayor (*a través de la educación nacional, los medios de comunicación, etc.*). Negativamente: si comenzara a pensar mal (tener ideas relevantes sobre temas pertinentes), podría devenir en un fermento peligroso.

Para comprender la función y el modo de operación de la ideología complementaria, basta comparar: los problemas reales que han surgido durante los últimos treinta años y que correspondían a los nuevos y profundos rasgos de la situación social y cultural, francesa y mundial; y los ejes de los sucesivos discursos de moda, las preguntas que plantearon y las que eliminaron, así como las respuestas que ellos proporcionaron. Conclusión clara e inmediata: estos discursos funcionaron para que *no se hablara* de los problemas reales, o para que estos fueran deportados, encubiertos, distraídos de la atención pública. Los expertos militares estadounidenses llaman *señuelo* al misil vacío de carga nuclear, el misil-señuelo debe concentrar sobre sí mismo el fuego de los antimisiles del enemigo para aumentar las posibilidades de que otros alcancen sus objetivos. Aunque el término militar tradicional de *desviación* encaja igual de bien para este caso. Veamos esto rápidamente.

En la primera fase del período de posguerra, los verdaderos problemas tienen nombre: el estalinismo en general y, en Francia, la naturaleza del régimen soviético y los “socialismos” que estaban proliferando en Europa del Este y en China, la Guerra Fría. La escena la ocupó Sartre: ¿qué dice? A partir de 1952 él proporcionó una justificación (no marxista) para el estalinismo, incluido en ella el aplastamiento de la revolución húngara. Luego, cuando la inadecuación e insuficiencia del marxismo se hace evidente y los cuestionamientos hacia él comienzan a aumentar, Sartre “descubre” el marxismo y, con la ayuda de un “¿Qué sé yo?” de economía, quiere hacer una nueva versión. Por otra parte, apenas marxista, Sartre deviene “tercermundista” eludiendo así (como el resto de los países industrializados) el problema social y político interno de los países ex coloniales y la tragedia de estos

países que no acceden a su independencia sólo para caer bajo la dominación de la burocracia, a menudo absurda pero siempre cruel. Démosle crédito por su período maoísta. ¿Evaluaciones demasiado severas? Recientemente, el interesado escribió que “Socialismo o Barbarie” tenía razón en ese momento, pero se equivocó al decirlo (por lo tanto, Sartre tiene razón al haberse equivocado). Los muros no se derrumban y el papel lo sostiene todo.

Después de 1958, el país entró definitivamente en la era del capitalismo moderno. Expansión económica, la burocratización acelerada de todas las esferas de la vida social, la manipulación planificada de las personas como trabajadores, consumidores, ciudadanos, cónyuges, estudiantes, etc., la apatía y la privatización se instalan. Lo que se requiere es: a nivel teórico, un nuevo análisis del sistema cuyo problema central, claramente, no es el de las “contradicciones económicas”, sino la antinomia entre la transformación de las personas en ejecutores pasivos de las órdenes de los líderes y la imposibilidad para el sistema de funcionar, si alguna vez alcanzó a imponer efectivamente esta transformación. En el plano práctico-político, la extensión del problema revolucionario a todos los ámbitos de la vida, y en primer lugar a la vida cotidiana; y el énfasis que se debe poner sobre la actividad y la lucha autónomas de los humanos como sujetos contra un sistema alienante. En el plano de las ideas, la demolición de la representación mistificadora que el sistema se da a sí mismo como “científico”, “racional”, etc. –por lo tanto, la denuncia de la *ideología* de la “ciencia” y del “conocimiento” que se ha convertido en la última justificación–.

Entonces, es precisamente cuando el estructuralismo se convierte en el modo dominante. Época de disparates sobre la muerte del hombre, del sujeto, de la historia, etc., de discursos vacíos sobre la “cientificidad” y la “economía” (sin que la “ciencia” marxo-althusseriana produzca un sólo enunciado que *diga alguna cosa* sobre la economía efectiva), de la denuncia de la idea de alienación (es decir de la *heteronomía*) como “hegeliana”, de la continua evasión de la burocracia y del estalinismo mediante el silencio puro y simple, o mediante la imputación de los campos de concentración al “humanismo” de Stalin –con lo cual Althusser lo hizo mejor que Aragón en la deshonra, y no es poca cosa–. El papel⁵ lo soporta todo, un público

⁵ En el texto en francés se hace la referencia a “*Le papier supporte tout*”, que en la traducción literal es: “El papel lo soporta todo”; frase que en el contexto del argumento también hace referencia al juego de palabras con los artículos científicos, en inglés denominados “*papers*”. [Nota del traductor]

determinado también. Mientras que la gente está cada vez más oprimida en nombre de la “ciencia”, queremos persuadirla de que no son nada y que la “ciencia” (la increíble ciencia revolucionaria de los desmayos de Althusser) lo es todo. A medida que se desarrolla una nueva protesta, a medida que la gente busca y comienza a crear nuevas actitudes, normas y valores, se hace hincapié en las “estructuras” para evacuar la historia viva.

La historia viva evacuará, ridiculizándolo, el estructuralismo. Huelgas salvajes en los países industrializados; Berkeley; movimientos masivos e “informales” en Estados Unidos (afroamericanos, jóvenes, mujeres, lucha contra la guerra de Vietnam); movimientos estudiantiles en Europa; finalmente, mayo del ‘68. Podemos poner bajo la lupa a Sartre, Lévi-Strauss, Lacan, Althusser, Foucault, Barthes, etc., y buscar *una sola frase* que, directa o indirectamente, resulte relevante ya sea para la preparación del Mayo francés o para su comprensión *a posteriori*. No la encontraremos. ¿Nuestros intelectuales hablan para no decir nada? No tiene sentido. Ellos hablan para que la gente *piense de lado*.⁶

El Mayo francés y sus consecuencias plantean problemas considerables, el más importante (en mi opinión, obviamente) es: ¿cómo pudo esta tremenda explosión ir más allá de la etapa de una simple explosión sin perder su creatividad? ¿Cómo pudo este fantástico despliegue de actividad autónoma instituir organizaciones colectivas duraderas que expresaran dicha creatividad sin secarla ni confiscarla? ¿Cómo podrían los contenidos que el Mayo francés creó en profusión, encontrar nuevas formas –especialmente *políticas*– que les permitiría acceder a la plena efectividad histórico-social?

Problema completamente descartado. Los animadores están ahí. Algunos juegan con el “deseo”, la “libido”, etc., denunciando la responsabilidad como “término policial”; atrapan y se enfrascan en el callejón sin salida de la esquizofrenización. Su riguroso complemento, Foucault (*“Este siglo será deleuziano o no será”*, dijo. Tranquilicémonos: no lo es), presenta *toda* la sociedad como si estuviera completamente absorbida por las redes del poder, borrando las luchas y las impugnaciones internas que las ponen en jaque la mitad del tiempo. (Lo último que supe es que también descubrió una “plebe” –pero que se “reduce” tan pronto como ella “se corrige a sí misma según una estrategia de resistencia”. Resistan si ello les divierte –estúpidos sin estrategia–, porque entonces ustedes no son plebe sino poder). En fin,

por otro lado, desarrollan nuevamente o continúan una empresa formidable de mistificación, haciendo del totalitarismo maoísta la última esperanza de la humanidad. Sinistra farsa que durará al menos ocho años (y aún no está terminada: “[...] *La aventura maoísta [...] [Yo] todavía la considero una de las más grandes páginas de la historia reciente de Francia*”, dice Bernard-Henri Lévy. País infeliz: las grandes páginas de tu historia se escriben cuando la gente confunde campos de concentración con libertad). Durante ocho años, varios de estos faros del espíritu que ahora descubrieron el totalitarismo, enseñaron a la población que pensar es pensar en Mao Tse-Tung.

Hoy en día, la situación francesa está condicionada por la fecha límite de las elecciones de marzo de 1978. Una vez más, no es habitual: resulta que, dependiendo de una serie de factores bien conocidos, estas elecciones superan, por sus *efectos* potenciales, el ritual electoral habitual. Estos efectos no están donde los grandes cuadros de los partidos pretenden encontrarlos. Las elecciones pueden desencadenar acciones y reacciones de la población, su entrada en la actividad *política* –y esto en una situación extremadamente compleja y difícil–. Es necesario plantear y discutir una multitud de problemas desde esta perspectiva.⁷

La nueva ola de animadores –autobautizados, por doble antífrasis, “nuevos filósofos”– cumplen a su vez su función histórica desplazando las preguntas –o cubriendo de antemano las verdaderas preguntas con “respuestas” *que tienen el efecto y la función de detener en seco el movimiento de reflexión*, y mitigar la crítica política y revolucionaria al totalitarismo, por un lado, y al marxismo, por el otro–. No plantea la pregunta: ¿qué política? Ésta afirma que la política es el Mal. Ésta no plantea la cuestión del lenguaje, dice (estúpidamente, con el lenguaje) que todo lenguaje y todo discurso son del Amo. No pregunta: ¿qué saber, de quién, para quién, para qué? Ésta dice: el saber es el poder. Ésta condena la idea del saber absoluto –y la reafirma, dos veces en lugar de una–. Por saber absoluto que la nueva ola posee uno: es la perennidad de la alienación, de la opresión, del Estado (¿de dónde y cómo lo sabe? No lo sabe: ésta lo ha *decidido*). Y además, ésta se lo imputa de mil y una maneras al “Amo”: “*Quien dice poder total... dice conocimiento total*” (Bernard-Henri Lévy). La nueva ola no se pregunta si el poder y el saber totales pueden alguna vez ser algo más que una fantasía. Ella acredita así, una vez más, el mito (puro Foucault) de un poder omnisciente y omnipotente.

⁶ “Pensar de lado” es una frase que se refiere a una manera de no encarar el problema directamente, de no pensarlo claramente, de no hacerse las preguntas adecuadas. [Nota del traductor]

⁷ Planeo hablar de ello en el próximo número de “Libre”.

Pero este mito es obviamente lo que quienes están en el poder quisieran que creyeran los esclavos (omnisciencia y omnipotencia que Foucault no sitúa en los individuos sino en esta entidad misteriosa: el “poder” –o “los poderes”, o las “redes de poderes”–. Para Foucault, hay en la historia una instancia impersonal de racionalidad absoluta. ¿Hegel superado? Más bien nos reímos). La nueva ola de animadores da un punto de vista soberano desde el cual sobrevuela algunos milenios de historia para llegar a este descubrimiento: la historia nunca ha sido otra cosa que el poder del poder, el dominio del Amo, su estado es el Estado. Ocultados quedan: el conflicto activo que ha desgarrado a las sociedades “históricas”, en sentido estricto desde que existen, su contestación interna, la puesta en cuestión de la imaginación instituida; las sociedades sin Estado; el nacimiento del Estado en la historia. Impensables son: la diferencia entre la monarquía asiática, Atenas y Roma, el Sacro Imperio Romano, las repúblicas parlamentarias, el totalitarismo moderno. Entonces, ¿qué es lo que da a Bernard-Henri Lévy la posibilidad de hablar y publicar, por ejemplo? ¿Cómo es posible que pueda hacer marketing de la “filosofía”, en lugar de ser el octavo perfumista en el harén del sultán, lo que tal vez estaría más en el “orden de las cosas”?

La nueva ola de animadores no se pregunta: ¿cómo surge efectivamente el totalitarismo? Al saquear sin vergüenza lo que algunos de nosotros hemos desarrollado durante treinta años, le sustrae apresuradamente algunos elementos cuyo significado distorsiona al afirmar que: el totalitarismo es Marx, es Hegel, es Fichte, es Platón. Ésta no entiende lo que significa pensar ni la relación insondable que mantienen el pensamiento y la realidad histórica. Desvía la crítica de Marx que hemos hecho en una perspectiva política, práctica y revolucionaria –crítica que precisamente liberó la herencia capitalista, occidental y metafísica de la que Marx había permanecido prisionero–. Entonces: de lo que quedó en Marx abajo con un objetivo revolucionario,⁸ la nueva ola intenta sacar esta conclusión absurda: es precisamente en tanto que revolucionario, que Marx habría engendrado el Gulag. Pero ¿de dónde sacamos la posibilidad de una crítica revolucionaria (o incluso cualquier crítica) de Marx? ¿Qué es lo que nos ha permitido decir todo esto –el “sistema”, el “racionalismo”, la “economía”, las “leyes de la historia”– es en Marx la remanencia del universo

capitalista? ¿Será porque asumimos en la historia occidental el punto de vista de Dios o de los Yanomami –o bien porque esa misma historia genera una incesante contradicción interna que, lejos de ser simple “resistencia”, produjo un objetivo y un proyecto de transformación radical de la institución de la sociedad ¿y continúa produciéndolos?–.

El movimiento obrero era ampliamente previo a Marx y no tenía nada que ver con Fichte o Hegel. Es Glucksmann quien desesperadamente sigue siendo un pequeño maestro pensador al reducir el proyecto revolucionario –movimiento efectivo que ha durado dos siglos– hasta algunos escritos fechados y firmados por filósofos. Y el movimiento continuó aun cuando los nuevos animadores juraban, en su mayor parte, por Althusser o por Mao; los afros, las mujeres y los jóvenes, ya estaban en movimiento. Cuando la pregunta que se plantea es: no cómo “reemplazar al marxismo” sino cómo crear una nueva relación entre pensar y hacer, cómo elucidar según un proyecto práctico sin caer en el sistema o en el sinsentido, ellos se refugian dentro de una minúscula especulación dogmática, en una serie de afirmaciones puras y simples, que no es más que el sistema de los pobres. Así como existe la profesión del plomero, existe la profesión del intelectual; estos –masacran a los autores (hay errores garrafales en Glucksmann sobre Marx, Freud y Cantor) y hablan fuera de turno (cuando Lévy afirma que “*el Estado totalitario no es la policía sino los científicos en el poder*”, actúa como un mistificador político; pero evidentemente, si los Brezhnev son “científicos”, los Lévy pueden ser “filósofos”)–. ¿Y desde dónde hablan? Glucksmann no es un veterano zek⁹ y dudo que los zeks estuvieran detrás de Fichte. Seguro, pero debemos iluminarlos. ¿Iluminarlos? ¿Te refieres a dominarlos? En cuanto a Lévy, la respuesta es clara: habla desde todas partes y desde ninguna. En tanto individuo no existe –él dijo–, simplemente está modelado completamente por el Amo –por ello, utiliza un lenguaje que no permite, dice él, decir cualquier cosa que no sea del Amo. Pero, por otra parte, conoce el Bien y el Mal. Literal. No sabemos cuál era la Serpiente de esta Eva (¿Clavel¹⁰ tal vez?)–.

Compilación, desvío¹¹ y tergiversación de las ideas ajenas, citadas profusamente cuando están “de moda”, silenciadas (o citadas “de lado”: proceso

⁸ Sírvase ver *Proletariado y organización, Socialismo o Barbarie* número 27 (1959), *La experiencia del movimiento obrero*, vol. II (10/18, 1974), *Marxismo y teoría revolucionaria, Socialismo o Barbarie* números 36 al 40 (1964-1965), así como *La institución imaginaria de la Sociedad* (Le Seuil, 1975).

⁹ Zek era el término coloquial para nombrar a los presos en los campos de trabajos forzados-correccionales de la GULAG soviética. [Nota del traductor]

¹⁰ Castoriadis se refiere al filósofo Maurice Clavel. [Nota del traductor]

¹¹ Castoriadis utiliza el concepto “*détournement*” propuesto por el movimiento situacionista. [Nota del traductor]

que se difunde) cuando no lo están. En la aceleración de la historia, la nueva ola de animadores lleva la irresponsabilidad, la impostura y las operaciones publicitarias a un nuevo nivel. Por lo demás, ella cumple bien su función. Estas payasadas no molestarán a la “izquierda” oficial: sólo pueden consolarla y tranquilizarla. El P.C.¹² o el C.E.R.E.S.¹³ encontrará fácilmente un joven asociado para mostrar fácilmente la inconsistencia y la pobreza de Lévy, Glucksmann, Lardreau, Jambet, etc., y, con ello, ahogar a los peces mucho más fácilmente. La operación de la “nueva filosofía” juega en su totalidad con los intereses de los dispositivos; se ve claramente la calidad de quienes nos critican. La desviación –el señuelo– habrá funcionado bien.

C.C.

Sartre y los sordos

por André Gorz

Un codirector de Los Tiempos modernos responde a Cornelius Castoriadis.

Respecto a Sartre, observo en el artículo de Cornelius Castoriadis, publicado en “*le Nouvel Observateur*” del 20 de junio, una serie de afirmaciones que es imposible dejar pasar.

1 - “En la primera fase de la posguerra, el escenario lo ocupó Sartre”, escribe Castoriadis. Sartre, afirma, no habría hablado en aquel momento del estalinismo, ni de la Guerra Fría, ni de ninguno de los “problemas reales”, pero habría desviado la percepción de éstos.

Bueno, Castoriadis, vuelve a leer *¿Qué es la literatura?* (1976), *Materialismo y Revolución* y los textos de la época de la R.D.R.¹⁴ Usted constatará que, en un escenario ocupado por los estalinistas por un lado y los pro estadounidenses por el otro, Sartre rechaza, con la misma ferocidad, los dos bandos antagónicos y es cubierto de barro por ambos: el bando burgués lo trata de coprófago; los estalinistas, en 1951, lo califican de “víbora lujuriosa” y de “hiena mecanógrafa”. Su revista, *Les Temps Modernes*, fue la única que planteó todos los “problemas reales” durante sus primeros cien números.

2 - “¿Qué dice Sartre?”, continúa Castoriadis. “A partir de 1952, proporcionó una justificación (no marxista) para el estalinismo, incluido el aplastamiento de la revolución húngara”. No sé, Castoriadis, si a sus ojos, una “justificación marxista” hubiera sido posible o preferible, y me pregunto cuál es el significado de su paréntesis. El hecho es que, después de haberse puesto del lado, en 1953, del campo antiamericano, Sartre condenó la intervención soviética en Hungría en un largo artículo en *Temps Modernes* (“La sombra de Stalin”) que marca su ruptura con el P.C.F.¹⁵ y la C.P.U.S.¹⁶

3 - “Entonces, cuando la inadecuación y la insuficiencia del marxismo se hacen evidentes”, continúa Castoriadis, “Sartre «descubrió» el marxismo y, con la ayuda de un «¿Qué sé yo?» de economía, quiere hacer una nueva versión”. Aquí, Castoriadis, eres libre de juzgar. Pero, si yo fuera a la vez psicoanalista y teórico socialista revolucionario, me interrogaría con preocupación sobre la constante propensión de los psicoanalistas y teóricos revolucionarios a desear con tanta fuerza el monopolio del “pensamiento correcto”, que incluso un Castoriadis deviene incapaz de reconocer en la *Crítica de la razón dialéctica* (de Sartre, 1960) los fundamentos de una teoría de la alienación (y de su liquidación colectiva), que precisamente necesitamos para escapar del economicismo, del dogmatismo, del cientificismo y del marxismo estructural, y limpiar el terreno del desafortunado “concepto forjado a toda prisa” (Sartre) que es la “dictadura del proletariado”.

4 - “Por otra parte, apenas marxista, Sartre deviene «tercermundista» –continúa Castoriadis–, pasando así por alto el problema social y político de los países ex coloniales”. Y ahí lo tienen: en una época en que la izquierda francesa, el P.C.F. a la cabeza, alentó a las colonias francesas a esperar sabiamente a que Francia hiciera su revolución socialista y les concediera magnánimamente autonomía interna; en ese momento (la segunda mitad de la década de 1950), Sartre estaba comprometido en la lucha antiimperialista, en Argelia primero, luego en Vietnam, una influencia que, a sus ojos, tenía que ejercer sus efectos disruptivos incluso dentro de las metrópolis capitalistas.

Usted, Castoriadis, no encuentra en Sartre “ni una sola frase” (subraya estas palabras) que, “de cerca o lejos”, permita comprender el “movimiento” americano, los movimientos estudiantiles en Europa, el Mayo del 68 final-

¹² Partido Comunista. [Nota del traductor]

¹³ Centro de Estudios, Investigaciones y Educación Socialista (CERES, por sus siglas en francés). [Nota del traductor]

¹⁴ Agrupación Democrática Revolucionaria (RDR, por sus siglas en francés). [Nota del traductor]

¹⁵ Partido Comunista Francés (PCF, por sus siglas en francés). [Nota del traductor]

¹⁶ Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS; en ruso: Коммунистическая партия Советского Союза, Kommunisticheskaya Pártiya Soviétского Soyuza). [Nota del traductor]

mente. Por lo tanto, echa de menos haber estado en los Estados Unidos para ahí sentir la influencia determinante de aquello que llama desdeñosamente el “tercermundismo” de Sartre sobre el “movimiento” estadounidense; echa de menos haber visto codearse, en Berlín y París, con los estudiantes para quienes Vietnam, el Che y la lucha antiimperialista eran entonces referencias cardinales; echa de menos haber estado entre los estudiantes que, en Mayo del 68, llevaron a Sartre al triunfo en el gran anfiteatro de la Sorbona que desbordaba por todos lados.

Todo lo que dices por otra parte, Castoriadis, no es falso, ni mucho menos. Pero el sonido de la guillotina que acompasa tus afirmaciones, y tu arrogante deseo de tener sólo la razón y de ser el único en tener la razón, son insoportables. Lo que usted dice de Glucksmann, es que él ya no los apoya más y que hay varias maneras de ser “estalinista”, diversas maneras de pretender ser, contra los hombres, depositario de una “verdad revelada”: todas conducen al mismo resultado. Al menos en este punto estoy de acuerdo con Glucksmann. Me gustaría que reflexionase en el origen profundo de la sordera que le impide escuchar una verdad también sensible.

A.G.

Respuesta a André Gorz

por Cornelius Castoriadis

¿QUIÉN estaba equivocado y QUIÉN tenía razón, en el sentido del nombre propio? Pregunta poco interesante. ¿Qué era verdad y qué no lo era? ¿Qué hizo posible verlo y qué lo impidió, en los presupuestos y métodos de cada uno? A estas preguntas, no podemos renunciar a menos que dejemos de pensar y aprender. No hace falta reescribir la historia. Especialmente cuando esta historia continúa. Porque fue en 1973 cuando Jean-Paul Sartre hizo a *Actuel* declaraciones que equivalían a la justificación por adelantado de los posibles futuros procesos de Moscú (yo las cité y comenté en *La experiencia del movimiento obrero*, vol. I, p. 248): “La revolución implica violencia y la existencia de un partido más radical que se impone en detrimento de otros grupos más conciliadores [...] es inevitable que el partido revolucionario también golpee igualmente a algunos de sus miembros”. Entonces, ¿quién está sordo, Gorz? ¿Y quién justifica de antemano las guillotinas?

Tuve cuidado de indicar que estaba hablando de Sartre después de 1952. Pero también podría haber estado hablando de Sartre antes de 1952. Así que vuelva a leer *¿Qué es la literatura?*, con sus ojos hoy, y verá que los

postulados son los mismos: la U.R.S.S. es un “país socialista”, su “salvación” es indiscutible, la revolución allí está “dañada”, el “bloqueo” lo explica todo, el P.C.F. es criticado porque los “medios” que utiliza son contrarios al “fin perseguido...”, la abolición de un régimen de opresión” (*Les Temps Modernes*, núm. 22, p. 108). “Sabemos que en Rusia el trabajador discute él mismo con el autor y que allí ha aparecido una nueva relación del público con el autor” (*ibid*, p. 85). ¡Sartre lo sabía en 1947! ¡Y es escritor!

La justificación no marxista del estalinismo que hace Sartre adquiere todo su significado cuando proclama, unos años más tarde y sin previo aviso, que el marxismo es “la filosofía insuperable de nuestro tiempo”. Inauguró así lo que se volvió cada vez más el estilo de la época: hoy digo blanco, mañana digo negro, y si usted lo pone de relieve¹⁷ o si osa preguntarme por qué y cómo, es usted un censor, un terrorista, un nostálgico de la guillotina.

Releamos provechosamente la “Respuesta a Naville” (marzo de 1956), meditaremos sobre el radicalismo revolucionario y el realismo audaz de estas frases: “¿cómo es posible que [Naville] no vea que la evolución de la U.R.S.S. se logra con y por la totalidad del aparato de Estado? ¿Cómo es posible que la progresión académica de las declaraciones y de las medidas adoptadas no le muestre que se trata de una operación compleja en la que los dirigentes se hicieron cargo de la dirección desde la muerte de Stalin? [...] Este plan de acción se aplica con mucha habilidad por etapas y cada etapa está dispuesta de tal manera que lleva dentro de sí el anuncio de la siguiente [...] Los líderes dirigen a las masas, les revelan un nuevo futuro y una nueva esperanza”. Todo Sartre “político” está ahí: el “*Café du Commerce*” en el planeta Marte. Pero ¿cuál es esta mentalidad que sólo puede atribuirse a los dirigentes? ¿Y qué significa su eco relativo?

Hay que creer que esta hábil preparación de las etapas también incluyó fracasos, ya que unas semanas más tarde fue Poznan, luego el Octubre polaco y la revolución húngara. Sartre escribió entonces *El fantasma de Stalin*. Quienes quieran permanecer en el nivel superficial y manifiesto son libres de contentarse con la “condena” de la intervención soviética. Claude Lefort lo había mostrado minuciosamente en su momento (“el método de los intelectuales llamados progresistas”, en *Socialismo o Barbarie*, núm. 23, enero de 1958 –retomado en *Elementos de una crítica de la burocracia*, pp. 260-284–), que este tortuoso texto escondía una sutil justificación cuyo eje

¹⁷ Castoriadis se refiere a dar cuenta de la contradicción. [Nota del traductor]

era la idea del “deslizamiento hacia la derecha” de la revolución después del 23 de octubre –de cualquier manera, por entonces los consejos obreros precisamente comenzaban a formarse–. “[...] Usted afirma haber salvado el socialismo: sí, el 4 de noviembre. O, al menos, eso se puede discutir...”. Y esta perla –de Sartre condensado al 100%–: “De golpe, las masas, después de haber deseado la libertad dentro del régimen, reclaman la libertad para darse el régimen que desean. [Después en la misma línea:] Entonces, es cierto que la insurrección estaba girando hacia la derecha” (*Les Temps Modernes*, núm. 129-131, p. 617). Totalmente de acuerdo con usted, Gorz: “Hay varias maneras de ser estalinista, varias maneras de pretenderse, frente a los hombres, ser depositario de una verdad revelada”. Por ejemplo: atreverse a decir que, si las masas exigen la libertad de adoptar el régimen que deseen, esto señala el “giro a la derecha”...

La especificidad de Fanon y lo que Sartre subrayó en su Prefacio a *Los condenados de la Tierra* no fue evidentemente la lucha antiimperialista, sino el mesianismo tercermundista y la virtual eliminación de la problemática política y social, tanto allá como aquí. ¿No sería hora de preguntarnos qué está pasando en China y Argelia, en Guinea y Cuba, en Vietnam y Camboya? ¿Y dónde están aquellos a quienes se les hizo creer que la lucha contra su propio imperialismo exigía el abandono de toda actitud crítica en cuanto a lo que estaba sucediendo en los países ex coloniales?

Es concebible, como escribe Gorz, que mi incapacidad para “reconocer en la *Crítica de la razón dialéctica* los fundamentos de una teoría de la alienación” provenga de una “sordera” o de un “deseo de monopolio”. Sin embargo, con todo rigor científico, no se puede descartar otra hipótesis: que este libro no contiene los fundamentos de tal teoría ni de nada más.

C.C.

REFERENCIAS

Castoriadis, C. (1977) *Ontología de la creación*. Colombia: Ensayo & Error.

_____ (2013) *La institución imaginaria de la sociedad*. México: Tusquets.

Marx, C. y Engels, F. (1974) “Tesis sobre Feuerbach” en *La ideología alemana*. Barcelona: Pueblos Unidos, Grijalbo, pp. 665-668.

Morin, E. (2022) “Castoriadis, un titán del espíritu” en *Revista Transversales*, XVII (60), pp. 3-6. Disponible en: www.transversales.net/t60vweb.pdf

